

MARIA REGINA CANDIDO  
(ORG)

# Religião, Conectividade e Conflitos

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO



**RELIGIÃO,  
CONNECTIVIDADE E  
CONFLITOS**

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

# RELIGIÃO, CONECTIVIDADE E CONFLITOS

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

## ORGANIZADORA

Maria Regina Candido

## EDITORES RESPONSÁVEIS

Alair Figueiredo Duarte

José Roberto de Paiva Gomes

Junio Cesar Rodrigues Lima

## REVISÃO

Alair Figueiredo Duarte

Junio Cesar Rodrigues Lima

Maria Regina Candido

## CAPA, PRODUÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

Junio Cesar Rodrigues Lima

## IMPRESSÃO E ACABAMENTO

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CSS/A

R382

Religião, conectividade e conflitos: no Mediterrâneo antigo / Organização  
Maria Regina Candido. – Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2024.  
310 p.

ISBN 9786501032559

1. Mediterrâneo, Mar, Região. 2. Religião. 3. História. I. Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antiguidade. II. Candido,  
Maria Regina.

CDU 93(262)

Maria Regina Candido (Org.)

**RELIGIÃO,  
CONECTIVIDADE E  
CONFLITOS**

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO



# RELIGIÃO, CONECTIVIDADE E CONFLITOS

NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

**1ª Edição – Maio de 2024**

Copyright © 2024 por NEA/UERJ

Projeto Antiguidade



Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/98. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito dos autores, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

## **TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR**

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º andar, Bloco A, Sala 9030, Maracanã

Rio de Janeiro – RJ - Brasil - CEP 20550-900

Tel.: (21) 2334-0227 – [www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)

E-mail: [neaeventos@gmail.com](mailto:neaeventos@gmail.com)

# **EXPEDIENTE**

## **UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Reitora: Gulnar Azevedo e Silva

## **NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**

Coordenadora Geral: Maria Regina Candido

## **CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

Diretor: Renato dos Santos Veloso

## **PR1 – PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO**

Pró-reitor: Antonio Soares da Silva

## **PR2 – PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**

Pró-reitora: Elizabeth Fernandes de Macedo

## **PR3 – PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA**

Pró-reitora: Ana Maria de Almeida Santiago

## **PR4 - PRÓ-REITORIA DE POLÍTICAS E ASSISTÊNCIA ESTUDANTIS**

Pró-reitor: Daniel Pinha Silva

## **PR5 - PRÓ-REITORIA DE SAÚDE**

Pró-reitor: Ronaldo Damião

## **PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Coordenação Geral: Alexandre Belmonte

## **CONSELHO EDITORIAL**

Alair Figueiredo Duarte

André Leonardo Chevitarese

Daniel Ogden

Deivid Valério Gaia

Fábio Joly

Fábio Faversani

Liliane Cristina Coelho

Maria Cecilia Colombani

Maria do Céu Fialho

Maria Elina Miranda Cancela

Vojislav Sarakinsky

## **ASSESSORIA EXECUTIVA NEA UERJ**

Alair Figueiredo Duarte

José Roberto de Paiva Gomes

Junio Cesar Rodrigues Lima

Maria Regina Candido



Aos

**PESQUISADORES, DISCENTES, DOCENTES, MONITORES,  
ORIENTANDOS, PARCEIROS**

e tantos outros interessados em História Antiga que, desde 1998, integram o processo de socialização do saber acadêmico ateadado pelo NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE, através de significativa participação nos cursos de extensão, jornadas de história, encontros nacionais e internacionais, seminários, oficinas, fórum de debates, publicações e especialização lato sensu que balizam a história do nosso Núcleo na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



# SUMÁRIO

**APRESENTAÇÃO - CONVIVÊNCIA E CONFLITOS NO CORAÇÃO DO MEDITERRÂNEO ANTIGO: UMA JORNADA HISTÓRICA DE REFLEXÃO E CONEXÃO, 11**

Núcleo de Estudos da Antiguidade

**INTRODUÇÃO - RELIGIÃO, CONECTIVIDADE E CONFLITO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO: EXPLORANDO AS RAÍZES DA INTERAÇÃO HUMANA, 13**

Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima

**1. A IMAGEM AMBÍGUA DO POETA-MÚSICO NOS HINOS HOMÉRICOS DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ, 21**

Prof. Dr. Roosevelt Rocha

**2. DIÁDOCOS EM CAÇA AO LEÃO: OS CASOS DE CRÁTERO E LISÍMACO, 33**

Prof. Doutorando Thiago do Amaral Biazotto

**3. DISCURSO E AÇÃO FEMININA EM AS TRAQUÍNIAS E MEDEIA, 48**

Prof.<sup>a</sup> Doutoranda Darcylene Pereira Domingues

**4. DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ, 60**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Cazarini de Freitas

**5. DEVOÇÃO A EROS E AFRODITE NOS RITUAIS DE INICIAÇÃO AMOROSA NA PINTURA DOS VASOS ÁPULOS (SÉC. IV A.C.), 72**

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira

**6. HIGEIA DE SORRISO SUAVE: A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DA DEUSA DA SAÚDE NA GRÉCIA ANTIGA, 93**

Prof. Doutorando João Vinícius Gondim Feitosa

**7. A RECEPÇÃO DO ESTRANGEIRO NO PROCESSO DE EMERGÊNCIA DA POLIS SEGUNDO A "VIDA DE TESEU" DE PLUTARCO, 105**

Prof. Me. Rafael Silva dos Santos

**8. A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO, 115**

Prof. Dr. Macsuelber de Cássio Barros da Cunha

**9. HISTÓRIA MARÍTIMA: REFLETINDO AS THALASSOCRACIAS NO MUNDO ANTIGO, 129**

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte

**10. O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.), 148**

Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes

**11. A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS, 156**

Prof. Dr. Daniel Soares Veiga

**12. CONFÚCIO E A COZINHA DO SÁBIO, 167**

Prof. Dr. André Bueno

**13. A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS: UM CAMINHO POSSÍVEL, 179**

Prof.<sup>a</sup> Mestranda Brunna Fernanda Freire Bezerra da Cruz

**14. AS RELAÇÕES DE TRABALHO EM QUMRAN: REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A ECONOMIA MONÁSTICA ÀS MARGENS DO MAR MORTO, 194**

Prof. Mestrando Victor Lisbôa da Fonseca Santos

**15. HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS: QUANDO O RITO DE PERTENCIMENTO NÃO É SUFICIENTE PARA GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS, 201**

Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima

**16. A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS, 214**

Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Junior

**17. EN LAS PUERTAS DEL BANQUETE. LA ANTESALA DEL PLACER: DIONISO Y LA TERRIBLE INICIACIÓN DEL ALIMENTO LÍQUIDO, 219**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani

**18. DISPOSITIVO RELIGIOSO, TENSIONES Y JUEGOS DE PODER. APOLO, EPIMÉNIDES Y LA TRADICIÓN CHAMÁNICA, 229**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani

**19. MUSIC, RELIGION AND DIPLOMACY IN THE ANCIENT GREEK WORLD: SOME EXAMPLES OF THE CLASSICAL AND HELLENISTIC PERIODS, 242**

Prof. Dr. Sylvain Perrot

**REFERÊNCIAS, 257**

**AUTORES, 298**



# APRESENTAÇÃO

## CONVIVÊNCIA E CONFLITOS NO CORAÇÃO DO MEDITERRÂNEO ANTIGO: UMA JORNADA HISTÓRICA DE REFLEXÃO E CONEXÃO

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido  
Prof. Dr. Alair figueiredo Duarte  
Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima

Desde os albores de 1998, o NEA tem sido um epicentro vibrante de uma jornada intelectual que transcende fronteiras e épocas, unindo mentes inquisitivas em uma dança de ideias sobre as sociedades antigas. Agora, em um feito inovador, trazemos à luz um novo capítulo dessa saga intelectual, mergulhando nas profundezas do Mediterrâneo Antigo. "Religião, Conectividade e Conflitos no Mediterrâneo Antigo" é mais que um tema; é uma porta de entrada para um mundo onde os rituais sagrados eram a argamassa que unia civilizações, onde o estrangeiro era recebido não apenas com desconfiança, mas com celebração. Aqui, exploramos as intrincadas teias de sociabilidade que permeavam as antigas sociedades mediterrâneas, onde cada ritual, cada troca comercial, era um elo na corrente da convivência. Nossos múltiplos autores desvendaram os segredos dos ritos religiosos que forjaram alianças, estabeleceram tratados e teceram laços de solidariedade em meio à diversidade étnica e cultural. Ao fazê-lo, revelaram um panorama de identidades fluidas e comunidades híbridas, onde o contato com o outro não era um obstáculo, mas sim uma oportunidade de crescimento mútuo. Nesta obra, cada página é um convite para uma viagem através do tempo e do espaço, onde as civilizações greco-romanas e medievais se entrelaçam em um balé de influências e interações. Das margens do Nilo às costas da península Ibérica, cada cultura deixou sua marca, cada interação moldou o tecido da história.

O Mar Mediterrâneo desde a Antiguidade sempre manteve reinos e poleis conectadas por sua extensa rede marítima. O livro *The Corrupting Sea, a Study of*

Mediterranean History de Peregrine Horden e Nicholas Purcell (2000), ressalta essa mobilidade através de pessoas, serviços e trocas. Fernand Braudel em *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, ao destacar essa perspectiva de análise, permitiu emergir o que ficou conhecido como *paradigma do mediterrâneo*, bases através das quais Irad Malkin, no livro *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity* (2009), analisará o Mediterrâneo sob perspectiva globalizantes, lançando luz às questões econômicas e estruturas políticas, contribuindo para um olhar alternativo que propicia reverberar os regionalismos e os localismos (Malkin, 2009, p. 01).

Hoje, mais do que nunca, estamos diante do desafio de construir pontes em um mundo cada vez mais fragmentado. À medida que enfrentamos crises globais, a sabedoria do passado ressoa com uma urgência renovada. Este livro é um chamado à ação, um convite para repensar nossas noções de convivência e tolerância em face da diversidade. Junte-se a nós nesta jornada de descoberta e redescoberta. Permita-se ser transportado para uma era onde os rituais da reflexão e do debate eram sagrados, onde o encontro com o outro era uma oportunidade para o crescimento mútuo. Em um mundo que busca desesperadamente por respostas, encontramos inspiração na riqueza da história, na complexidade das relações humanas e na promessa de um futuro construído sobre os alicerces do entendimento mútuo.

# INTRODUÇÃO

## RELIGIÃO, CONECTIVIDADE E CONFLITO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO: EXPLORANDO AS RAÍZES DA INTERAÇÃO HUMANA

Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima

Adentre conosco nas antigas ruas das civilizações que se ergueram às margens do *Mare Nostrum*, onde o sol que banha as águas azuis do Mediterrâneo ilumina não apenas os templos erguidos aos deuses, mas também os intrincados laços que uniam e, por vezes, dividiam as comunidades da Antiguidade.

É nesse cenário de intercâmbio cultural, onde o Oriente se ergue como um farol de influência e rivalidade, que nossas histórias se desenrolam. Edward Said, em sua obra seminal, nos convida a olhar para além das fronteiras geográficas e temporais, reconhecendo no Oriente não apenas um lugar distante, mas sim um espelho que reflete as imagens mais profundas de nossas próprias sociedades.

Assim, somos levados a questionar os *paradigmas* que moldaram nossa compreensão das sociedades mediterrâneas, onde as diversas comunidades foram muitas vezes retratadas como entidades homogêneas e intolerantes. Nossa jornada começa desafiando essa visão simplista, mergulhando nas nuances das relações socioculturais que moldaram o tecido social do Mediterrâneo antigo.

Ao adotarmos um olhar meticuloso sobre as sociedades apresentadas neste livro, descobrimos que a *reciprocidade cultural* não apaga as fronteiras que inevitavelmente existiam entre elas. Ao contrário, ela nos revela a riqueza e a complexidade das interações humanas, onde cada comunidade é um mosaico único de crenças, costumes e tradições.

Nossos autores, vindos de algumas partes do mundo, nos conduzem por uma jornada fascinante através do tempo e do espaço, explorando as interseções entre as sociedades gregas, romanas, judaicas, cartaginesas, persas, egípcias e muitas outras.

Cada capítulo é uma janela para um mundo distinto, onde os rituais religiosos não são apenas atos de devoção, mas sim pontos de contato entre diferentes povos e culturas.

À medida que nos aprofundamos nessa tapeçaria de interações humanas, somos desafiados a repensar nossas próprias noções de identidade e pertencimento. O Mediterrâneo antigo, com sua riqueza de diversidade e conflito, nos oferece lições que ressoam com uma urgência renovada em nosso mundo globalizado.

No capítulo inicial, somos levados a uma jornada através das páginas de antigos textos, onde a poesia e a música se revelam ora como fontes de inspiração e deleite, ora como elementos de contenda e dissensão. Nosso guia hábil e perspicaz comenta trechos cuidadosamente selecionados de vários hinos, tecendo uma narrativa envolvente que nos leva das alturas da Olimpo à exuberância dos campos da Grécia antiga. No entanto, é nos magníficos Hinos a Hermes e a Pã que encontramos o ápice dessa dualidade, onde a ambiguidade da caracterização da poesia e da música se manifesta com uma clareza intrigante.

Prepare-se para ser transportado às vastas planícies do Oriente Antigo no segundo capítulo, onde o esporte régio por excelência ganha vida: a caça ao leão. Após a expedição asiática de Alexandre Magno, a caçada ao majestoso leão tornou-se não apenas uma atividade favorita, mas um símbolo de poder e bravura entre seus sucessores. Das emissões numismáticas aos grupos escultóricos encomendados, uma ampla gama de fontes nos revela como a paixão pela caça leonina se espalhou entre os diádocos, os sucessores de Alexandre. Neste estudo, o autor mergulha nas páginas da literatura e da iconografia, desvendando as façanhas venatórias de dois discípulos do conquistador: Crátero (c. 370 – 320 a.C.) e Lisímaco (c. 360 – 281 a.C.).

No terceiro capítulo deste livro, mergulhamos nas profundezas das tragédias gregas, duas joias atemporais que lançam luz sobre os tumultuados tempos da antiga Atenas. Em uma jornada que se inicia com a exposição do contexto histórico que deu origem a essas obras-primas, somos transportados às ruas agitadas da cidade que serviu de berço para essa nova experiência humana. Em Atenas, onde a convivência comunitária florescia, encontramos o solo fértil onde nasceram as sementes do teatro grego. Compreender o ambiente histórico que envolve “As Traquínicas” de Sófocles e “Medeia” de Eurípides é essencial para desvendar não apenas o significado dos

textos, mas também a rica tapeçaria cênica que os autores habilmente teceram para cativar suas audiências.

No quarto capítulo temos acesso a uma descoberta arqueológica intrigante em Mainz, Alemanha, onde foram encontradas *defixiones* em latim do tipo *similia similibus*. Estas inscrições foram projetadas para transferir os efeitos mágicos do fogo contido nas placas de chumbo para o alvo da imprecação. O caráter performático dessas ações é ressaltado pelo fato de que as placas eram lançadas nas chamas dos rituais em homenagem a Mater Magna e Isis Panthea, deusas veneradas em cultos diaspóricos. Esta descoberta sugere uma prática ritual intrincada e evocativa que ocorria nos santuários da região.

Prepare-se para mergulhar nas profundezas da cultura ápula do século IV a.C. no quinto capítulo, onde os vasos pintados revelam segredos antigos sobre os rituais da vida amorosa. Aqui, o autor desvenda um esquema complexo, onde personagens, objetos e gestos se entrelaçam para representar ritos que consagram a união e celebram o amor. À medida que exploramos essas representações meticulosas, descobrimos fórmulas intrincadas que ecoam as crenças e ritos venerados na época. Uma cena típica nos leva a um mundo de preparativos rituais que precedem o matrimônio, onde Eros e Afrodite pairam no campo superior, enquanto no reverso, testemunhamos rituais preparatórios conduzidos por oficiantes mais velhas, capacitando os noivos para sua jornada conjugal. A atenção do autor se volta especialmente para as cenas do "Lado B", que revelam a riqueza da cultura híbrida da Magna Grécia, onde a devoção a Eros e Afrodite era a base das crenças e práticas cotidianas.

No sexto capítulo deste livro, o autor lança luz sobre a evolução da imagem da venerada deusa Higeia, guardiã da saúde na mitologia grega, em um registro literário fragmentado. Apesar de sua história envolver-se em véus de mistério, Higeia emerge como uma figura central no séquito de Asclépio, o deus da medicina, destacando-se como uma divindade de múltiplas facetas. Ao longo das páginas deste capítulo, testemunhamos a construção cuidadosa de sua imagem, não apenas como uma curadora, mas também como uma inspiradora, portadora de felicidade e protetora da vida. Sua influência se estende além das enfermarias, tocando a vida das crianças e das mulheres, enquanto seu semblante benevolente traz alívio e esperança em tempos de aflição.

No capítulo que se segue, somos levados a explorar as raízes profundas da *polis* grega, um fenômeno que não apenas transformou o cenário político, mas também deixou marcas indeléveis na paisagem geográfica. Na Ática, onde a primeira *polis*, Atenas, teve seu berço, encontramos originalmente grupos dispersos, sem uma necessidade premente de união. No entanto, esse cenário mudou drasticamente após o declínio da civilização minoica e a transição para um modelo de administração público e igualitário. Segundo a narrativa de Plutarco, é o herói Teseu quem dá início a esse processo, aproveitando-se do fator migratório para unificar não apenas os habitantes da Ática, mas também aqueles que compartilhavam da mesma herança cultural jônica.

No oitavo capítulo deste livro, adentramos ao coração de Roma para desvendar os intrincados vínculos entre arquitetura e poder. A aristocracia romana viu na grandiosidade da arquitetura uma maneira de perpetuar seu legado na *memória coletiva*. Sob o reinado de Otávio Augusto, esse costume atingiu novos patamares de refinamento e complexidade, com o imperador moldando meticulosamente sua imagem através das obras monumentais que embelezavam a Cidade Eterna. No epicentro desse espetáculo de grandiosidade e poder, encontramos o Campo de Marte, uma região de Roma que testemunhou uma verdadeira metamorfose urbana sob o comando de Augusto e seus familiares. Neste capítulo, o autor debruça sobre as profundezas desse cenário, analisando as construções arquitetônicas que marcaram época e a importância delas no panorama político e cultural da Roma antiga.

O nono capítulo explora a contínua relevância dos eventos marítimos na ordem global, desde a Antiguidade até os dias atuais. Em março de 2021, por exemplo, um navio encalhou no Canal de Suez, conforme reportado pelo portal BBC News Brasil, ameaçando desencadear uma crise de proporções globais. De maneira similar, os conflitos entre Rússia e Ucrânia, iniciados em fevereiro de 2022, ressaltam a importância do controle do tráfego marítimo no Mar Negro, tanto por razões estratégicas militares quanto pela facilitação do fluxo de grãos que abastecem o mundo. Esses eventos contemporâneos não são menos significativos que os acontecimentos da Antiguidade, pois o comércio, o domínio político e o controle das rotas marítimas sempre foram alvos de interesse das hegemonias políticas. Assim, o ambiente marítimo se destaca como um elemento crucial de projeção e conectividade entre as sociedades antigas.

O décimo capítulo deste livro mergulha na obra "A República" de Platão, escrita em 429 a.C., onde é descrita uma visita à região do Pireu durante um festival de residentes trácios em Atenas. Este festival marca a emergência de um acordo político entre atenienses e trácios no início da guerra do Peloponeso, destacando aspectos multiculturais que remontam ao passado, quando a tribo trácia dos Philaides foi introduzida em Atenas pelo tirano ao retornar do exílio. Heródoto descreve o oferecimento de trigo pelas mulheres no festival, uma referência à rota terrestre-marítima estabelecida pelos antigos estadistas Pisístrato e Milcíades, que permitia a importação de grãos da área do Mar Negro para Atenas, conforme enfatizado por Parke em "Festivals of the Athenians".

No cerne do décimo primeiro capítulo, adentra-se a complexa interseção entre o militarismo da sociedade imperial romana e os rituais dos primeiros cristãos urbanos. O autor esclarece que sua missão é desvendar o impacto profundo que o fascínio por tudo que envolvia o universo militar exercia sobre esses primeiros seguidores de Cristo, e como eles habilmente reimaginaram e ressignificaram esse fetiche, transformando-o em uma poderosa ferramenta para disseminar sua mensagem espiritual. Este capítulo promete oferecer uma visão única e reveladora sobre como os primeiros cristãos navegaram pelas águas turbulentas de uma sociedade obsedada pelo militarismo, transformando desafios em oportunidades para expandir sua fé.

No décimo segundo capítulo deste livro, embarcamos em uma viagem fascinante pela história da alimentação na China, uma narrativa que se desdobra ao longo de milênios e que resiste a qualquer tentativa de abordagem superficial. Aqui, descobrimos que a relação com os hábitos de consumo e distribuição de comida transcende as meras necessidades físicas, tornando-se um ponto central na agenda ética dos grandes pensadores da antiguidade chinesa. Em seu ensaio, o autor mergulha em um aspecto pouco explorado e estudado da obra de Confúcio 孔夫子 [551-479 AEC]: a comensalidade. Prepare-se para desvendar os segredos ocultos por trás dos rituais de partilha de alimentos, onde cada refeição se transforma em um microcosmo de valores, tradições e entendimentos sobre a natureza humana. Este capítulo promete abrir novos horizontes de compreensão sobre a cultura chinesa, revelando como a comida transcende o mero sustento físico para se tornar um símbolo poderoso de identidade e conexão humana.

Em uma reviravolta, o próximo capítulo nos transporta para o tumultuado período do Bronze Final no Mediterrâneo Oriental, marcado pelo que os historiadores batizaram de Colapso da Idade do Bronze. No epicentro desses eventos tumultuados, encontramos o Egito, palco de uma série de conflitos épicos, incluindo as famosas batalhas contra os enigmáticos "Povos do Mar". Este capítulo ousado e perspicaz lança-se ao desafio de desvendar os segredos desses confrontos, mergulhando nas fontes egípcias em busca de pistas sobre a etnicidade desses enigmáticos invasores. Através de uma análise meticulosa das fontes escritas, epigráficas e iconográficas da era, especialmente aquelas encontradas nos registros dos reinados dos faraós Merneptah e Ramessés III, este estudo revela o vasto potencial das representações iconográficas encontradas no Templo Funerário de Medinet Habu para lançar luz sobre a identidade e a história dos "Povos do Mar".

No capítulo catorze, embarcamos em uma jornada até as margens do Mar Morto, onde a enigmática Comunidade de Qumran ergueu-se entre os séculos II a.C. e I d.C., a fim de desvendar os mistérios envolvendo os aspectos econômicos e sociais desse grupo judaico singular, utilizando as obras de renomados historiadores como Flávio Josefo, Plínio, o Antigo, e Fílon de Alexandria, além dos intrigantes Manuscritos do Mar Morto. Além de uma imersão profunda nas relações de trabalho em Qumran, onde cada página revela novas camadas de entendimento sobre a vida e os costumes dessa comunidade milenar, este capítulo promete oferecer uma perspectiva única e reveladora sobre um dos locais mais misteriosos e intrigantes da história antiga.

No décimo quinto capítulo, o autor trata de um dos símbolos mais emblemáticos da identidade judaica: a prática milenar da circuncisão, conhecida como *Brit Milá*. Desde tempos antigos, essa cerimônia ritualística tem sido muito mais do que uma simples tradição; é um testemunho tangível de pertencimento ao povo judeu, uma marca na carne que transcende a individualidade e afirma a *identidade coletiva*. Ao explorarmos o caso do rei Herodes, descendente de uma linhagem que passou por uma circuncisão coletiva sob domínio asmoneu, somos confrontados com questões profundas sobre inclusão étnica e identidade cultural. No cenário complexo da aristocracia judaica do século I a.C., o *Brit Milá* era apenas um dos muitos critérios para se tornar um judeu reconhecido. No entanto, mesmo cumprindo essas condições, Herodes Magno permaneceu à margem, um "semijudeu"

aos olhos do historiador Flávio Josefo. Neste capítulo, o autor mergulha nas profundezas da história e cultura judaica, explorando as complexidades e ambiguidades que cercam o conceito de pertencimento étnico.

O capítulo dezesseis faz uma incursão na recepção da narrativa mítica cristã por autores não-cristãos, em particular, através da lente provocativa de Celso. No final do século II EC, Celso desafia os alicerces da fé cristã em sua obra magistral, o "Discurso Verdadeiro", onde argumenta a influência das mitologias e filosofias helênicas sobre os discursos dos seguidores de Cristo. Embora o texto original de Celso tenha se perdido nos meandros do tempo, sua voz ecoa através das páginas da refutação meticulosa que recebeu das mãos do exegeta cristão Orígenes de Alexandria. Em "Contra Celso", uma obra que perdura até os dias de hoje, Orígenes se dedica a dismantelar as alegações anticristãs de Celso, proporcionando um vislumbre valioso das tensões intelectuais e religiosas que permearam o mundo antigo.

O capítulo dezessete, lança luz sobre um aspecto da terrível natureza dionisíaca, intimamente ligada ao vinho. A autora aborda sua influência de uma perspectiva diferente, além do tradicional enfoque na loucura associada, sobretudo, ao elemento feminino. Ela se propõe a refletir sobre os momentos que antecedem o ato civilizatório de compartilhar o vinho, que irrigará as taças em um gesto de camaradagem. Não há hospitalidade nem celebração de camaradagem sem a instância prévia da crueldade, da qual Dioniso se orgulha ao adentrar na Ática. Este capítulo promete oferecer uma visão intrigante e provocativa sobre a presença de Dioniso nos rituais e na cultura grega.

Já o capítulo dezoito, evidencia que adentrar nos meandros da mais antiga tradição médica na Grécia Antiga é mergulhar nos próprios mistérios da sabedoria. A autora explora a experiência médica sob a égide da ambiguidade do pensamento mítico, dentro de um contexto de medicina pré-empírica, pré-física e pré-experimental, ainda imersa em um registro peculiar que aguarda por seu logos epistêmico. Este capítulo promete oferecer uma visão única e envolvente sobre os primórdios da medicina na Grécia Antiga.

O último capítulo mostra que o mundo da Grécia Antiga era marcado por uma significativa mobilidade de pessoas de conhecimento, como artistas, que

frequentemente viajavam para participar de competições, além de mercadores e embaixadores. Por vezes, esses diferentes mundos interagiam, como evidenciam os registros literários e epigráficos. Músicos podiam integrar delegações oficiais enviadas por uma comunidade a outra, assim como embaixadas, o que nos convida a estudar de perto os motivos que levavam ao envio de músicos em um contexto diplomático, como para demonstrar a aliança entre duas entidades por meio de composições musicais ou realizar uma procissão ligando dois santuários. Com o surgimento das companhias de artistas dionisíacos, um novo fenômeno se observa, já que as próprias corporações delegam alguns de seus membros para negociar com autoridades, sejam cidades, santuários ou até mesmo romanos.

Em suma, este livro é mais que uma coleção de artigos; é um convite para uma viagem intelectual, onde as fronteiras entre passado e presente se desfazem, e onde as vozes do passado ecoam com uma vitalidade surpreendente. Cada autor decidiu socializar o saber acadêmico e compartilhar os resultados de suas pesquisas através dessa publicação, que foram reunidas e organizadas pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido. Esperamos que esta obra inspire novas reflexões e abra novos horizontes de entendimento, alimentando o diálogo intercultural que é tão essencial para o nosso futuro comum.

# 1

## A IMAGEM AMBÍGUA DO POETA-MÚSICO NOS *HINOS HOMÉRICOS*

Prof. Dr. Roosevelt Rocha<sup>1</sup>

Em 2009, foi publicado um texto que escrevi sobre a imagem da música e do poeta-músico em Homero e Hesíodo, em cuja conclusão defendi que a personagem mítica que melhor representava a situação do praticante da atividade poético-musical na Grécia Arcaica era o deus Hefesto, porque, embora seja o produtor de objetos belíssimos, ele é deficiente e feio. Desse modo, o deus coxo da metalurgia representaria muito bem a ambiguidade que caracterizava a situação do poeta-músico, pelo menos nas obras de Homero e de Hesíodo.<sup>2</sup>

Neste texto pretendo levar adiante essa investigação, agora tendo como objeto o conjunto de textos conhecidos como *Hinos Homéricos*. Primeiramente, apresentarei uma introdução aos *Hinos Homéricos*, tomando como base a introdução da edição de CÀSSOLA (1975, p. IX-XXI), para fornecer informações importantes para a compreensão dessas composições ao leitor de primeira viagem.<sup>3</sup> Em seguida, examinando trechos selecionados, pretendo defender que também nesses poemas encontramos a atividade do poeta-músico sendo caracterizada de modo ambíguo, ora de modo positivo, associada às divindades e a valores nobres, ora de modo negativo, ligada a atividades moralmente condenáveis ou a personagens consideradas não tão belas.

---

<sup>1</sup> Professor do curso de Letras da Universidade Federal do Paraná. Doutor em Linguística para Unicamp. Atual projeto de Pesquisa: Poesia, Música e Performance na Antiguidade Clássica. E-mail: rooseveltrocha@ufpr.br. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no XXI Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, realizado na Universidade de São Paulo. Nessa ocasião recebi algumas críticas e aproveitei a oportunidade para agradecer aos colegas presentes na ocasião. Uma segunda versão deste texto foi apresentado na XIX Jornada Internacional de História Antiga e Medieval do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA) da UERJ. Agradeço à Professora Doutora Maria Regina Candido e ao doutorando Felipe Nascimento de Araújo pelo convite para apresentar meu trabalho.

<sup>2</sup> Cf. ROCHA, 2009.

<sup>3</sup> Sobre isso conferir também as introduções de MASSI (2006), RIBEIRO JR. (2010) e RICHARDSON (2010).

Para começar, então, é preciso ter em mente que há muito pouco em comum entre esses textos: foram compostos em hexâmetros, usam o mesmo dialeto da épica homérica e são dedicados a deuses. Por outro lado, as diferenças entre eles são mais conspícuas. Alguns contêm um exórdio ou abertura onde se anuncia o tema do canto e são celebrados os atributos do deus ou da deusa. Em seguida vem uma seção narrativa mais ou menos longa, especificamente nos hinos mais extensos, ou seja, o 2, para Deméter; o 3, para Apolo; o 4, para Hermes; e o 5, para Afrodite. No final dos hinos, é comum encontrarmos uma fórmula de despedida. Outros hinos contêm só a abertura e a despedida, ou mesmo só a abertura, como no Hino 12. Em alguns hinos encontramos uma brevíssima prece, mas ela pode também ficar implícita e, muitas vezes, não está presente. No que diz respeito à ocasião da performance, os hinos provavelmente não eram recitados durante cerimônias cultuais, mas no contexto de festividades que acompanhavam essas cerimônias. Por outro lado, os hinos a Ares (8) e a Héstia (24 e 29), são essencialmente preces. Algumas vezes as últimas palavras prometem um ‘outro canto’ e, em certos textos, os próprios poetas dizem que passarão a um outro ‘hino’.<sup>4</sup>

É interessante, para a discussão do tema da imagem do músico, tratar também do significado e das possíveis origens da palavra *hymnos*. Nos Hinos Homéricos, encontramos os verbos *aidein* (cantar) e *hymnein* (hinear, celebrar) sendo usados aparentemente como sinônimos ou, pelo menos, com sentidos bastante próximos. No que diz respeito à etimologia, *hymnos* tem a mesma raiz indo-europeia de *sumná* (sânscrito), que pode significar ‘benevolência’, ‘homenagem’ ou ‘prece’. Alguns estudiosos ligaram *hymnos* ao verbo *hyphainein*, ‘tecer’, por causa de uma passagem de uma ode de Baquílides (5, 9-10), em que encontramos a expressão *hyphanas hymnos*, ‘tendo tecido hinos’. Outros ligaram *hymnos* a *hymen*, ‘membrana’, ‘ligação’. Segundo CÀSSOLA (1975, p. X), essa seria a hipótese mais plausível. De qualquer modo, essas duas propostas chegam a resultados semelhantes: ‘tecido (de versos)’ e ‘conexão, série (de versos)’.

Em resumo, então, o que podemos depreender a partir dessas informações é que o que vinha depois de um Hino Homérico era uma rapsódia épica. Além disso, *hymnos* seria um termo genérico para ‘canto’. Eram poemas épicos atribuídos a Homero, no período helenístico, por causa do uso do hexâmetro datílico e por causa da língua e do estilo que os aproximam daquele autor lendário. Eles eram composições em homenagem

---

<sup>4</sup> Cf. Hinos 5, 293; 9, 9; e 18, 11.

a deuses, mas não tinham necessariamente caráter cultural. Portanto, embora celebrem divindades e estejam relacionados à performance cantada, os Hinos Homéricos não eram destinados nem ao culto nem ao canto. Segundo CÀSSOLA (1975, p. XII), seria melhor chamá-los de ‘proêmios’.

Para que isso fique mais claro, é preciso saber que um proêmio é o que precede a *oime* ou é a primeira parte da *oime* (‘ligação’, ‘trecho’, ‘entrecho’). A palavra *oime*, num sentido mais amplo, poderia designar também a ‘narrativa épica’, como encontramos na *Odisseia* (8, 74 e 481; e 12, 347). *Oimos*, palavra que tem a mesma raiz de *oime*, por outro lado, significa ‘via’, ‘caminho’. Assim, *prooimion* pode ser interpretado como canto introdutório à poesia épica ou uma introdução extensa, como a que encontramos nos quatro primeiros livros das *Leis*, de Platão. Ou, visto de outra maneira, o proêmio seria um simples exórdio ou abertura, que se limitaria à ‘proposição’ ou anúncio do tema.

Depois dessa rápida discussão introdutória sobre os Hinos Homéricos, passemos agora ao exame dos trechos dos *Hinos Homéricos* em que a poesia e a música são caracterizadas de modo positivo. Para começar, no *Hino* 1, dedicado a Dioniso, nos versos 17-19, a voz poética diz que os aedos cantam o deus quando começam e quando terminam e nunca é possível lembrar o sacrossanto canto, se eles se esquecem de Dioniso. Ou seja, não é possível ser cantor sem a ajuda do deus da vinha e do ditirambo. No *Hino* 7, versos 58-59, encontramos palavras semelhantes às citadas acima: esquecendo-se de Dioniso, não é possível ornamentar ou ordenar um doce canto. Dizendo de outro modo, não é possível ser cantor sem a ajuda do deus e isso quer dizer que o canto sempre teria origem divina. Encontramos algo semelhante no *Hino* 13, dedicado a Deméter, no verso 3, onde o poeta pede que a deusa dê início ao canto, ou seja, aqui também o deus homenageado ajuda o poeta. Já no *Hino* 26, verso 7, é dito que Dioniso é multineado (*polyymnon*), ou seja, a presença do deus nas canções é constante. Nos versos 1 e 10 é dito que ele é ‘ruidoso’, ele faz ‘barulho’ por onde passa: esses termos, sem dúvida, fazem referência ao som dos tambores (tímpanos) que acompanhavam as procissões báquicas e também aos gritos emitidos pelos cultuantes do deus. Bem, se Dioniso é multineado e se não era possível cantar sem a ajuda dele, a música associada a ele e ao seu culto só pode ter um caráter positivo, pelo menos do modo como ela é caracterizada nesses *Hinos*.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sobre a musicalidade dionisíaca, cf. IERANÒ, 2020, p. 37-48.

No *Hino 3*, dedicado a Apolo, por outro lado, como seria de se esperar, há muitas referências à atividade poético-musical. Ali, para começar, entre os versos 3 e 90, vemos que Apolo causa medo aos outros deuses e aos homens. Leto, sua mãe, foi a vários lugares da Grécia para dar à luz o deus, mas nenhum lugar já famoso quis acolhê-lo, por temor. Só Delos aceitou recebê-lo, por ser uma ilha obscura e inabitada naquele momento. Leto então prometeu à ilha que ali seria construído um templo a Apolo e que ele honraria Delos mais do que qualquer outro lugar. Depois de seu nascimento, os atributos de Apolo são a cítara (*kitharis*), o arco e a adivinhação ou os oráculos, como ele mesmo diz, nos versos 131-132. Mais adiante, nos versos 149-150, o poeta diz que os jônios honram Apolo em Delos com o pugilato, a dança e o canto nos jogos (*agones*). Para o filho de Leto, as moças de Delos “cantam um hino e encantam as tribos dos humanos” (Cf. versos 157-161). Elas sabem imitar as vozes e os balbucios (das línguas estrangeiras) de todos os humanos com seu canto harmonioso (versos 162-164). No final do chamado *Hino Délio* a Apolo, ou seja, a parte compreendida entre os versos 1 e 178 do *Hino 3*, encontramos versos muito interessantes e conhecidos, porque a voz poética, entre os versos 169 e 173, pergunta às moças de Delos quem é o aedo que elas mais apreciam. E elas respondem que é o homem cego de Quios, cujos cantos são os mais belos, aparentemente fazendo referência a Homero.<sup>6</sup>

No chamado *Hino Pítico*, que vai do verso 182 até o 546 do *Hino 3*, também encontramos algumas referências à relação de Apolo com a música. Lemos ali, entre os versos 182 e 206, que o deus toca a forminge, toca a cítara, canta e dança com outros deuses e alegra Leto e Zeus. Seu templo em Delfos foi construído com pedras bem plantadas para que fosse celebrado no canto (*aoidimon*, verso 299) para sempre. Algumas linhas mais adiante, no verso 500, ficamos sabendo que os sacerdotes do deus, que eram da ilha de Creta, deveriam cantar o peã, tipo de canto dedicado especificamente a Apolo, desde a praia da cidade costeira de Crisa até Delfos, que estava localizada num lugar mais alto. Apolo os guiou até Pito tocando a forminge e os sacerdotes cretenses cantaram o peã que a Musa colocou nos seus peitos (Cf. versos 514-519). Desse modo, vemos que a música estava intimamente ligada a esse deus e ao seu culto. Vemos isso também no *Hino 21*, também dedicado a Apolo, onde é dito que um cisne canta e celebra o deus. O aedo,

---

<sup>6</sup> É importante lembrar que esses versos, pelo menos em parte, são citados por Tucídides (3, 104) e por Aristides (24, 35).

com a forminge, como Apolo, canta a divindade primeiro e por último. Assim o aedo torna o deus propício com o seu canto.<sup>7</sup>

Além dessas, encontramos uma série de outras referências positivas à atividade musical em hinos de menor extensão. No *Hino 25*, às Musas,<sup>8</sup> nos versos 2 e 3, ficamos sabendo que é graças às Musas e a Apolo que há aedos e citaristas. No *Hino 30*, à deusa Terra, no verso 15, o poeta diz que as filhas do homem favorecido por essa deusa dançam, certamente celebrando as boas colheitas e a abundância. No *Hino 32*, à Lua, as Musas são caracterizadas como deusas que têm doces palavras e que são exímias no canto. Depois, no *Hino 27*, a Ártemis, é dito, entre os versos 11 e 15, que, depois de caçar, a deusa, irmã gêmea de Apolo, se junta ao coro das Musas e das Graças, em Delfos, e que ela preside as danças, marcando o ritmo, e as deusas lançam suas vozes divinas (verso 18). No *Hino 5*, a Afrodite, entre os versos 18 e 20, Ártemis também aparece como uma deusa que se deleita com as forminges e com os coros. Nesse hino, Afrodite assume a forma de uma moça mortal e encontra Anquises, que logo se tornará pai de Eneias, tocando cítara (versos 79-80). Entre os versos 117 e 120, a deusa, disfarçada na forma de uma princesa Frígia, diz que foi tirada por Hermes do coro de Ártemis, no qual estava dançando junto com outras jovens. Por fim, no verso 261, é dito que as ninfas formam um belo coro com os imortais. No *Hino 6*, também para Afrodite, entre os versos 12 e 13, as deusas Horas aparecem indo para o coro dos deuses e o poeta, no verso 20, pede que a deusa do amor lhe conceda o canto, como já vimos em outros hinos, ou seja, que não é possível cantar sem a ajuda da divindade homenageada. No *Hino 14*, à Mãe dos deuses, a deusa, como já vimos acontecer com outras divindades, se deleita com o grito dos crótalos e dos tímpanos e com o bramido dos aulos (verso 3). Desse modo, vemos que a música estava intimamente ligada aos cultos dedicados aos deuses e, sendo assim, ela só poderia ser algo positivo, que contribuía para a realização dos rituais e para a celebração das divindades.

Porém, a música não é sempre caracterizada de modo positivo nos *Hinos Homéricos*. E isso se torna mais claro principalmente no *Hino a Hermes* (4) e no *Hino a Pã* (19), que certamente não por acaso é filho daquele deus. Vejamos então que imagem da música encontramos nesses poemas, ou seja, de que modo ela é caracterizada aí.

---

<sup>7</sup> Sobre a relação de Apolo com a música, ver RUTHERFORD, 2020, p. 25-36.

<sup>8</sup> Sobre as Musas e sua ligação com a música, cf. MURRAY, 2020, p. 13-24.

De início, apresentarei, de modo sucinto, a estrutura do Hino a Hermes e farei comentários breves ao longo dessa exposição. Em seguida tratarei de aspectos específicos que estão relacionados à nossa discussão aqui sobre o modo ambíguo como o poeta-músico e sua atividade são caracterizados.<sup>9</sup> No prólogo, versos 1-19, o hino trata do nascimento de Hermes e já menciona os dois primeiros ‘grandes feitos’ do deus, quando ele ainda era uma criança pequena: a invenção da lira e o roubo do gado de Apolo. É importante assinalar aqui que, entre os versos 13 e 16, a criança é chamada de *polytropos* (‘de muitas viradas’, ‘de muitos redirecionamentos’, digamos), como Odisseu (*Od.* 1, 1; 10, 330), ‘dotado de mente sutil’ (*haimylometis*) e também de ‘ladrão’ (*leister*).<sup>10</sup> Prova de sua versatilidade e sutileza é que ele nasceu de manhã, ao meio-dia já estava tocando a lira<sup>11</sup> com a qual ele canta sobre o seu próprio nascimento (20-61), que é algo que chama nossa atenção, já que geralmente é um poeta ou outro personagem que celebra os feitos de um herói ou de um deus.<sup>12</sup> Ele, depois, vai à Piéria, rouba 50 das vacas de Apolo, as leva até o rio Alfeu, no noroeste do Peloponeso, e, no caminho, em Onquesto, encontra um vinhateiro, ao qual pede que não conte nada a ninguém (62-104). A princípio ele teria feito isso porque sentiu vontade de comer carne (64 e 130-133), algo que também chama nossa atenção, porque tradicionalmente sabemos que um deus não come carne.<sup>13</sup> Em seguida, Hermes mata e assa duas das vacas, após dividir o sacrifício em doze partes.<sup>14</sup> Depois ele volta para o Monte Cilene,<sup>15</sup> onde sua mãe dá uma bronca nele, mas, mesmo assim, ele ameaça realizar outros roubos (105-183). Hermes explica a Maia que ele tem

<sup>9</sup> Sobre o deus Hermes, em geral, cf. MILLER e CLAY (2019). Sobre o *Hino a Hermes*, em específico, ver VIEIRA (1993), JAILLARD (2007), SERRA (2007), VERGADOS (2013) e THOMAS (2020).

<sup>10</sup> Em outras passagens ele também será chamado de ladrão, com outras palavras: 175 (*pheletes*), 214 (*pheletes*), 276 (*klopos*), 292 (*pheletes*) e 446 (*pheletes*).

<sup>11</sup> Hermes transformará a tartaruga numa ‘cantora’ (*aoidos*, verso 25) e diz que ela será um ‘brinquedo’ (*athyrma*, versos 32, 40 e 52). Ele a chama de ‘amiga do banquete’ e ‘sempre vibrante na dança’ (31) e diz que ela cantará belamente depois de morta. Cf. SHELMERDINE, 1984, p. 206, sobre a necessidade do sacrifício da tartaruga para que a canção possa surgir.

<sup>12</sup> Aqui Hermes já pode ser comparado, de alguma maneira, a Odisseu, que, na *Odisseia*, entre os cantos 9 e 12, narra suas aventuras desde que saiu de Tróia e chegou à ilha dos Feácios.

<sup>13</sup> Cf. Hesíodo, *Teogonia*, 535-537, e Píndaro, *Olímpica* 1, por exemplo. CLAY (2006, p. 122-123) diz que, no começo do poema, Hermes não tem certeza do seu status divino e que só depois de perceber que não pode consumir aquelas carnes é que ele será chamado de ‘divindade’ (*daimon*, verso 138.) Ver também VERGADOS, 2013, p. 4-5.

<sup>14</sup> Sobre esse sacrifício é interessante observar que ele parece já se incluir entre os doze deuses homenageados. Cf. CLAY, 2006, p. 121-122.

<sup>15</sup> O texto nos conta, entre os versos 142 e 153, que ele voltou sorratamente para o seu berço e colocou a tartaruga, ou seja, a lira, bem perto da sua mão esquerda. Ele sabe que esse objeto tem grande valor e terá um papel chave nos seus planos.

um plano para que os dois passem a viver no Olimpo junto com os outros deuses (167ss.). A invenção da lira com casco de tartaruga e o roubo das vacas, portanto, fazem parte desse plano cujos resultados serão o reconhecimento de que Hermes é um deus como os outros e o estabelecimento de sua moradia entre as deidades olímpicas. É importante ter isso em mente para frisar o fato de que ele não inventa a lira, rouba as vacas e canta simplesmente para se divertir, mas para defender seu estatuto de divindade.

Ao amanhecer, Apolo, que é o deus dos oráculos e que deveria saber tudo, vai procurar seu gado em Onquesto e encontra um velho vinhateiro, que lhe diz que viu um bebê conduzindo gado andando para trás e em zigue-zague (190ss.). Com a ajuda de uma ave, Apolo compreende que foi Hermes que roubou seu gado e então vai até Cilene para acusá-lo. Quando seu irmão chega à caverna, Hermes, primeiro, finge estar dormindo com a lira debaixo do braço (240ss.), mas depois diz que não sabe de nada (ele é apenas um bebê!) e que Apolo deveria levar sua queixa até Zeus (260ss.). Apolo ri e diz que Hermes é um enganador doloso e que ele será chamado de ‘príncipe dos ladrões’, *arkhos pheleleon* (281-292).<sup>16</sup> Eles vão, então, ao Olimpo e, no caminho, no colo de Apolo, Hermes peida e solta um espirro (294-297).<sup>17</sup> Apolo, em seguida, o põe no chão e discute com ele. Hermes propõe que Zeus julgue a questão (312). Apolo o acusa novamente, agora diante de seu pai (333ss.), mas Hermes se defende com destreza (368ss.). Ele diz que dirá a verdade sem erro (*nemertes*), pois ele não sabe mentir (369) e fala com sinceridade (380).<sup>18</sup> Além disso, Hermes fala a Zeus dando piscadas (387), aparentemente dando um sinal para seu pai para que ele se torne seu cúmplice ou aliado na disputa.<sup>19</sup> Depois de ouvir as duas partes e de rir muito,<sup>20</sup> porque a criança falou ‘bem e sabiamente’ ou ‘habilmente’ (389-390), Zeus ordena que eles façam as pazes e que Hermes diga onde está o gado (391-394). Eles partem em direção ao Alfeu, encontram o gado, mas 48 vacas são devolvidas: duas tinham sido sacrificadas e isso deixou Apolo espantado. Hermes, a princípio, parece fingir querer esconder sua lira, provavelmente para despertar a curiosidade de seu irmão. De qualquer modo, o texto nos diz que o filho de Maia sabia

<sup>16</sup> Conferir o verso 175, onde o próprio Hermes diz que pode ser ‘líder de ladrões’.

<sup>17</sup> O peido seria um augúrio que confirma que Hermes é o ‘príncipe dos ladrões’ e o espirro também teria essa função, mas, por outro lado, pode servir para encobrir o barulho do peido. Cf. VERGADOS, 2013, p. 440-442; e THOMAS, 2020, 312-313.

<sup>18</sup> Vemos aí uma grande dose de humor e ironia, já que sabemos que boa parte do que Hermes diz é mentira.

<sup>19</sup> Ver VERGADOS, 2013, p. 485; e THOMAS, 2020, p. 348 e 354.

<sup>20</sup> Cf. também os versos 281 e 420, onde Apolo ri depois de ouvir Hermes.

como apaziguá-lo (414ss.). Quando toca, ele deixa Apolo surpreendido ao cantar com sua lira uma teogonia, semelhante ao poema de Hesíodo. Apolo fica encantado com a canção<sup>21</sup> e com a arte de Hermes com a lira e propõe que ele lhe ensine essa arte (436-462). A ideia é que, se ensinasse a Apolo, Hermes entraria no Olimpo.<sup>22</sup> Ele, então, concorda em ensinar sua arte e dá a lira ao irmão (464-495).<sup>23</sup> Em troca, Apolo compartilha com o irmão seu atributo de deus do pastoreio. Reconciliados, eles retornam ao Olimpo e Hermes inventa a siringe (511-512), instrumento de sopro feito de vários tubos, também chamado de flauta de Pã. No final, Hermes jura nunca mais roubar de Apolo (521-523) e este dá um bastão de ouro para ele (528-533) e lhe oferece a propriedade de três irmãs profetizas que vivem no monte Parnasso, ou seja, as Trias (552-566). Depois de dar uma lista dos atributos de Hermes, o hino termina com a fórmula habitual de despedida (567-580).<sup>24</sup>

Fazendo então uma análise geral do poema, poderíamos dizer que o principal feito de Hermes foi o roubo do gado, enquadrado pela invenção da lira e sua doação a Apolo. Hermes canta antes e depois do roubo do gado, primeiro sobre seu nascimento (54-61) e, em seguida, sobre a origem dos deuses em geral (424-433). As duas canções são comparadas a cantos entoados por rapazes em banquetes. Além disso, acontecem duas viagens: a de Hermes para roubar o gado e a de Apolo à procura do gado. E os dois passam por Onquesto. Há duas acusações feitas por Apolo: uma primeira, em Cilene, mais informal, e uma segunda, no Olimpo, mais formalizada. O episódio final, que trata do presente da arte da adivinhação, pareceu ser um apêndice para alguns estudiosos e poderia ser uma adição posterior.<sup>25</sup> Porém há conexões, na parte final do hino, entre os temas da música e da profecia (cf. 464-489 e 541-549). Talvez haja uma corrupção no verso 473, onde Hermes pediria a Apolo uma parte da arte da adivinhação e a resposta de Apolo em

<sup>21</sup> Hermes canta *kata kosmon* (433), ou seja, ‘de modo ordenado’, assim como Demódoco, na *Odisseia*, 8, 488. Ver também o verso 479, desse Hino.

<sup>22</sup> Daí vemos porque Hermes inventou a lira e como esse instrumento e o canto são importantes para garantir que esse novo deus passe a fazer parte do Panteão Olímpico.

<sup>23</sup> No trecho que vai do verso 475 ao 488, Hermes, de certa forma, ensina seu irmão como se deve tocar a lira. Mas é perceptível aí também uma fusão da voz do personagem ‘Hermes’ com a voz do autor do hino, já que claramente ele aproveita a oportunidade para falar da sua *tekhne* (técnica, arte) e de sua *sophia* (habilidade). Sobre isso, ver VERGADOS, 2013, p. 13-14 e 539.

<sup>24</sup> Julgo importante para nossa discussão destacar aqui o que é dito sobre Hermes entre os versos 576 e 578: ele frequenta todos os mortais e os imortais, mas poucas vezes ajuda ou é benéfico aos mortais e continuamente os engana. Penso que essa caracterização poderia ser aplicada ao poeta-músico e a sua arte também. Sobre isso, ver VERGADOS, 2013, p. 582, segundo o qual Hermes tem uma “natureza dúplice”. Ver também THOMAS, 2020, p. 467-468.

<sup>25</sup> Sobre isso, ver RICHARDSON, 2010, p. 18.

533-566 parece sugerir isso. Mais do que isso, o episódio final restaura a dignidade de Apolo como deus que interpreta os desígnios de Zeus, depois de ter sido desautorizado por seu irmão bebê. E Hermes também vê seu status reconhecido ao receber uma parte da arte da adivinhação.

Esse hino se destaca em relação aos outros hinos por causa do uso não tradicional da linguagem, com muitas palavras e expressões tardias, do século VI a. C., provavelmente. Além disso, ele tem um flagrante caráter cômico, já que Hermes e Apolo são retratados, em certo sentido, como seres humanos. Por outro lado, as proezas de Hermes são sobrenaturais, mas a construção da lira e o modo como ele encobre seus rastros são descritos de modo mais naturalista. Algo que chama nossa atenção também é o modo como Apolo é ridicularizado por seu irmão: Hermes peida quando está sendo levado para o Olimpo. Estranhamente, Apolo fica surpreso com a lira, ele que, no *Hino a Apolo*, tem a cítara como um dos seus atributos. Também é preciso destacar que há alguns contrastes entre Hermes e Apolo: um age de noite e é o deus do engano e do roubo; o outro age de dia e está em busca de justiça e verdade. As falas de Apolo são diretas e sérias. Hermes, por sua vez, é o mestre da retórica persuasiva e da súplica. Ele se aproveita ao máximo do fato de ser um bebê recém-nascido e de Apolo já ser um adulto maduro.

Como já disse e julgo válido frisar, o tema da música enquadra o roubo do gado e ela é o meio pelo qual a reconciliação acontece. A tartaruga será usada como selo para a realização do pacto entre os dois deuses. Nesse sentido, não é inócuo lembrar que lira e gado são elementos também encontrados na cena de iniciação de Arquíloco.<sup>26</sup> Hermes devolve o gado e dá a lira a Apolo, que, por sua vez, dá uma parte da arte da adivinhação para Hermes. Este se torna então o deus do comércio, além de já ser o deus do roubo. Apolo já é o companheiro das Musas e está associado à dança e ao som dos aulos, mas a música da lira de Hermes é nova para ele, pois está ligada aos banquetes e aos temas eróticos. Essa é a música da canção lírica individual, segundo a interpretação de RICHARDSON (2010, p. 22). As artes de Apolo e de Hermes não estão completamente separadas, já que a profecia pode dizer coisas verdadeiras, mas também pode enganar os homens, como as Musas na *Teogonia* (26-28), de Hesíodo. Não há a instituição de um culto nesse hino, mas Hermes é apresentado como fundador do culto dos 'Doze Deuses',

---

<sup>26</sup> Sobre isso, ver, por exemplo, JAILLARD, 2007, p. 213 e 216.

que acontecia em Olímpia. Além disso, Hermes é um inventor: lira, sapatos especiais que escondem suas pegadas, arte de acender fogo com gravetos e flauta de Pã. Ele tem engenhosidade técnica.

O período provável de composição é a segunda metade do século VI a. C. Uma informação que reforça a possibilidade dessa datação é o fato de a siringe ser um atributo de Hermes nas artes visuais desde 580/570 até 500 a. C., quando esse instrumento começa a ser associado a Pã. É possível que esse hino tenha sido apresentado pela primeira vez em Olímpia, por onde passa o rio Alfeu e onde havia o culto aos Doze Deuses.<sup>27</sup>

Antes de concluir este texto, quero propor uma rápida reflexão sobre o deus Hermes e sua relação com a música, tomando por base a análise desenvolvida por IOLI (2018, p. 33-37). Hermes é o deus do engano, ele é ladrão e senhor dos sonhos, é uma divindade noturna e guia as almas dos mortos até o Hades. Ele é versátil, *polytropos*, como Odisseu, e desempenha o papel de mediador entre opostos: luz e escuridão, vida e morte, vigília e sono.<sup>28</sup> Além disso, ele é definido como um deus de ‘mente sutil’. Porém, seu primeiro ‘grande feito’ é a invenção lira, não uma ‘malandragem’. Relacionada com esse fato está a chave de compreensão do Hino como um todo: Hermes é o deus da palavra que se exprime não só no discurso fraudulento, mas sobretudo na poesia. A ira de Apolo será aplacada através dela, especificamente com o segundo canto de Hermes. Como diz IOLI (2018, p. 34): “Inversão, ambiguidade, duplicidade são as características da realidade na qual Hermes opera”. É preciso observar, contudo, que ele engana e mente, mas não recebe nenhuma condenação moral, sobretudo de seu pai. Ele é diferente de Apolo, pois este diz sempre a verdade, enquanto Hermes sempre engana com truques e “palavras sedutoras” (versos 317-318). Um é incapaz de mentir. O outro mente despidoradamente. Mais uma vez segundo IOLI (2018, p. 34), “a mentira voluntária do deus, as suas omissões fraudulentas recebem um tratamento particularmente tolerante no panteão grego”. Contudo, embora não possamos fazer um julgamento moralista sobre o comportamento enganoso de Hermes, fica patente que seu canto e seu discurso são marcados pela fraude e pela ambiguidade. Em certa medida, essas características, não necessariamente negativas, também podem ser atribuídas à figura do poeta-músico, de

---

<sup>27</sup> Cf. RICHARDSON, 2010, 24-25 e VERGADOS, 2013, p. 130-147.

<sup>28</sup> Interessante notar também que CLAY (2006, p. 98-99) defende que Hermes encarna o princípio do movimento e é o deus que cruza fronteiras sem apagá-las.

certa maneira representada pela personagem divina no hino dedicado a ele, e a suas canções.

Por fim e à guisa de conclusão, gostaria de apresentar uma breve análise do hino em homenagem ao filho de Hermes, o deus Pã. No *Hino* 19, dedicado a esse deus, ficamos sabendo que ele ama o ‘rumor’: ele é *philokrotos* (v. 2). Ele vagueia com as Ninfas, que amam a dança (v. 3) e cantam com ele (v. 19). Ele toca a siringe e canta melhor do que um pássaro (vv. 15-18). Ele comanda a dança (vv. 22 ss.) e canta uma canção sobre Hermes, seu pai, e os deuses se alegram com ele, mas principalmente Dioniso. (vv. 45 ss.). Porém, Pã é monstruoso, meio humano, meio cabra (vv. 36-37).<sup>29</sup> Desse modo, Pã representa tudo que o músico é, ou seja, ele é um ser híbrido, mescla de humano e de animal; é alguém que vive em lugares ermos: montanhas e vales, como o pastor Hesíodo e como o deus Dioniso; ele alegra a todos com sua música e sua dança. Em resumo, ele pode até ser feio, mas faz coisas admiráveis, como o deus Hefesto.

## APÊNDICE

Na minha interpretação, os deuses gregos não podem fazer exatamente tudo que eles querem. Vemos isso no episódio da *Ilíada* (15, 187-211) em que Posídon reclama sobre a atuação de Zeus, ao impedir os deuses de interferir na guerra. Na *Teogonia*, de Hesíodo, Zeus se torna o soberano, mas só com a ajuda de outros deuses. E ele só fica no poder, porque há uma divisão de atribuições. Nesse contexto, Hécate e Estige têm papéis importantes no Panteão grego, de acordo com Hesíodo. Além disso, na Tragédia, nós temos alguns exemplos interessantes que dizem respeito a essa questão da autonomia da vontade divina. Nos casos de Atena, no *Ájax*, de Sófocles; de Afrodite, no *Hipólito*, de Eurípides; e de Dioniso, nas *Bacantes*, vemos os deuses agindo de maneira ‘cruel’, pelo menos aos olhos de humanos cristãos, como nós. Bem, na minha opinião, esses deuses agem como agem, porque os humanos cometeram erros e precisam ser punidos. Os deuses não fazem o que fazem simplesmente porque querem, mas porque a justiça divina precisa ser posta em prática. Então os deuses não fazem o que desejam, mas o que precisam fazer, de acordo com suas naturezas divinas. Não vou entrar em detalhes, mas no *Timeu*, de

---

<sup>29</sup> Sobre Pã e sua musicalidade, ver LEVEN, 2020, p. 49-59.

Platão, os deuses olímpicos também parecem ser caracterizados como subordinados a ordenamentos maiores do que eles e o próprio Demiurgo tem um poder limitado.<sup>30</sup>

Mas o que é apresentado no *Hino Homérico a Hermes* é a relação entre Hermes e Apolo. Talvez possamos até aceitar que os deuses podem fazer o que querem, quando se relacionam com seres humanos, como é o caso de Zeus, por exemplo, em suas relações amorosas. Mas no Hino em questão, a relação se dá entre dois deuses e aí um deus não poderia fazer o que queria.

Outra coisa que acho importante nessa discussão é o fato de que Hermes é caracterizado de modo negativo, sim, sendo chamado de ‘ladrão’, ‘embusteiro’ e coisa que o valha. E esse tipo de caracterização teria algum efeito sobre o público ouvinte. Há uma certa comicidade no poema e isso mostra que os gregos antigos não viam os seus deuses sempre de modo reverente.

Todas essas questões, entretanto, precisam ser tratadas com maior profundidade, algo que pretendo fazer em outras oportunidades.

---

<sup>30</sup> Cf. 30a-c, 32b, 37d, 38c, 42e, 53c, 65c, 71d, 89d. Em 69b-c é mencionada a criação dos deuses pelo Demiurgo. Sobre isso ver também o artigo de Brisson, 2016.

# 2

## DIÁDOCOS EM CAÇA AO LEÃO: OS CASOS DE CRÁTERO E LISÍMACO

Prof. Doutorando Thiago do Amaral Biazotto<sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Luiz Marques

### INTRODUÇÃO

Em contextualização sumária, embora consonante com os limites deste estudo, é importante destacar, desde logo, que o último quartil do século IV e os primeiros decênios do século III a.C. assistiram a mudanças axiais no âmbito da chamada arte grega. A expedição macedônica, capitaneada por Alexandre Magno (356 – 323 a.C.), promoveu contato mais contíguo dos helenos com os impérios asiáticos e suas respectivas figurações. Ademais, o butim estrangeiro, particularmente persa, impulsionou sobremodo as comissões artísticas, colocando nomes como os de Lísipo, Leocares, Apeles e Praxíteles sob as luzes da ribalta (PALAGIA, 2015, p. 306-7). Por fim, assiste-se à passagem de *corpus* visual que tinha por finalidade a exaltação dos ideais da *pólis*, a celebração coletiva de eventos extraordinários e o culto cívico às divindades a uma produção mais secular, voltada ao âmbito doméstico e à memoração de proezas individuais (VIRGILIO, 1998, p. 123). Nesse contexto, não pode ser minorada a ação dos diádocos e suas comissões, consumadas amiúde com vistas à sua consolidação como lídimos sucessores de Alexandre (WHEATLEY & DUNN, 2021).

Para este capítulo, esse conjunto de preocupações será levado em conta de forma a analisar um tema em específico: as caçadas ao leão, objeto de pronunciado acento

---

<sup>1</sup>Graduado, mestre e doutorando em História, sempre pela Universidade Estadual de Campinas. A tese, de título “Temporada de caça: recepções e adaptações de cenas de caça ao leão no repertório helenístico (séculos IV e III a.C.)”, é orientada pelo Prof. Dr. Luiz Marques e financiada pelo CNPq (141445/2019-0). E-mail: thiago\_a\_b@yahoo.com.br

oriental, levadas a termo por Alexandre e os diádocos, enfocando dois personagens, quais sejam, Crátero (c. 370 – 320 a.C.) e Lisímaco (c. 360 – 281 a.C.).

## 1 O CASO DE CRÁTERO

Dentre todos os diádocos, Crátero talvez seja aquele cujas relações com Alexandre, circunscritas ao âmbito cinegético, foram preservadas em fontes de maior fôlego e, ademais, de tipologias documentais mais distintas. Tomando a tradição textual como ponto de partida, o *locus classicus* é a seguinte passagem de Plutarco (*Vida de Alexandre*, 40.3-4):

[Alexandre], de fato, se desgastava de forma mais estrênuo nas campanhas e nas caçadas, angustiando-se e arriscando-se. Chegou ao ponto de um embaixador lacedemônio, que estava ao seu lado enquanto ele abatia um enorme leão, dizer-lhe: “Valentemente, decerto, Alexandre, disputaste o reino com o leão!” Crátero consagrou essa cena de caça em Delfos, com estátuas em bronze do leão, dos cães, do rei combatendo o leão, e dele mesmo, [Crátero], acudindo em socorro do rei; algumas [dessas estátuas foram] esculpidas por Lísipo, outras por Leocares<sup>2</sup>

Afora o biógrafo beócio, Plínio (*História Natural*, 34.64) cita o grupo, em passagem sucinta: “Lísipo é notável por ter esculpido a flautista embriagada (...) fez, da mesma forma, a caçada de Alexandre, a qual está consagrada em Delfos” (*nobilitatur Lysippus et temulenta tibicina [...] Idem fecit Alexandri venationem, quae Delphis sacrata est*). Como lembra Voutiras (1984, pp. 57-8), é normal que a descrição de Plutarco, sacerdote em Delfos e que descreveu a obra *de visu*, seja mais completa do que a de Plínio, embora seja também sintomático que o autor latino não mencione a atuação de Leocares.

Arqueologia e epigrafia fornecem outras ferramentas fundamentais. No século XIX, acadêmicos da *École française d'Athènes* descobriram nicho escultórico de dimensões colossais (15,27 m de comprimento, 6,35 m de profundidade e 4 m de altura) situado entre o Templo de Apolo e o teatro, em Delfos. Em uma das paredes, havia inscrição dedicatória, dotada de alguma poesia, que se relaciona intimamente com a doação de Crátero:

<sup>2</sup>(...)ἐπέτεινεν οὖν ἔτι μᾶλλον αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν ταῖς στρατείαις καὶ τοῖς κυνηγεσίαις, κακοπαθῶν καὶ παραβαλλόμενος, ὥστε καὶ Λάκωνα πρεσβευτὴν παραγενόμενον αὐτῷ λέοντα καταβάλλοντι μέγαν εἰπεῖν: ‘καλῶς γε, Ἀλέξανδρε, πρὸς τὸν λέοντα ἠγώνισαι περὶ τῆς βασιλείας.’ τοῦτο τὸ κυνήγιον Κρατερὸς εἰς Δελφοῦς ἀνέθηκεν, εἰκόνας χαλκᾶς ποιησάμενος τοῦ λέοντος καὶ τῶν κυνῶν καὶ τοῦ βασιλέως τῷ λέοντι συνεστώτος καὶ αὐτοῦ προσβοηθοῦντος, ὧν τὰ μὲν Λύσιππος ἔπλασε, τὰ δὲ Λεωχάρης. Salvo quando houver indicação contrária, todas as traduções deste estudo são de responsabilidade de seu autor. Ver Briant (1993) para situar esse excerto de Plutarco no conjunto de relatos literários sobre as venatórias leoninas de Alexandre.

O filho de Alexandre, Crátero, dedicou isto (a Apolo),  
 Um homem exaltado, honrado e afamado.  
 Entregou (contudo), seu filho Crátero, a quem ele gerou no palácio e deixou  
 quando criança  
 Cumprindo com todas as promessas de seu pai,  
 Para lhe trazer glória, doce e eterna, ó estrangeiro,  
 Como caçador daquele leão devorador de touros.  
 Pois quando uma vez ele seguiu Alexandre  
 E destruiu tudo com ele  
 Com aquele aclamado rei da Ásia, ele o feriu com ele e o matou  
 Quando ele caiu em suas mãos na terra dos pastores sírios<sup>3</sup>

Desde logo, cabe citar que o pai de Crátero era Alexandre de Oréstis, e não Alexandre Magno, como o genitivo Ἀλεξάνδρου pode indicar em leitura apressada. Em geral, os documentos literários apresentam Crátero com dois atributos fulcrais: um dos mais estimados gerais que participavam do convívio de Alexandre e um campeão dos costumes macedônios, de tal forma que, na historiografia contemporânea, encontram-se amiúde epítetos como “nacionalista”, “patriota” e mesmo “conservador” associados ao veterano<sup>4</sup>.

Com efeito, Plutarco, ao narrar os esponsais de Alexandre e Roxane e tudo o que eles representaram para os laços entre greco-macedônios e asiáticos, lembra que Crátero se opôs à política de casamentos mistos promovida pelo basileu, observador que era dos costumes pátrios (πατρίους ἐμμένοντα). No mesmo passo, o biógrafo assevera que Alexandre tinha Crátero como autêntico amigo do rei (Κρατερὸν φιλοβασιλέα) - no sentido de apego às tradições inerentes ao cargo e não a seu ocupante -, motivo pelo qual o honrava (ἐτίμα) com frequência (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, 47.5). Na mesma linha, autores como Diodoro Sículo (17.114.1-2), Quinto Cúrcio (6.8.2) e Arriano (*Anábase*, 7.12.3) - além do próprio Plutarco, alhures (*Vida de Eumenes*. 6.3, 7.2-3; *Vida de Demétrio*. 14.2) -, destacam o apego de Alexandre a Crátero, os valores “tradicionais” de veterano e, sobretudo, o afeto entre ele e o grosso da soldadesca macedônia, mesmo depois da morte do conquistador.

<sup>3</sup>Υἱὸς Ἀλεξάνδρου Κράτερος τάδε τῶπόλλων[ι]/ ἠῤῥατο τιμᾶεις καὶ πολύδοξος ἀνὴρ/σᾶσε, δ' ὄν ἐμ μεγάροις ἔτεκνώσατο καὶ λίπε παῖδα/ πᾶσαν ὑποσχέσιαν πατρὶ τελῶν Κράτερος/ ὄφρα οἱ αἰδιὸν τε καὶ ἀρπαλέον κλέος ἄγρα/ῶ ξένε, ταυροφόνου τοῦδε λέοντος ἔχοι/ὄμ ποτε, Ἀ[λεξάν]δρωι τότε ὄθ' εἵπετο καὶ συνεπόρθει/τῶι πολυαιν[ήτῳ] τῶιδε Ἀσίας βασιλεῖ/ ῶδε συνεξαλάπαξε, καὶ εἰς χέρας ἀντίασαντα/ἔκτανεν οἰονόμων ἐν περάτεσσι Σύρων. Tradução a partir de Stewart (1993, p. 409). Para breve histórico da descoberta do epigrama, coetâneo a seu achado, ver Homolle (1897).

<sup>4</sup>Bosworth (1988, p. 134; 157; 175 e 175 nota 5) foi um dos que mais explorou esse filão. Lane Fox (p. 1986, p. 325; 429 e 474) pôs em relevo a lealdade canina (*doggedly*) de Crátero aos costumes macedônios. Na mesma direção, ver Cartledge (2007, p. 89). Sobre um possível busto de Crátero, uma herma de mármore escavada na Vila dos Papiros, em Herculano, e hoje em Nápoles (inv. n.º 6151), ver Smith (1988, p. 65). A atribuição, contudo, é muito controversa, a ponto de o próprio Smith usar aspas para se referir ao artefato.

Edward Anson (2012) ajuda a retomar as balizas fundamentais da *vita Crateri*. Nascido por volta de 370 a.C., Crátero se destacou como general nas campanhas alexandrinas da Ásia, comandando falange e infantaria da ala esquerda na Batalha de Isso (333 a.C.), o que lhe valeu autonomia em incursões na Hircânia – algo raríssimo em vista da personalidade centralizadora de Alexandre. Em Hidaspes (326 a.C.), Crátero teve participação decisiva no embate contra o indiano Poro. Quando dos casamentos coletivos em Susa, desposou Amastris, filha de Oxiatres, irmão de Dario III, mesmo contrário aos matrimônios entre macedônios e asiáticas propostos pelo basileu.

Ainda em solo indiano, Crátero, junto a Poliperconte, foi indicado pelo conquistador para liderar os mais de 10 mil soldados dispensados. O veterano estava na Cilícia, em 323 a.C., quando soube da morte de Alexandre. No ano seguinte, ajudou Antípatro na Guerra Lamiaca, já em solo grego, o que lhe valeu casamento com Fila, filha do general, provendo aliança política de primeira grandeza. Crátero e Fila seriam pais do jovem que herdou o nome do veterano e foi também responsável por concluir a doação do grupo escultórico de Delfos. Crátero morreu em 320 a.C., em batalha contra Eumenes, em algum lugar próximo ao Helesponto. Com relação à encomenda de Crátero, Anson lembra que a Suda, enciclopédia bizantina do século X, afirma que o general usava os mesmos trajes que Alexandre, à exceção do diadema, além de ratificar que o grupo escultórico, em conjunto com o epigrama, objetivava apresentar as relações entre Crátero e Alexandre da maneira mais favorável possível.

Paul Perdrizet (1898), arqueólogo francês, foi um dos primeiros a comentar a inscrição de Delfos, estipulando sua datação, por critérios paleográficos, em c. 300 a.C, com a morte de Crátero Filho tendo ocorrido entre 270 e 265 a.C. Ademais, ao afirmar que a caçada de Alexandre e do veterano ocorreu na Síria (ἐν Σύρων), o epigrama cometeria deslize geográfico, uma vez que cinegética teria tido lugar na Assíria. Em estudo publicado no ano seguinte, Perdrizet (1899) concluiu, ao ratificar a datação já proposta, que nem Lísipo, e tampouco Leocares, poderiam ter assistido à inauguração do grupo, e que, por óbvio, nem os escultores nem seu comitente teriam interesse em figurar Alexandre rendido, à mercê do leão.

Stavros Paspalas (2000) dedicou todo um capítulo à inscrição de Crátero Filho. O historiador alerta para o uso da expressão *taurophonos leon*, única ocorrência dos termos em conjunto no universo do léxico grego. Paspalas argumenta que o adjetivo “devorador de touros” caía bem à caracterização da ferocidade leonina, além de fazer

menção a toda tradição iconográfica grega do tema. Mais importante, porém, seria o eco à figuração do embate entre leão e touro presente na arte aquemênida, em particular na escadaria de Apadana, em Persépolis. Assim, Crátero poderia fazer uso do conhecimento prévio que a audiência de Delfos possuía da imagem do leão *taurophonos*, em âmbito grego e persa, para afirmar-se, a um só tempo, como partícipe de conquista da Ásia e lídimo sucessor de Alexandre.

Martin Seyer (2006, p. 184-6) levou a efeito análise global da doação de Crátero, a partir da trajetória percorrida pelo general na caserna macedônia. Amiúde bafejado por Alexandre, além de responsável pela condução dos veteranos, Crátero também teve a responsabilidade de assumir a regência da Macedônia, Tessália e Trácia, no lugar de Antípatro (ARRIANO, *Anábase*, 7.12.4). Ocorre que, quando da morte do conquistador, Crátero estava na Cilícia, de modo que se viu alijado dos debates na Babilônia a respeito dos rumos do Império. Personagem de primeiro escalão quando ao lado de Alexandre, com o basileu morto restou a Crátero permanecer à sombra de figuras algo menores, como Pérdicas e Eumenes. Esses constrangimentos teriam forçado o general a uma postura ainda mais sôfrega de legitimação de seu *status* como legatário de Alexandre, contexto no qual, segundo o austríaco, deve ser inserida a comissão de Delfos.

Seyer (2000, p. 187) prossegue identificando suposta ambiguidade no texto de Plutarco, uma vez que, no encontro com o embaixador espartano, Alexandre domina o leão, ao passo que, na caçada com Crátero, o general teve de acorrer em socorro ao conquistador. Essa aparente ambivalência seria explicável por uma sutileza literária: no primeiro episódio, tratar-se-ia de uma metáfora, segundo a qual a Ásia, metamorfoseada em felino colossal, era subjugada pelo conquistador. Na segunda ocorrência, seria episódio *de facto*, de modo que, ao consagrar a doação em Delfos, “Crátero tentou enfatizar sua reivindicação para governar a Ásia, e com a derrota do leão, ele expôs sua participação decisiva na campanha militar que a isso se prestava como legitimadora” (SEYER, 2000, p. 187).

Contudo, a intenção de Crátero apenas seria exitosa a partir de delicado equilíbrio, no qual grupo escultórico deveria salientar a coragem do general ao resgatar o conquistador sem, sob hipótese alguma, menoscabar a bravura de Alexandre. Conhecedor de primeira hora das esculturas de Delfos, Plutarco teria exprimido essa moderação com o estro caro apenas aos grandes literatos. Ao empregar o verbo

προσβοηθέω como o significado de “acudir em socorro” - ao contrário do usual “salvar” -, Plutarco teria captado com felicidade a conotação desejada por Crátero.

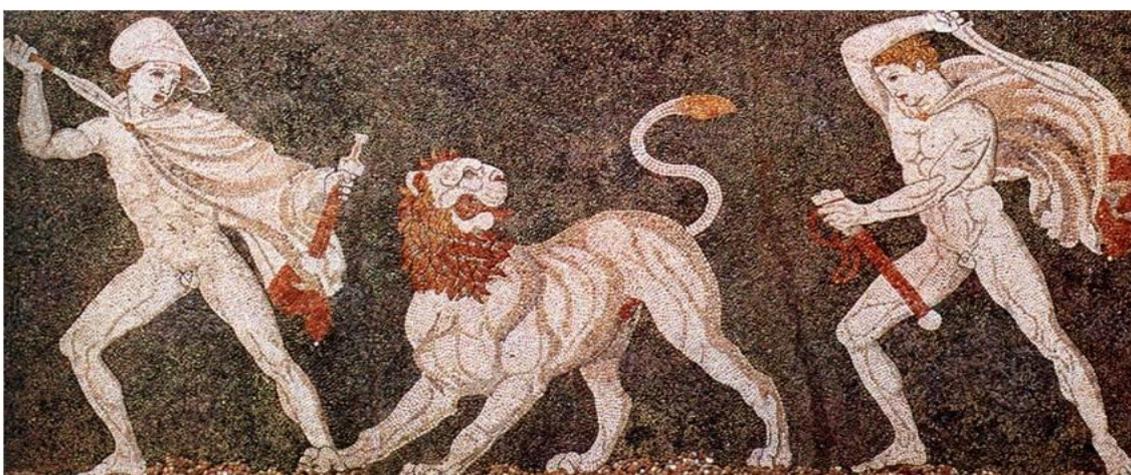
Charlotte Dunn e Pat Wheatley (2012) assinam aquele que talvez seja o último estudo monográfico sobre a doação de Crátero. Após revisarem os dados básicos a respeito da comissão, propõem as seguintes teses: o veterano encomendou o grupo após a morte de Alexandre e, por óbvio, antes sua própria, no ínterim entre 323 e 320 a.C.; a se aceitar a participação de Fila, seu falecimento, em c. 250 a.C., marca o *terminus* incontornável do monumento; de acordo com o instrumental paleográfico, o epigrama assinado por Crátero Filho é estimado entre 300 e 275 a.C. Assim, Dunn e Wheatley concluem que o monumento leonino deve ser datado entre 321-320 a.C., pouco depois da morte de Crátero, seguido pelo epigrama, presumido do início do século III a.C.

Em análise recente, Wallace (2020) levantou pontos relevantes sobre a doação de Crátero. Estabelecendo a data da consumação do *ex-voto* em 322/1 a.C., pouco depois da vitória de Crátero na Guerra Lamiaca, o classicista irlandês propõe que o grupo teria como local original a seção oeste do santuário de Delfos, próximo à escadaria que leva ao teatro, espelhando o também *ex-voto* de Daochos, depositado no Tesouro de Atenas. Com respeito ao epigrama, Wallace faz notar o duplo caráter, grego e oriental, com o qual Alexandre é descrito. Por um lado, o epíteto “muito laureado” (πολυαίνητος) já teria aparecido em descrições homéricas a respeito de Odisseu (*Ilíada*, 10, 673; 10, 554; *Odisseia*, 12, 184). Por outro, a titulação “rei da Ásia” (Ἀσίας βασιλεῖ) não deixava dúvidas do viés oriental atribuído à caça aos leões.

Fica patente como, mesmo adotando o procedimento de recorrer à inscrição de Delfos e à breve passagem de Plínio, a datação exata da doação de Crátero não é consensual. Ainda assim, é crível vislumbrar alguma inclinação à hipótese segundo a qual Lísipo e Leocares trabalharam no grupo escultórico entre os anos de 323 e 321 a.C., restando ao filho de Crátero, talvez, a tarefa de concluir a doação, acrescentando as linhas 3 e 4 a um epigrama já composto por seu pai. Essa possibilidade será de particular valia para as ideias apresentadas na sequência, a respeito das relações entre a comissão do veterano e o Mosaico de Pela. Sabe-se que o conjunto escultórico original comissionado por Crátero não sobreviveu. Contudo, neste texto será argumentando que o painel descoberto na capital macedônia ecoa as esculturas originalmente encomendadas pelo diádoco.

## 2 MOSAICO DE PELA E O EX-VOTO DE CRÁTERO

Em 1957, Charalampos Makaronas foi responsável por escavar o chamado Mosaico de Pela (MAKARONAS, 1966) (**Figura 1**). Seu local de descoberta é a chamada Casa de Dioniso, gigantesca mansão com 3.160 m<sup>2</sup>, ocupante de quase todo o quarteirão em que se instalava. Há resquícios de escadas no edifício, o que pode indicar a presença de dois ou mais andares, sendo o primeiro utilizado como face pública da casa, na definição de Cohen (2010, p. 64). É no primeiro piso que se instalam os mosaicos que interessam a este estudo.



**Figura 1:** Mosaico de Pela, oriundo da Casa de Dioniso, com caça ao leão de Alexandre e Crátero, mosaico de seixos, 4,90 m x 3,20 m, originalmente com moldura floral não translada, c. 320 – 300 a.C. Pela, Museu de Pela. Descoberto em 1957. Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lion\\_hunt\\_mosaic\\_from\\_Pella.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lion_hunt_mosaic_from_Pella.jpg). Acesso: 16/08/2022.

O painel que nomeia a residência é um mosaico de tipo *andron*, com 2,72 x 2,69 m, no qual Dioniso, portando o tirso de praxe, monta uma pantera. Próximo ao painel do deus, mosaico de dimensões mais modestas figura o ataque de um grifo ao veado. O embate entre os centauros é o tema de outro pequeno artefato, que serve como aperitivo para o painel da caça ao leão, que, por sua imponência figurativa e volume avantajado, atua como metonímia dos demais, assumindo o nome da capital macedônia: Mosaico de Pela. Trata-se não somente da obra com dimensões mais fartas da Casa de Dioniso – 4,90 m x 3,20 m, originalmente com uma moldura floral não translada ao Museu de Pela – mas também daquela que se localiza no ponto mais nobre da mansão. Montado com seixos e contornos de terracota, o mosaico tem a beleza conectada à sua

simplicidade: dois caçadores e um leão são componentes satisfatórios para retratar fulgurante cinegética<sup>5</sup>.

À partida, é notável como, da cintura para baixo, ambos os caçadores possuem postura quase idêntica, com uma perna firmada ao solo e a outra em movimento. Contudo, o gesto, atributos e compleição das duas figuras se diferem em outros pontos. O caçador à esquerda tensiona seu braço direito até a altura do pescoço, portando a lança que deverá abater o leão. O braço esquerdo é menos visível, quase todo coberto pela clâmide, mas é possível notar que ele empunha a espada – ainda embargada, contudo. A figura parece usar a canhota para medir a distância que a aparta do felino, ao mesmo tempo em que prepara o arremesso derradeiro. O acessório que porta à cabeça, *kausia* ou pétaso, é o único atributo a diferenciá-lo de seu companheiro de venatória. O caçador à direita empunha a bainha com a mão esquerda, mas ela está vazia – a espada, à direita, se encontra com a clâmide esvoaçante às costas, preparando a investida. No máximo de sua tensão muscular, demonstrada pelo tórax e braço esquerdo, o segundo caçador aparenta acudir à cinegética de forma aflita, como se viesse em disparada.

Das três figuras do Mosaico de Pela, a do leão é a de maior dificuldade. A fera parece projetar seu corpo para trás, intenção demonstrada pelas patas dianteiras recuadas e as traseiras em elevado grau de tensão, como se o felino se visse acossado pela lança. No último instante, porém, o animal parece se dar conta de que seu algoz é outro, que o ataca pela retaguarda. Resta à fera apenas realizar movimento estrênuo, buscando a derradeira encarada em seu carrasco.

Neste capítulo, a proposta de identificação dos personagens é a seguinte: Alexandre à esquerda e Crátero, acudindo em socorro, à direita. Naturalmente, outras tantas já foram aventadas. Photios Petsas (1978, p. 95-6), por exemplo, defende atribuição exatamente contrária àquela aqui defendida, ou seja, Crátero estaria à esquerda e Alexandre à direita. Já Moreno (2001, p. 13) identifica o conquistador com a

---

<sup>5</sup>A fortuna crítica em torno do Mosaico de Pela é, por assim dizer, inesgotável. Alguns dos títulos mais evocativos, e que embasam a análise aqui proposta, são: Picard (1963); Makaronas (1966); Robertson (1965; 1967 e 1982); Havelock (1971, p. 242-5); Andronikos *et alli* (1980, p. 220); Anderson (1985, p. 79); Pollitt (1986, p. 213-5); Briant (1991, p. 216-7; 224); Tripodi (1991, p. 159-60); Burn (2004, p. 44-5; 49); Hardiman (2010, p. 518); Franks (2012, p. 62-4). Acima de tudo, ver: Cohen (2010, p. 63-80), Stewart (1993, p. 270-4; 2003, p. 38, 45; 2014, p. 197-201) e, a meu ver a mais fina comentadora do painel, Palagia (2000, p. 184-6; 2011, p. 409; 2018, p. 150) e, em conjunto com Borza, (2007, p. 97).

figura do caçador com o pétaso, mas considera que quem o acompanha é Heféstion. O mesmo vale para Pappalardo (2010, p. 99).

O acessório usado pelo caçador à esquerda é ponto de partida importante. Embora com uma ou outra exceção, casos de Makaronas, descobridor do mosaico (1966) ou Palagia (2000, p. 183) - que, fique registrado, se retratou em análises futuras - *hall* inesgotável de autores destaca o pétaso como acessório envergado pelo personagem<sup>6</sup>.

Amarrado ao queixo e de uso tradicional na Macedônia, o dicionário Liddell/Scott (1996, p. 1396-7) fornece as duas conotações mais comuns para o pétaso: chapéu de feltro com abas largas (*broad-brimmed felt hat*) e chapéu em forma de folha não desabrochada (*broad umbellated leaf*). Tão importante quanto essas definições é o fato de que o pétaso era atributo contumaz de Hermes, e, sendo a divindade associada às funções de núncio, protetor dos viajantes e mensageiro dos deuses, não tardou para que o chapéu fosse usado pelos helenos como acessório para viagens, particularmente caro às incursões no estrangeiro.

De fato, o pétaso teve seu uso bastante capilarizado – com o perdão do trocadilho – ao longo do período helenístico. Exemplo interessante vem do segundo livro de Macabeus, “esse produto do ambiente multicultural da Alexandria do século I antes de nossa era”, como define Jacyntho Brandão (2014, p. 70-1). O narrador, Jasão, relata o processo de “culminância do helenismo e avanço dos costumes estrangeiros” levado a termo por Antíoco Epífanes (r. 175-164 a.C.) na região de Jerusalém, segundo o qual o monarca selêucida:

Foi, pois, com satisfação que construiu o ginásio justamente abaixo da acrópole [de Jerusalém] e, obrigando aos mais nobres entre os moços, conduziu-os ao uso do pétaso. Verificou-se, desse modo, uma espécie de culminância do helenismo e um avanço de costumes estrangeiros (...) <sup>7</sup>

Nota-se como, para o autor de Macabeus, o pétaso está no mesmo patamar do ginásio como ponta de lança para o avanço dos costumes grego por Jerusalém.

---

<sup>6</sup>Dentre muitos outros, ver Kingsley (1991, p. 60-1); Prestianni Giallombardo (1991, p. 274); Saatsoglou-Paliadeli (1993, p. 129). Sem fornecer maiores argumentos, estudiosos diversos já aventaram a mesma identificação proposta neste estudo. Ver: Lane Fox (1986, p. 40); Cartledge (2007, p. 236) e, também, Calcani (1989, p. 76), Guiliano (2006, p. 375) e Pellino (2009, p. 114-5).

<sup>7</sup>II Macabeus 4: 12-13. Tradução da Bíblia de Jerusalém, com alterações de Brandão.

O uso do pétaso não passou ao largo de Alexandre em seus devaneios de igualar as proezas divinas. De acordo com o fragmento de Éfipo de Olinto, preservado em Ateneu, o conquistador fazia uso do acessório ao redor de sua cabeça (τὸν πέτασον ἐπὶ τῇ κεφαλῇ) em reuniões fechadas com seus amigos. Não satisfeito com esse apanágio de Hermes, também se paramentava das sandálias e do caduceu, além da clava e da pele de leão, como Hércules (καὶ λεοντῆν καὶ ῥόπαλον ὥσπερ ὁ Ἡρακλῆς) (ATENEU, *Banquete dos eruditos*, 12.537f).

Diante dessas evidências, não parece ser equivocado identificar Alexandre como o caçador à direita do Mosaico de Pela. Para além de seu uso por Alexandre, alguns atributos do pétaso ajudam a reforçar a identificação. Sendo peça de uso frequente entre os monarcas da Macedônia, conforme demonstra extensa cunhagem (Moreno, 2012), é bastante tentadora a hipótese de que para Crátero - na dupla qualidade de observador das tradições macedônias e comitente do grupo escultórico do qual deriva o painel - bastaria o pétaso para qualificar Alexandre como seu companheiro de caça.

O uso de insígnias amiúde conectadas à extravagância dos reis da Ásia<sup>8</sup>, como o diadema e os trajes aquemênidas, decerto seria ofensivo ao conservador Crátero, mas acessório de grande costume no mundo grego, ainda mais associado a uma divindade olímpica, não haveria de causar arrepio tanto ao veterano quanto ao potencial público de Delfos – e também da Casa de Dioniso. Ademais, o pétaso poderia indiciar, por si só, a realização de caçada no estrangeiro, como marcador do viajante que consuma a venatória em terras distantes.

Outro detalhe, algo discreto, do Mosaico de Pela parece ratificar todo o cuidado que Crátero, e os escultores da doação original, haveriam de conservar para com a memória de Alexandre. De fato, o único indício do perigo iminente é a pata do leão, que se sobrepõe ao pé esquerdo do personagem identificado como Alexandre. Em meio a tantos outros elementos visuais eloquentes – a potência muscular de ambos os caçadores, a pujança leonina e as clâmides que esvoaçam pela composição, para se ater aos mais básicos – é certo que esse sóbrio pormenor cumpria o pesado encargo de ser marcador do risco pelo qual passava Alexandre, sem, de nenhum modo, aviltar sua postura frente à coragem do veterano.

---

<sup>8</sup>Emprego a expressão πολυτέλειαν τῶν Ἀσιανῶν βασιλέων, usada por Diodoro Sículo (17.77.4)

Com respeito à identificação de Crátero com o caçador à direta, sua postura corporal e visual se encaixa às de alguém que se vê em meio à tarefa de resgatar seu soberano. Capturado entre o sobressalto e a resolução, a figura do diádoco se mostra mais do que apta a executar o leão que põe a vida de Alexandre em risco. Crátero, de resto, parecer antever o único momento em que o conquistador poderia ficar à mercê do animal: após o lançamento da lança, mas antes do desembargar da espada. Sempre zeloso, o general se antecipa ao bote fatal. A musculatura mais tensa de Crátero - caracterizada pelo delineado bastante definido de sua compleição no mosaico, em especial quando em contraste com a de Alexandre - robustece esta identificação. De resto, a postura corporal leonina – de torcer o pescoço em direção a seu algoz – é outro dos elementos em favor da proposta. Com efeito, o torso corpóreo do animal aponta para Crátero como o caçador que está a ponto de desferir o golpe de misericórdia, em figuração em toda consonante com as descrições de Plínio, Plutarco e mesmo do epigrama de Delfos.

### 3 O CASO DE LISÍMACO

Conforme demonstrado no item pregresso, as relações venatórias entre Alexandre e Crátero tinham a camaradagem, militar e masculina, como linha mestra. Para o caso ora em exame, o conquistador e Lisímaco foram unidos, de acordo com Quinto Cúrcio, por outra chave típica da tradição clássica: a agonística. Veja-se a longa passagem do historiador latino, cujo palco é um distrito chamado Bazaira, próximo à atual Samarcanda, cidade uzbeque:

Não existe maior indicação da opulência dos bárbaros naquela região que suas manadas de nobres bestas selvagens, encerradas em grandes bosques e parques. Com esse fim, eles escolhem florestas espaçosas e atrativas por seus mananciais perenes; cercam as matas com muralhas, e têm torres que acomodam os caçadores. Por quatro gerações, a floresta foi conhecida por ter permanecido intocada, quando Alexandre, lá ingressando com todo seu exército, ordenou um ataque às feras em todas as frentes. Entre elas havia um leão de porte invulgar, que precipitou para atracar o próprio Alexandre. Lisímaco - que mais tarde chegou a ser rei -, estando ao lado de Alexandre, começou a enfrentar a fera com seu venábulo; mas o rei o repeliu, ordenando-o que se retirasse, advertindo que, tanto quanto Lisímaco, ele era capaz de matar sozinho o leão. De fato, Lisímaco, enquanto estavam caçando na Síria<sup>9</sup>, abateu sozinho um leão de porte memorável, mas teve seu ombro esquerdo destroçado até o osso, e, portanto, colocou sua vida em risco. O rei, provocando-o por conta dessa mesma experiência, agiu de forma mais

---

<sup>9</sup>Ou, mais provavelmente, Assíria, erro comum nas fontes greco-latinas.

vigorosa do que falou: ele não somente encontrou a fera, mas também a matou com um único golpe (8.1.11-16)<sup>10</sup>

A despeito de seus contornos fantásticos, o evento parece ter tido valor venal já Antiguidade. Autores diversos como Sêneca (*Sobre a ira*, 3.17.2; *Sobre a clemência*, 1.15), Plínio (*História natural*, 8.16.21) e Justino (*Epítome da História de Pompeu Trogo*, 15.3) ratificaram, *grosso modo*, as aventuras de Alexandre, Lisímaco e os leões<sup>11</sup>. Lisímaco, vale lembrar, tornou-se rei após a morte de Alexandre, e, conforme o próprio Cúrcio (10.10.4), durante a divisão dos espólios do Império restou-lhe as regiões da Trácia e do Ponto, onde governou de sua autoproclamação, em 306 a.C., até sua morte, em 281 a.C. É também notável algum ranço de alteridade no relato de Cúrcio, sobretudo ao enfatizar a opulência dos bárbaros ao ter e manter *paradeisoi* equipados com torres das quais, supõe-se, poderiam disparar setas à vontade, engajados na cinegética sem se exporem a seus perigos inerentes.

Dois pontos fulcrais vêm na sequência. O primeiro diz respeito à proficiência de Alexandre em se adaptar às cinegéticas orientais. Com efeito, o conquistador não somente se mostra confortável caçando no parque asiático como persegue o leão, animal de existência dúbia, para dizer o menos, na Macedônia<sup>12</sup>. Outro ponto de honra nas venatórias asiáticas era a primazia do monarca nos ataques. Aqui, vemos como Alexandre mostrou obediência rígida a esse protocolo, impedindo que Lisímaco se aproximasse da presa. Esse raciocínio leva àquele que é o aspecto mais fascinante do episódio: o leão como metáfora.

De fato, é a própria fera quem lança o repto, ao avançar sobre Alexandre antes de todos os outros inúmeros caçadores potencialmente presentes no *paradeisos*. O animal aparenta reconhecer no basileu a majestade que havia logrado sobrepujar Dario III. Ao atacar Alexandre, o leão aparenta o desejo de lavar, com o sangue do

---

<sup>10</sup>*Barbarae opulentiae in illis locis haud ulla sunt maiora indicia, quam magnis nemoribus saltibusque nobilium ferarum greges clusi. Spatiosas ad hoc eligunt silvas, crebris perennium aquarum fontibus amoenas: muris nemora cinguntur turresque habent venantium receptacula. Quattuor continuis aetatibus intactum saltum fuisse constabat, quem Alexander cum toto exercitu ingressus agitari undique feras iussit. Inter quas cum leo magnitudinis rarae ipsum regem invasurus incurreret, forte Lysimachus, qui postea regnavit, proximus Alexandro, venabulum obicere ferae coeperat. Quo rex repulso et abire iusso adiecit tam a semet uno quam a Lysimacho leonem interfici posse. Lysimachus enim quondam, cum venaretur in Syria, occiderat quidem eximiae magnitudinis feram solus, sed laevo humero ad ossa lacerato ad ultimum periculi pervenerat. Id ipsum exprobrans ei rex fortius, quam locutus est, fecit: nam feram non exceptit modo, sed etiam uno vulnere occidit.*

<sup>11</sup>Comentário de Rolfe no aparato crítico de sua tradução de Quinto Cúrcio, pág. 236.

<sup>12</sup>O debate é bastante espinhoso. Tentei resumir parte dele em Biazotto (2022).

conquistador, a honra dos aquemênidas. Não obstante, o macedônio, doravante investido como rei da Ásia, logra ratificar a coroa, vencendo a fera de um só golpe.

O arco de Lisímaco ajuda a reforçar a metáfora. Não por acaso, ele próprio é o único capaz de se aproximar e, eventualmente, abater uma besta leonina – de onde a prerrogativa para a púrpura que viria a envergar. Claro, Lisímaco sempre será um diádoco à sombra de Alexandre, abaixo do basileu dois degraus, posto que escorraçado no primeiro episódio e pagando com alto preço a proeza no segundo, debitado em cicatrizes indeléveis. Cúrcio poderia igualar, pela vida da metonímia, o parque de Bazaira ao próprio Império Aquemênida. As quatro gerações pelas quais a reserva passou incólume poderiam equivaler aos dois séculos de controle persa sobre a região e, de fato, ambos – *paradeisos* e domínio aquemênida – não puderam resistir à destruição encampada por Alexandre.

Cúrcio volta a remeter ao episódio, para arrematar (8.1.18-19):

Mas os macedônios, ainda que Alexandre tivesse tido sucesso em sua empreitada, não obstante, votaram, segundo o costume nacional, para que o rei não mais caçasse a pé ou, tampouco, o fizesse sem ser acompanhado de oficiais ou amigos. Ele, após ter abatido 4000 feras, banquetou no mesmo parque com todo o exército<sup>13</sup>

O trecho revela aspectos basilares, ao complementar as informações antes oferecidas. Sabemos que, ao conduzir a cinegética, Alexandre o teria feito a pé e solitário, segundo o costume macedônio, doravante revogado em função dos apelos do exército. Ou seja, o conquistador, mais uma vez, se mostra do bom grado inclinado a aceitar práticas da caçada oriental, coletiva e a cavalo. Contrariamente ao defendido por Briant (1991, p. 216), a passagem parece ser mais emblemática do ponto de vista da alteridade – aqui evocada quando do retrato das diferentes modalidades venatórias – do em que caracterizar a venatória como esporte nacional dos macedônios antes de Alexandre.

O viés de alteridade fica mais destacado conforme Cúrcio relata a cifra assombrosa de 4000 bestas abatidas. Trata-se, talvez, de fina ironia diante da fama dos reis assírios de solapar animais em montantes assemelhados, como é o caso das caçadas

---

<sup>13</sup>*Ceterum Macedones, quamquam prospero eventu defunctus erat Alexander, tamen scivere gentis suae more, ne aut pedes venaretur aut sine delectis principum atque amicorum. Ille IIII milibus ferarum deiectis in eodem saltu cum toto exercitu epulatus est.*

de Assurnasirpal II. Em todo caso, e ao contrário dos reis da Ásia, Alexandre ainda se mostrava frugal para compartilhar o banquete com os membros das fileiras macedônias.

Ainda lastreado nas fontes literárias, mas a elas adicionando o suporte material, é possível dar sequência à investigação da carreira cinegética de Lisímaco. Após tornar-se rei, Lisímaco, ostentava profundas cicatrizes, em suas coxas e ombros, provocadas pelas garras leoninas (ὤτειλὰς βαθείας ὀνύχων λεοντείων) (PLUTARCO, *Vida de Demétrio*, 27.3). Relativo ao mesmo episódio, Pausânias (1.9.5) lembra que Alexandre certa vez encerrou o diádoco em uma câmara com leões, desgostoso com as atitudes do subordinado. Arrependido mais tarde, o conquistador passou a laurear os préstimos de Lisímaco, que havia se assegurado das bestas, honrando-o entre os excelsos macedônios (Μακεδόνων ὁμοίως τοῖς ἀρίστοις). História semelhante é posta sob a pena de Justino (15.3.6-10) (BRIANT, 1991, p. 222-3).

De fato, Lisímaco buscava perpetuar suas proezas também em suporte numismático. Ao menos uma emissão é conhecida, de datação estipulada entre 305 e 281 a.C. No anverso, Atena com o elmo. O reverso é adornado com o leão voltado à direita, sobre uma ponta de flecha. Além do monograma régio e do caduceu, a peça, cujo local de cunhagem é incerto, conta com a inscrição de Lisímaco (**Figura 2**). Segundo Lund, a intenção do modelo era aproximar o diádoco, a um só de tempo, de Alexandre e Hércules, promovendo duplo lastro à sua púrpura (LUND, 1992, p. 160-1).



**Figura 2:** Lisímaco, rei da Trácia (323 – 281 a.C.). Tetradracma de prata, cunhagem incerta, entre c. 305 – 281 a.C. Inscrição: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΛΥΣΙΜΑΧΟΥ. No anverso, Atena com o elmo; no reverso, o leão voltado à direita, sobre uma ponta de flecha, caduceu e monograma. Fonte: [https://www.vcoins.com/en/stores/musa\\_numismatic\\_art/193/product/thrace\\_lysimachos\\_ae\\_unit\\_305281\\_bc\\_athena\\_\\_lion/933565/Default.aspx](https://www.vcoins.com/en/stores/musa_numismatic_art/193/product/thrace_lysimachos_ae_unit_305281_bc_athena__lion/933565/Default.aspx). Acesso: 17/08/2022.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se este estudo foi conduzido com propriedade, ele logrou demonstrar como a caçada ao leão era uma modalidade específica e sofisticada de *Imitatio Alexandri* conduzida nos últimos decênios do século IV a.C. Colocar-se ao lado do conquistador, e mesmo salvá-lo em incursões venatórias, era instrumento de alta *performance* no contexto de conflagração política do período. Além dos personagens analisados, outros tantos, como Cassandro (c. 350 – 297 a.C.) e Pérdicas (c. 356 – 321 a.C.), também se utilizaram do referencial leonino em suas comissões artísticas, e serão alvos de estudos futuros.

# 3

## DISCURSO E AÇÃO FEMININA EM AS *TRAQUÍNIAS* E *MEDEIA*

Prof.<sup>a</sup> Doutoranda Darcylene Pereira Domingues<sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira.

### INTRODUÇÃO

O artigo aqui apresentado possui como fonte principal, para investigação histórica, duas tragédias gregas e por isso iniciamos expondo o contexto histórico que fomentou o seu surgimento. Essa conjuntura está diretamente relacionada à forma de convivência inaugurada pela cidade de Atenas, produtora dessa nova experiência humana realizada na comunidade. Compreender o contexto histórico no qual as obras, *As Traquínias* de Sófocles e *Medeia* de Eurípides, estão submersas é fundamental para melhor compreensão dos textos e, principalmente, a constituição cênica que os autores desenvolveram para criar a sua representação. O historiador Vernant (2014) em seu livro, dedicado especialmente ao tema, afirma que “cada peça constituiu uma mensagem encerrada num texto, inscrita nas estruturas de um discurso que, em todos os níveis. Mas esse texto não pode ser compreendido plenamente sem que se leve em conta um contexto” (Vernant, 2014, p. 8). Sendo assim, o contexto que promove o teatro e, especificamente, as tragédias é o aparecimento da *pólis*<sup>2</sup>, uma nova forma de convívio inaugurada pelos gregos nos séculos VIII<sup>3</sup> e VII, além de se apresentar como um marco intelectual do pensamento, dado que está associada a um contexto específico. Assim, como nos afirma Vernant e Vidal-Naquet (2005) “a tragédia grega aparece como um momento histórico

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal de Pelotas no estado do Rio Grande do Sul. Email: [darcylenedomingues@gmail.com](mailto:darcylenedomingues@gmail.com). Orientador: Fábio Vergara Cerqueira.

<sup>2</sup> A escrita segue as normas de transliteração dos termos em grego, de autoria de Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, publicados na Revista Clássica v. 19, n. 2 (2006), pg. 198-199, da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos – SBEC.

<sup>3</sup> As datas referentes à formação das cidades gregas, assim como a produção trágica são a.C.

delimitado e datado com muita precisão. Vêmo-la nascer em Atenas, aí florescer e degenerar quase no espaço de um século” (Vernant; Vidal-Naquet, 2005, p. 15). Neste sentido, os autores desejam demonstrar que a pólis e a tragédia surgem a partir do processo isonômico presente na cidade.

Nesse sentido, a tragédia pode possuir um sentido paidêutico já que pode ser interpretada como partícipe na formação da mentalidade dos atenienses no século V. Esse processo de formação dos indivíduos na sociedade grega era construído no público, diante disso, o teatro é visto como um lugar onde os cidadãos aprendem, de certa maneira, jogos mentais necessários para a convivência na pólis. Segundo Gonçalves, “PAIDÉIA E POLITÉIA são conceitos construídos em um mesmo esforço de entendimento da condição humana para além de uma percepção platônica, já que, para ele, os deveres dos indivíduos, as noções de bem e de mal dependem dos fins perseguidos pela cidade” (Gonçalves, 2004, p. 170). A *pólis* é uma comunidade pedagógica, pois a *politeia* não era simplesmente uma abstração, visto que “eram os cidadãos em ação que davam sentido a cidade” (Silva, 2015, p. 40). Nesta lógica social, a tragédia torna-se um elemento central na construção do cidadão, uma vez que ela é encenada, escrita e financiada por cidadãos, e, principalmente, porque efetiva o espetáculo no interior da *pólis* com questões contemporâneas a sua convivência, como corroborado por Segal a tragédia é um “espetáculo cidadão” (Segal, 1994, p. 193) e também um momento “dramático de muito impacto” (Marshall, 2000, p. 19).

Assim, a tragédia coloca em evidência assuntos necessários para a cidade e utiliza-se, para compor o enredo, os mitos que eram conhecidos por esses cidadãos, ela ressignifica nomes e aborda questionamentos contemporâneos aos trágicos. Tanto Sófocles como Eurípides estavam imbuídos num contexto social, cultural e religioso efervescente em Atenas, praticamente no mesmo período, embora apresentem significativa diferença em suas obras, logo coube aos trágicos “sob esta perspectiva, reorganizar as experiências e dar sentido ao mundo vivido, repensar os problemas da comunidade ateniense e representá-los em uma nova dimensão ética e política” (Marshall, 2000, p. 35).

Ao escolher as fontes de pesquisa aqui selecionadas, encontramos dois autores muito díspares em suas produções trágicas: Sófocles e Eurípides. O primeiro “cresceu e formou-se homem numa grande época de Atenas” (Lesky, 1976, p. 120), é nesse período que, a arte grega está em seu apogeu e, no governo Péricles regendo uma democracia que

parecia ter alcançado formas duradouras. Além disso, exerceu cargos na vida pública da cidade como tesoureiro entre os anos 443 e 442 e general durante a revolta dos Samos em 441. Como poeta, Sófocles teve grande destaque, pois “sua carreira foi marcada por repetidos sucessos: de todos os concursos de tragédia de que participou, ficou em primeiro ou em segundo lugar, jamais em terceiro (último)” (Vieira, 2014, p. 139). Eurípides, por outro lado, “mais que qualquer outra personalidade de seu tempo, foi alvo da zombaria da comédia” (Lesky, 1976, p. 159) e conseqüentemente não tão prestigiado pelo público ateniense. Contudo, na atualidade tornou-se objeto de pesquisa, pois como nos demonstra Jacqueline de Romilly (2008, p. 126), ele era o trágico responsável pelas paixões e do “jogo complexo das forças que subjagam o homem” (Barbosa, 2013, p.7). Além disso, participou de 22 concursos trágicos e ganhou somente 4 vezes o primeiro lugar, vindo a falecer longe da cidade de Atenas. Após essa breve explanação desenvolvemos as discussões pertinentes às duas fontes históricas selecionadas, o contexto histórico e a problemática do projeto apresentado.

## 1 DESENVOLVIMENTO

Inicialmente, iremos discorrer a respeito da mitologia envolvida em ambas as peças teatrais, uma vez que, esses fatos também são citados pelos trágicos no interior das obras e são fundamentais para os desenlaces. Tanto Dejanira como Medeia fazem parte da realeza em seus locais de origem e casam-se com heróis gregos conhecidos e que também possuem uma mitologia própria. Logo, esse histórico não pode ser desconsiderado, pois, os poetas utilizam-no para engrandecer as ações e os diálogos na tragédia.

Dejanira era filha de Eneu<sup>4</sup> e Alteia, princesa de Cálidon na região da Etólia, uma moça que segundo a mitologia fora disputada por “muitos pretendentes que afluíram ao palácio de Eneu em Plêuron para pedir a mão da encantadora Dejanira, que conduzia carros de combate e praticava a arte da guerra” (Graves, 2018, p.270). Contudo, abandonaram a disputa quando descobriram que seus principais rivais eram o deus-río Aqueloo e Hércules. Esse embate pela donzela é cantado durante a tragédia<sup>5</sup> de Sófocles, que relembra o episódio do combate entre o herói grego e a figura mitológica, que possuía três formas: um touro, uma serpente malhada e um homem com cabeça de touro. Assim,

---

<sup>4</sup> Contudo, encontramos informações que afirmam que: “Dejanira, porém, era na verdade filha do deus Dionísio com Alteia, mulher de Eneu, como se tornou evidente quando Meléagro morreu e Ártemis transformou suas irmãs lamuriantes em galinhas-d’água” (GRAVES, 2018, p. 270).

<sup>5</sup> (Sófocles, *As Traquínias*, v.6 - 20).

conta-se que “usando seus poderes, Aqueloo transformou-se em touro, mas Hércules quebrou-lhe um dos chifres. O deus-rio deu-se por vencido e cedeu ao herói o direito sobre a filha de Eneu” (Brandão, 2015, p. 274). Hércules juntamente com Dejanira deixam a região dirigindo-se para Tráquis, porém durante a jornada novamente aparece outra figura, o centauro Nesso, que habitava as margens do rio Eveno e exercia o ofício de barqueiro. Nesse instante da travessia, Nesso tenta violar Dejanira que grita por ajuda ao esposo e Hércules atira-lhe uma flecha envenenada com o sangue da Hidra de Lerna. Num suspiro final, Nesso convence a jovem Dejanira para que recolha o sangue de sua chaga, afirmando ser um precioso filtro amoroso, o que posteriormente se tornará o infortúnio do casal.

O enredo da tragédia inicia com Dejanira exilada na cidade de Tráquis com seus filhos à espera do retorno Hércules, após quinze meses de sua partida, sem notícias sobre seu possível sucesso ou morte. Além desses personagens encontramos também o Coro feminino, formado pelas mulheres moradoras da cidade, *As Traquínicas*, o coletivo que nomeia a peça. Contudo esse silêncio é quebrado com “uma comitiva chefiada por Licas que anuncia o retorno do herói e, juntamente com a jubilosa notícia, traz escravas que foram conquistadas por Hércules” (Dagios, 2020, p. 209). No interior desse grupo uma jovem, com traços nobres, chama a atenção da esposa do herói, é a princesa Íole, filha do rei da Ecália, a nova cativa. A partir desse instante, os fatos desconhecidos são revelados no palco através de um mensageiro que interroga Licas sobre a verdadeira motivação da ausência de Hércules. E na tentativa de novamente arrebatá-lo os desejos do marido, Dejanira enviou-lhe uma túnica embebida “no filtro-amoroso ensinado e deixado por Nesso” (Brandão, 2015, p. 133). Infelizmente, o filtro mágico era uma armadilha e Dejanira torna-se a responsável pela destruição e queda do filho de Zeus. A tragédia apresenta como desfecho o suicídio da esposa culpada pelo embuste, a morte de Hércules no monte Eta e a concretização do oráculo que afirmava que um habitante do Hades seria o responsável pela morte do herói. Portanto, “a morte do Centauro nas mãos de Hércules – ambos atraídos por Dejanira – representa a própria morte de Hércules através da cegueira daquela que foi a causa da morte do Centauro” (Fialho, 1975, p. 140).

Medeia, a outra personagem aqui escolhida também era princesa, contudo na região da Ásia Menor no reino da Cólquida, filha do rei Etes, segundo o mito, descendente

do deus Sol e o possuidor do velocino de ouro além de ser sobrinha de Circe<sup>6</sup>. Jasão juntamente com a expedição dos Argonautas destina-se para esse reino em busca da conquista da relíquia. Contudo, “o rei, para livrar-se de um importuno, prontificou-se a devolver-lhe o precioso velocino, desde que o pretendente ao trono de Iolco executasse quatro tarefas, que, diga-se logo, nenhum mortal poderia sequer iniciar” (Brandão, 2015, p. 193). Nesse momento, Medeia torna-se peça fundamental para as conquistas do herói, “Jasão foi convocado e jurou por todos os deuses do Olimpo que seria eternamente fiel a Medeia” (Graves, 2018, p.338) assim, a princesa o ajuda na vitória das provas demonstrando sabedoria e amplo domínio com *phármakon*: um diferencial muito presente na tragédia. Juntos decidem fugir, entretanto, quando o rei descobre o envolvimento da sua filha com Jasão ordena que Apsirto, irmão de Medeia, siga a expedição, porém, ele é assassinado. Já em terras gregas, na cidade de Jasão, Iolco “a mulher estrangeira enganou as filhas do rei, persuadindo-as a fazer uso da feitiçaria para tornar o pai novamente jovem” (Kerényi, 2015, p. 254), após esse assassinato o casal e seus dois filhos, Feres e Mérmeros, são expulsos por Acasto, filho de Pélias. O casal exila-se em Corinto para que possam restabelecer a suas vidas, por isso, no início da tragédia de Eurípides, Medeia se declara estrangeira<sup>7</sup> naquela terra. Os personagens vivem dez anos tranquilos na cidade, no entanto, o rei concede a sua filha Glauce para o herói argonauta, logo Jasão apresenta-se como “um refugiado servil que desejava tirar proveito do casamento com a filha do rei” (Kerényi, 2015, p. 256). A tragédia de Eurípides inicia aqui, justamente no momento do abandono, quando Medeia lamenta suas desgraças em frente ao seu *oikos*, perante o coro das moradoras de Corinto.

Eurípides, em sua obra mais célebre, traz a cena Medeia expulsa da cidade pelo rei Creon, uma vez que, ele teme as atitudes que ela pode realizar, porque “ela é bárbara; ela é feiticeira; mas há nela uma perversidade – uma mistura de astúcia e de violência, que ultrapassa em muito estas explicações” (Romilly, 2008, p. 127). Ressaltando sua vulnerabilidade como mãe e esposa abandonada, Medeia lhe pede mais um dia para sua partida, e Creon cede. Nesse momento, ela organiza o seu plano: matar a princesa, miseravelmente o rei também ao tentar salvar a própria filha e assassinar os seus filhos com Jasão. Medeia, após realizar todas suas ações, foge em uma carruagem, presente do

---

<sup>6</sup> Do casamento de Hélio, o Sol, e de Perseis filha de Oceano e Tétis ou de Hécate, nasceram Etes, rei da Cólquida pai de Medeia, Pasifae, Perses e Circe. Esta última citada é uma maga que aparece nas aventuras do herói Ulisses.

<sup>7</sup> “Ao forasteiro só cabe achegar-se muito a cidade” (Eurípides, Medeia, v. 220)

deus Sol, pois “no carro encantando a feiticeira goza com selvagem prazer seu triunfo sobre o homem que odeia, conferindo com isso um forte acento ao final do drama” (Lesky, 1976, p. 175).

Ao analisar essas duas personagens observamos, ao mesmo tempo, proximidade e distanciamento no enredo de ambas as peças teatrais e até mesmo no comportamento das mulheres. Dejanira simboliza a donzela disputada por um herói, a mãe cuidadosa e principalmente a esposa que espera o retorno de seu marido, mesmo após ele introduzir no interior da casa uma jovem mulher, “diante das mulheres do coro, fala de sua dor profunda e do único recurso que, como mulher fraca, têm à sua mão” (Lesky, 1976, p. 134), tentar reconquistar Hércules. Medeia, por outro lado, representa a donzela que escolheu seu destino, abandonando sua família e fugindo com Jasão, a mãe que assassina os filhos e a esposa que não aceita ser rejeitada ou trocada por uma jovem recém domada, como ela mesma cita. Ambas agem na tentativa de resolverem seus problemas, porém de maneira distinta porque “qualquer iniciativa tomada activamente por uma mulher só pode ser do domínio da sedução, da feitiçaria, do despudor. A esposa deve limitar-se a uma passividade” (Sissa, 1990, p. 118), entretanto as mulheres trágicas agem de acordo com sua situação e característica.

Além das diferenças citadas, ambas as tragédias possuem um coro composto pelas moradoras da cidade onde a peça está ambientada, Tráquis e Corinto, e especialmente em ambos os casos essas mulheres acompanham as lamentações e diálogos na frente do oikos. Nesse sentido, “o afastamento pela cidadania, entre Medeia e as coríntias, não impede, entretanto, que entre elas se estabeleça um elo de solidariedade no silêncio: as coríntias não se levantarão contra a vingança de Medeia. (Andrade, 2001, p. 133). E o mesmo ocorre com Dejanira que também encontra um coro amigável e recíproco aos seus sentimentos, uma vez que, seu discurso, assim como Medeia, é construído a partir de uma identidade na experiência que é comum às mulheres, a domesticidade do feminino e o leito nupcial.

*Medeia e As Traquíncias* são peças que demonstram o contraste existente entre duas figuras femininas que reivindicam um mesmo objetivo, sua timé (honra). Além disso, ambas as personagens discutem em suas falas questões referentes ao casamento e ao leito nupcial, após serem preteridas por uma donzela. Ambas as personagens são mulheres maduras e com filhos homens, pois segundo Loraux “a mulher só realiza o seu *télos* (o seu objetivo) quando dá à luz e, embora não haja cidadania ateniense no feminino

a maternidade tem pelo menos o estatuto de atividade cívica” (Loroux, 1994, p. 17). Assim, segundo Silva (2017) “para os homens, portanto, a mulher é um mal necessário, levando em consideração que sem ela não há procriação, geração de descendência” (Silva, 2017, p. 44). Logo tanto Dejanira como Medeia cumpriram a sua função e mesmo assim foram preteridas por jovens em diferentes situações. Contudo, recorrem a algo mágico, os filtros, primeiramente Dejanira que ganhou o embuste de Nesso. E no outro extremo Medeia, a conhecedora desses filtros que os utiliza para matar a princesa Glauce, pois ela “representava a mulher estrangeira que detinha esta habilidade e o conhecimento de sua função e eficácia. A documentação textual nos indica várias mulheres míticas que detinham o conhecimento e o domínio de ervas e filtros para encantamentos” (Candido, 2006, p. 30). Portanto, ambas utilizam-se de filtros para resolver as questões amorosas, entretanto seus objetivos são díspares.

Dejanira afirma desde o início que não deseja ser vista como uma mulher vil, “que eu nunca saiba ou aprenda audácias torpes! Detesto mulheres audazes!” (Sófocles, *As Traquínicas*, v. 583-584), justamente por isso, utilizar o filtro amoroso num impulso pois apresenta “a iniciativa e habilidade de uma mulher estruturalmente insegura e indefesa,” (Fialho, 1975, p. 146). Já Medeia articular uma rede de ações que visa justamente matar a princesa e prejudicar Jasão pois ela “não mata seus filhos, ela mata todos os correlatos que determinam a relação matriz e filial: os herdeiros, a prole, os rebentos, frutos, crias, a estirpe, os descendentes” (Barbosa, 2013, p. 38), deixando uma marca que jamais sumirá.

Portanto, encontramos nessas personagens diferentes maneiras de agir do feminino, seja através da ação ou do discurso ativo. Outro ponto importante e que também será abordado é a aproximação e o diálogo constante com o coro de mulheres em ambas as peças. Esse coletivo de mulheres compreende a dor de Dejanira e Medeia e acompanham suas lamentações, pedem justiça, consolam e principalmente observam as atitudes de ambas sem interferir ou julgar.

A problemática que acompanha o presente projeto: Como os trágicos Sófocles e Eurípides ao realizarem as obras, *As Traquínicas* e *Medeia*, demonstraram os limites e enfrentamentos das personagens Dejanira e Medeia em relação a cultura androcêntrica e cívica da pólis?

A partir desse questionamento inicial desejamos observar o discurso feminino

presente ao longo das fontes selecionadas, uma vez que, como já demonstrado, além das personagens citadas, também encontramos um coro feminino muito presente em ambas as tragédias. Esse personagem coletivo, e ao mesmo tempo anônimo, que era encarnado por um grupo oficial de cidadãos que tinha como papel exprimir os seus temores, esperanças e interrogações. O coro, fundamentalmente, expressa às partes cantadas e traz à cena novos questionamentos que permeiam o interior da pólis, uma vez que, “o Coro não mais se identifica com as personagens do mito; delas, fala apenas. É a palavra, não mais a pessoa, que representa o fato” (Snell, 2005, p. 99). Nesse sentido, Vernant (2005, p. 12) nos revela que o coro não usava máscara, apenas disfarçado representava em cena um personagem coletivo que encarnava a voz dos cidadãos. Existiam tragédias com coro de cidadãos da cidade, coro feminino como no caso de *As Traquínias* e *Medeia*, bem como, composto pelos anciãos, citamos o caso de *Agamêmnon*, todavia ele será utilizado de acordo com o interesse do trágico que poderia aproximá-lo do herói ou confrontá-lo.

É justamente através da aproximação que Dejanira e *Medeia* constituem um discurso próprio para essas mulheres que observam as suas dores e compreendem as suas desgraças. Identificando quais são os elementos textuais presentes nas narrativas que demonstram essa fronteira entre os atos masculinos e femininos, e principalmente essa ruptura através de suas ações.

Ambas as personagens, segundo alguns autores, são movidas, primeiramente Dejanira pela presença de Eros, e posteriormente *Medeia* pelo seu páthos. Contudo, observamos nessas mulheres um pulso de ação, não somente reação justificada com algo descontrolado ou arrebatador que as conduzem ao erro mortal que mata Hércules ou ao assassinato de Glauce, Creon e os meninos.

Dejanira e *Medeia* são mulheres que a partir de seus discursos convencem o coro feminino e demonstram uma realidade, uma vez que, “as ações de Dejanira são regidas por uma moral cívica, referente a sua situação de esposa e mãe, uma noção de timé (honra) própria ao mundo do lar” (Dagios, 2020, p. 207). Nessa acepção, *Medeia* realiza entre os versos (214-266) uma paideia a respeito do lugar do feminino no interior da sociedade, colocando em evidência qual o posicionamento das coríntias e principalmente dando destaque para a funcionalidade das mulheres no interior da sociedade políade. Conseqüentemente, a análise aqui realizada se fundamenta no próprio discurso construído pelas personagens que reivindicam os seus casamentos, pois para os gregos “o casamento, instituição que está no cerne do funcionamento econômico, social e político da cidade”

(Pantel, 1990, p. 599). Sendo assim, as relações de parentesco são moldadas a partir do interesse do cidadão que realiza essa troca de dote/mulher entre os oikos no interior da cidade. Além disso, segundo Mueller (2017) as transações materiais presentes nesse sistema cívico de matrimônio estão embutidas de complexas redes de relações sociais, uma vez que, em circunstâncias normais espera-se que os participantes desse sistema não apenas ofereçam, mas também recebam e devolvam os presentes recebidos caso seja necessário.

Sendo assim, a partir de uma leitura fundamentada na perspectiva de gênero visualizamos em ambas mulheres um posicionamento a respeito da sociedade e evidentemente, a busca pela manutenção de seus casamentos. O leito nupcial ultrajado pelos heróis torna-se o motivo para os desfechos trágicos que acompanhamos no final de cada encenação. E é justamente essa dor que elas discursam perante outras mulheres que as escutam, consolam e observam.

## **2 REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO**

Ao iniciarmos a discussão a respeito da nossa visão de tragédia grega, primeiramente devemos salientar que a escrita está fundamentada no coletivo que ficou conhecido como “Escola de Paris” e outros autores que também foram influenciados por essas pesquisas. Nesse sentido, afirmamos que a compreendemos como um espaço no qual a cidade de Atenas debate os seus problemas, seguindo a perspectiva dos autores: Vernant (1992), Vidal-Naquet (2005), Detienne (2013), Veyne (2014), Romilly (2008), Goldhill (2007), Villacèque (2013), Meier (1991), Marshall (2000) e Gonçalves (2008). O teatro é assim apresentado como um local que proporciona a discussão e principalmente a reflexão dos problemas inaugurados pela nova convivência. Observamos a tragédia como um instrumento a partir do qual os atenienses discutem a crise que eles vivem. Crise essa instalada pela nova convivência que veem ao encontro de um poder horizontalizado, devido a isonomia e a isegoria. Dessa forma, na nossa interpretação o teatro não se apresenta somente como um espaço que celebra um tipo de religiosidade, especificamente, um deus. Mas sim, como um local que proporciona o questionamento através da representação que é visualizada pelos cidadãos que financiam esse espetáculo, como nos afirma Grimal “estava sempre em relação direta ou indireta com a cidade onde se representava a tragédia, que era um espetáculo com interesse para a coletividade dos cidadãos” (Grimal, 1986, p. 46).

Posto isto, a tragédia situa-se numa zona fronteiriça, na qual os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, que revelam seu verdadeiro sentido, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa, pois “a tragédia não se atém rigidamente aos acontecimentos do mito, não os considera uma realidade histórica como o faz a epopeia, mas busca os motivos dos acontecimentos na ação humana e assim põe de lado o fato em si” (Snell, 2005, p. 110). As peças atualmente vistas como literatura não podem ser encerradas somente no texto, uma vez que não conseguimos dimensionar a representação cênica dos personagens numa leitura. Para além, o espetáculo em si possuía caráter de uma manifestação cívica, em que cidadãos se dirigiam a cidadãos, já que por “este fato se explica com toda a certeza certos traços na própria inspiração dos autores de tragédia. Eles dirigiam-se sempre a um público muito vasto, reunido para uma ocasião solene: é natural que tenham tentado alcançá-los e interessá-los” (Romilly, 2008, p. 15).

É nesse ambiente trágico que ocorre a ruptura/superação do mito na tradição, em razão da tragédia ser uma criação autoral produzida a partir de um problema contemporâneo aos autores e de sua plateia. Consequentemente, ela se apresenta, como já aludido anteriormente, como um espaço que proporciona o debate de diversos assuntos referentes à própria convivência da pólis. Assim, o mito é o meio pelo qual os trágicos se comunicam com a plateia, utilizando-se de um contexto para seus questionamentos atuais que habitam no interior da comunidade. É por meio desses três eixos, cidade, autoria e passado que a tragédia se estabelece dependendo ativamente de todos esses eixos para manter seu impacto nos cidadãos, consequentemente ela exprime o pensamento social da cidade.

A cidade possuía uma relação muito próxima com o teatro, uma vez que, ele se apresentava assim como as assembleias como um local público que proporcionava a discursão de assuntos referentes ao convívio da pólis. Nesse sentido,

A tragédia não discute teoria política ou filosófica, sua preocupação é com a demarcação de um tipo de vivência na cidade, isto é, ela realiza uma reflexão sobre o vivido, mistura tempos, articula práticas diferentes sempre buscando criar com espectador cidadão uma profunda sintonia. (Gonçalves, 2008, p. 108)

Essa nova constituição social a partir de um processo isonômico no interior da cidade de Atenas nos demonstra o constante choque radical entre as diferentes formas da

experiência do humano no interior da cidade, por isso o teatro é questionador. O teatro é a expressão da cidade de Atenas, são cidadãos escrevendo e encenando para cidadãos, e os mesmos financiam esse espetáculo, dessa forma proporcionando uma constante manutenção.

Outro ponto significativo no debate teórico é a discussão de gênero, pois à medida que notamos que a tragédia nos fornece de forma clara a construção de um mundo no qual homens e mulheres ocupam espaços diferenciados e hierarquicamente determinados: optamos por uma análise a partir da perspectiva de gênero. Entendemos a categoria de gênero como algo relevante devido às construções sociais que foram determinadas historicamente para cada sexo, como nos demonstra Scott “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (Scott, 1995, p. 86), assim são construídas e representadas social e historicamente. Dessa forma, o gênero se realiza socialmente a partir de um terreno, no qual, ele se manifesta, nesse caso os limites da ação humana a partir de uma perspectiva marcadamente androcêntrica. Gênero é um produto de um determinado tipo de relação, que segundo Butler perpetua esses limites, portanto, “ambas as posições, masculina e feminina, são instituídas por meio de leis proibitivas que produzem gêneros culturalmente inteligíveis” (Butler, 2014, p. 61).

Devemos lembrar que essas pesquisas, primeiramente, puderam ser impulsionadas pelo movimento feminista contemporâneo na década de 60 e novas temáticas envolvendo sexualidade e o espaço privado emergiram a partir de então. Neste sentido, novos debates foram proporcionados e tornam-se problemáticas no interior do *métier* das pesquisas em História Antiga. Sendo assim, essa produção, evidentemente feminina, ganha um corpus teórico mais alargado, retirando a mulher do silêncio. Indubitavelmente, observamos que “os historiadores fizeram a historiografia do silêncio.

Nessa perspectiva, a categoria de gênero está intimamente conectada com as relações sociais e culturais presentes na tragédia, pois são justamente essas relações que retroalimentam as distinções entre homens e mulheres. É a partir das regulações sociais impostas culturalmente que as relações de gênero se concretizam, naturalizando-se assim as desigualdades. A partir da nossa interpretação, afirmamos que a utilização da categoria de gênero para análise das fontes é decorrente de um ponto de vista das leituras realizadas e das interpretações que respaldam nossas observações, uma vez que visualizamos uma

sociedade, marcadamente androcêntrica. Além disso, não devemos projetar categorias contemporâneas e essencialmente avaliações morais, como amor, sexualidade e erotismo, para o passado, pois estamos utilizando concepções atuais para classificar indivíduos temporalmente muito distantes de nós. Assim, segundo Boehringer (2011), uma peculiaridade de nossa sociedade ocidental contemporânea é olhar as relações eróticas e românticas, e distinguir as relações com base no sexo da pessoa amada, opondo homossexualidade à heterossexualidade, sendo o último considerado normal e natural.

Logo, associamos a questão da identidade de gênero a uma identidade de orientação sexual de forma errônea. O estudo histórico não pode separar o feminino do masculino para compreender uma sociedade, visto que, as relações sociais de ambos os sexos estão interligadas, como afirma Scott “as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado” (Scott, 1995, p. 3). Essa nova forma de observar a sociedade, e de fazer história, dependerá da forma que o gênero seria desenvolvido como uma categoria de análise. O uso do conceito gênero coloca em ênfase o sistema de relações que podem incluir o sexo, entretanto não diretamente determinado por ele.

# 4

## **DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Cazarini de Freitas<sup>1</sup>

Em Mainz, Alemanha, foram escavadas defixiones em latim do tipo *similia similibus*, inscrições que pretendiam operar a transferência dos efeitos do fogo nas lâminas de chumbo para o alvo da imprecação. A analogia persuasiva tinha caráter performático, pois as placas eram jogadas nas chamas em que se faziam oferendas a Mater Magna e a Isis Panthea, deusas de cultos diaspóricos, sugerindo uma prática ritual no santuário. Amaldiçoar, imprecar, praguejar: verbos sinônimos nos dicionários, mas que apenas como verbetes não carregam a força ilocucionária embutida nas inscrições das placas de execração, lâminas em chumbo amplamente conhecidas nas pesquisas de História Antiga pela expressão latina “*tabellae defixionum*” ou, em grego, “*κατάδεσμοι*”.

A prática de execrar inimigos ou rivais se estende por todo o Mediterrâneo antigo. São 1.700 placas já resgatadas, cobrindo o extenso período de mil anos, do fim do século VI AEC até o V EC, a maioria delas inscrita em grego, aproximadamente 500 em latim.<sup>2</sup> Depositadas em túmulos, fontes de água, santuários, são classificadas por tema, não cronologicamente. São tentativas de impedir a vitória de um rival no amor (*defixiones*

---

<sup>1</sup> Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutora em Letras Clássicas Professora de língua e literatura latina. E-mail: recazarini@id.uff.br.

<sup>2</sup> O mais completo banco de dados é o TheDefix (*Thesaurum Defixionum*), que pode ser acessado em [https://heurist.fdm.uni-hamburg.de/html/heurist/?db=The\\_dema&website&id=41774](https://heurist.fdm.uni-hamburg.de/html/heurist/?db=The_dema&website&id=41774). Deve-se registrar a ocorrência rara de *defixiones* em mármore (Mérida, Espanha) e lâminas de uma liga metálica contendo estanho (Bath, Inglaterra). A maioria das placas dos períodos clássico e helenístico continha apenas os nomes dos alvos, textos são mais comuns posteriormente. Também animais de competição eram amaldiçoados. As primeiras coletâneas foram publicadas por Richard Wunsch em 1897 como *Defixionum Tabellae Atticae* (DTA) e por Auguste Audollent em 1904 como *Defixionum Tabellae* (DT). Após décadas de desinteresse por esses artefatos, a publicação de “A survey of Greek *defixiones* not included in the special *corpora*”, em 1985, por David R. Jordan, motivou outros pesquisadores e epigrafistas. Um breve histórico da pesquisa nessa área pode ser lido em FARAONE; TOVAR 2022.

*amatoriae*), no esporte (*defixiones agonisticae*), no tribunal (*defixiones iudiciariae*) e contra malfeitores, como ladrões (*defixiones criminales*).<sup>3</sup>

O material comumente utilizado era o chumbo, formatado como uma chapa fina, de pequena dimensão, muitas vezes retangular, mas também quadrada e até redonda, por vezes transfixada com um prego, de onde a associação com o verbo latino “*defigo, defigere*”, ou seja, espetar e, em linguagem figurada, imobilizar, enfeitiçar, amaldiçoar. Além da disponibilidade do chumbo e de sua maleabilidade, já que podia ser inscrito com um *stilus*, instrumento de ponta metálica, e enrolado ou dobrado com as mãos, verificasse a analogia entre a frieza do metal e o destino infeliz que aguardava o alvo da execração. Portanto, une-se a negatividade da mensagem à crueza do material.

Nas escavações de um santuário romano na Alemanha, foram localizadas *defixiones* que tornam explícita essa possível analogia. A fórmula da imprecação reconstitui o que ocorre à placa de chumbo: como o seu fim seria derreter no fogo, assim também deveriam se desfazer os membros e os órgãos do alvo da maldição. A transferência das propriedades do material para a vítima é o dispositivo conhecido como “*similia similibus*” (FRANEK; URBANOVÁ, 2019), expressão latina que significa “coisas iguais para os iguais” ou ainda “semelhanças entre semelhantes”.

Na cidade de Mainz, vizinha ao rio Reno no centro-oeste da Alemanha, quando foram derrubadas, em 1999, duas quadras de lojas no núcleo urbano para a construção de um *shopping center*, descobriu-se, a cinco metros de profundidade, um santuário do período romano, por sua vez construído sobre um antigo cemitério, onde foram identificados dois pequenos templos justapostos de dimensões similares, dedicados um a *Isis Panthea* e o outro a *Mater Magna*, divindades de procedência oriental veneradas em diferentes localidades do império romano, o que permite falar em “cultos diaspóricos” (ANDO, 2008, p. 102), pois transitavam pelas rotas marítimas.

Dedicatórias autorizam datar as construções no início do império de Vespasiano (*Titus Flavius Vespasianus*). A publicação *L'Année Epigraphique* de 2004 (p. 358) reproduz três importantes inscrições em pedra. Uma, fragmentária, traz o que se supõe seja a primeira dedicatória feita ao templo de *Mater Magna*, identificada como *Mater*

---

<sup>3</sup> Proposta por Henk Versnel na década de 1990, a nomenclatura usual desta última categoria – “preces por justiça” (*judicial prayers*) – vem sendo alvo de alguma polêmica. VERSNEL, H. S. Beyond cursing: the appeal to Justice in judicial prayers. In: FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk; eds. *Magika Hiera: ancient Greek magic & religion*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1991. Resumo da polêmica atual em URBANOVÁ, D. *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2018, p. 25.

*deum*, ou seja, Mãe dos deuses, por um tesoureiro do imperador Vespasiano. Acredita-se que houvesse inscrição semelhante dedicando o templo gêmeo a Ísis, culto que ganhou abonação da dinastia Flaviana, isto é, do imperador Vespasiano (69-79 EC) e de seus filhos Tito (79-81) e Domiciano (81-96).<sup>4</sup>

Das escavações de três anos em Mainz, antes chamada *Mogontiacum*, capital da *Germania Superior*, foram recuperadas também duas *tabulas ansatas* de calcário, praticamente idênticas, cada uma dedicada a um dos templos pelos mesmos ofertantes, uma liberta da casa imperial chamada Claudia Icmas e um escravo de nome Vitulus, em prol da *domus* imperial não nomeada (*pro salute augustorum*). Essas doações reiteram o prestígio social e a fidelidade ao império, como ocorria em outras províncias (NEMETI, 2015, p. 252). Ambas as peças haviam sido reutilizadas na estrutura em pedra de uma lareira onde se faziam oferendas. Hoje, estão expostas na *Taberna Archaeologica und Isis Heiligtum*, que abriga as ruínas escavadas. Ambas estão inscritas em letras capitais e fazem uso do ponto médio, bem como do acrônimo SPQR. Conforme se pode verificar pela imagem,<sup>5</sup> a primeira apresenta ligatura TI na linha 4 (Attico); a segunda, as ligaturas AV (Claudio) e IB (liberto) também na linha 4, expandidas na transcrição.

*PRO SALUTE AUGUSTORUM*  
*S(ENATUS) P(OPULI) Q(UE) R(OMANI) ET EXERCITUS*  
*MATRI MAGNAE CLAUDIA AUG(USTI) L(IBERTA) ICMAS*  
*ET VITULUS CAES(ARIS SERVUS) SACER(DOTE) CLA(UDIO) ATTICO*  
 <L>*IB(ERTO)*<sup>6</sup>

*PRO SALUTE AUGUSTORUM ET*  
*S(ENATUS) P(OPULI) Q(UE) R(OMANI) ET EXERCITUS*  
*ISIDI PANTHEAE CLAUDIA AUG(USTI) L(IBERTA) ICMAS*  
*ET VITULUS CAES(ARIS SERVUS) SACER(DOTE) CLA(UDIO) ATTICO*  
*LIB(ERTO)*

Esse sítio arqueológico em Mainz ficou limitado pelas construções residenciais atuais na área urbana, mas arqueólogos acreditam na existência de um templo de maiores dimensões soterrado nas proximidades. Os vestígios indicam que o santuário permaneceu

<sup>4</sup> Sobre a religião nessa etapa do império romano e a disseminação de cultos diaspóricos, ver ANDO 2002. BRICAULT 2010 traz uma visão da « Realpolitik » de Vespasiano: « Fondateur d'une nouvelle dynastie, sans lien réel avec la famille qui, depuis plus d'un siècle, régnait sur Rome, Vespasien, en choisissant de placer son pouvoir sous le double patronage de la Mère des dieux et d'Isis, faisait montre, là encore, d'une Realpolitik mûrement réfléchie qui permit au vieux général et à ses fils de s'installer durablement au pouvoir. Les sanctuaires doubles consacrés à la Mère des dieux et à Isis sont là pour en témoigner ».

<sup>5</sup> Disponível em: <https://dynamic-media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-o/1a/09/74/a2/isis-und-mater-magna.jpg?w=1200&h=-1&s=1> Consultado em 04/02/2023.

<sup>6</sup> Pela saúde dos augustos, do senado e povo romano e do exército, para *Mater Magna*, [doação de] Cláudia Icmas, liberta do imperador, e Vitulo, escravo do César, sendo sacerdote o liberto Claudio Ático.

ativo dos séculos I ao III EC. As placas de excreção estavam concentradas numa estreita formação retangular, certamente um local de oferendas, atrás do templo de *Mater Magna*, misturadas a cinzas. Lá, foram resgatadas 24 das 34 *defixiones* catalogadas, perfazendo 71 por cento do total. Há algumas muito afetadas pelo fogo, portanto, apenas parcialmente legíveis, e outras que não puderam resistir às chamas. As placas de chumbo são datadas entre 70 e 130 EC.

## 1 CARDÁPIO DAS DEUSAS

Num relato sobre a escavação estratigráfica inicial, a arqueobotânica Barbara Zach (2002) aborda as análises de resíduos de plantas carbonizadas nos sacrifícios. Havia mais de 100 pequenas covas (*pits*) para queima de oferendas na área escavada de cerca de 1.000 m<sup>2</sup>. Na etapa preliminar dos trabalhos, as amostras analisadas revelaram maior frequência entre os vegetais de pinhões e escamas das pinhas, figos, tâmaras, sementes de uvas, além de grãos como o trigo, a cevada, o painço, a lentilha. O número mais significativo de amostras, na fase inicial, havia sido recolhido de uma das duas *favissae*, depósitos de pedra para objetos rituais. Da *favissa* 1, foram retirados 1.000 litros de sedimentos, distribuídos em 80 sacos, e foram colhidas de cada um amostras de dois litros. A surpresa é que pinhões, figos e tâmaras, os mais frequentes nas amostras, são registros raros na arqueobotânica em contexto romano ao norte dos Alpes.

Embora os pesquisadores não façam associação direta entre os achados e as deusas cultuadas no santuário de Mainz em particular, observam a ocorrência de pinha (*Pinus pinea*), figo (*Ficus carica*) e tâmara (*Phoenix dactylifera*) em outros sítios arqueológicos do império romano. Em Pompeia, por exemplo, eram ofertados a Ísis pinhões, tâmaras, figos, além de avelãs (*Corylus avellana*) e castanhas (*Castanea sativa*) (ZACH, 2002, p. 105; VAN ANDRINGA, 2011, p. 86).

Mais evidente é a vinculação da pinha com *Mater Magna*, equivalente romana à frígia Cibele, cultuada em conjunção com seu consorte Átis. O culto à deusa foi instituído em Roma em 4 de abril de 204 AEC, com a colocação, num santuário no monte Palatino, de um suposto meteorito levado da cidade de Pessino, na Anatólia, hoje, Turquia, que seria a própria divindade (MCBEATH; GHEORGHE, 2005, p.137; BORGEAUD, 2004, p. 60), cumprindo um oráculo sibilino. Assim, esse dia marca o início do festival anual chamado *megalesia*, *megalensia* ou *ludi megalenses*, em honra à Grande Mãe. Muito depois, em 41 EC, o imperador Cláudio formalizou celebrações em homenagem a Átis,

talvez como um deus da vegetação, no festival anual *dendrophoria*, realizado em março, quando um tronco de pinheiro, emblemático da morte do deus, era carregado em procissão até o templo de *Mater Magna* no Palatino. A cerimônia de 22 de março, chamada “*arbor intrat*”, é evocada em uma das placas de execração de Mainz. Em 24 de março, ocorria o “*dies sanguinis*” ou “*sanguem*”, quando devotos da deusa, chamados *Galli*, se emasculavam para firmar um vínculo eterno com a *Mater Magna* ao imitar a ação de Átis, atitude também evocada nas *defixiones* de Mainz. Como nota a pesquisadora Maria Grazia Lancellotti (LANCELLOTTI, 2002, p. 83), de 41 EC a 161 EC, as cerimônias ligadas ao culto de Átis se espalharam de Roma para as províncias do império.

No que diz respeito ao sacrifício de animais no santuário de *Mater Magna* e Ísis em Mainz, investigações zooarqueológicas revelaram milhares de fragmentos de ossos que indicam a prevalência do galo adulto, incluindo, possivelmente, animais inteiros (KOCH, 2018, p. 616). Alguns pássaros canoros também foram identificados entre as oferendas. Em outras partes do Império romano, os galináceos (*Gallus domesticus*) aparecem em rituais dos cultos diaspóricos.

No *vicus* de *Kempraten*, pequeno assentamento romano dos anos 30 ou 40 EC, hoje município de Rapperswil-Jona, na região leste da Suíça, na margem norte do lago Zurique, foi escavado, entre 2009 e 2013, um santuário de 900m<sup>2</sup> com dois templos, um deles associado ao culto de *Mater Magna* pela descoberta de quatro *defixiones* endereçadas à deusa. Por um achado numismático, estima-se que o santuário seja de cerca de 125 EC, coincidindo com a substituição de edificações de madeira por pedra.

Fragmentos de ossos carbonizados sugerem que, também ali em *Kempraten*, aves domésticas fossem relevantes para o culto, contudo, sobressaem-se vestígios de galinhas poedeiras, não de galos como em Mainz (HÄBERLE, 2021, p. 94), possivelmente alguns indivíduos inteiros. Há indícios também de que ovos fossem ofertados (KOCH, 2018, p. 615). No mesmo local, curiosamente, algumas espécies de peixes eram oferecidas ao fogo pelos devotos da Grande mãe (HÄBERLE, 2021, p. 95). Entre os resíduos vegetais, além das pinhas, há resquícios de uva (*Vitis vinifera*) e de nozes (*Juglans regia*) (KOCH, 2018, p. 615).

No *Municipium Claudium Baelo*, na província da *Betica*, hoje Comuna de Tarifa, na baía de Bolonia, extremo sul da Espanha, num santuário dedicado a Ísis, ativo entre a primeira metade do século I EC e o século III EC, após as pesquisas zooarqueológicas,

foram resgatados ossos do galo doméstico que podem corresponder a pelo menos 26 indivíduos, sendo 18 em fase adulta. Os vestígios de gansos (*Anser anser*) são pouco significativos, o que reforça a prática da *pars pro toto*, em que se ofereciam asas como se fosse o animal inteiro, o restante sendo aproveitado para refeição dos sacerdotes do culto (LIGNEREUX; PETERS, 2008, p. 234). No território ocupado romano, os galináceos parecem ter se tornado substitutos do ganso, oferenda característica dos rituais no Egito, origem do culto a Ísis, onde era espécie farta. As atividades arqueobotânicas no sítio de *Baelo Claudia* recuperaram remanescentes carbonizados de pinhas, figos e tâmaras em meio às cinzas de dois depósitos de oferendas a Ísis (RUAS, 2008, p. 221).

Dessa forma, como destaca Sabine Deschler-Erb (DESCHLER-ERB, 2021, p. xiv), as investigações da zooarqueologia nos sítios de Mainz, Kempraten e *Baelo Claudia* permitem delinear um espectro convergente da arqueofauna no culto de *Mater Magna* e de Ísis: “Nesses três sítios, aves têm um papel especial”. A especialista observa ainda que incinerar oferendas passou, gradualmente, a integrar a ortopraxia em certos contextos ritualísticos (ibidem, p. xii). Richard Gordon, abordando a força ilocucionária das placas de execração, elenca, como fatores que intensificam a mensagem escrita, o suporte material, o contexto cultural, as normas do ritual, e os exemplifica com Mainz:

Até a mais implícita maldição, digamos, *Trutmo Florus Clitmonis filius* (Trutmo Florus, filho de Clitmo), de Mainz [DTM 21], ganha força semântica por meio de uma “combinação conceitual” – através do seu suporte material: lâmina de chumbo, reconhecida culturalmente como apropriada para esse fim; do seu contexto: o fosso para sacrifício atrás do templo de *Mater Magna*, reconhecido como local apropriado para rituais de vinculação; e dos ritos que envolviam o texto escrito e sua deposição: o sacrifício de um animal e o derretimento do chumbo nas cinzas, ambos reconhecidos em Mainz como “a maneira correta de fazer esse tipo de coisa”, ou seja, de acordo com um conhecimento informal vagamente concebido que circulava nesse assentamento, uma versão local de um conhecimento pragmático muito mais amplo da ritualização ‘de tipo romano’. (GORDON, 2019, p. 113)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Yet even the most implicit curse, say *Trutmo Florus / Clitmonis / filius* at Mainz, constructs additional semantic force by means of ‘conceptual blending’ – through its material base: lead-sheet, culturally recognized as proper for this purpose; its context: the sacrificial pit behind the temple of *Mater Magna*, recognised as the appropriate place for binding rituals; and the rituals that framed its writing and deposition: the sacrifice of an animal, and the process of melting the lead in the cinders, both acknowledged at Mainz as the ‘proper way to do this sort of thing’, that is, in accordance with a loosely-conceived informal knowledge circulating in this settlement, a local version of a much wider pragmatic knowledge regarding ‘Roman-type’ ritualisation.

## 2 DEFIXIONUM TABELLAE MOGONTIACENSES

A arqueóloga encarregada das escavações em Mainz e da publicação das pesquisas até 2022, Marion Witteyer, com base no uso frequente dos mesmos locais ao longo de cerca de 50 anos, na uniformidade dos achados e no padrão que combinava lâminas de chumbo com a disposição de lamparinas a óleo (*lucernae*), defende a ideia de que eram seguidos rituais fixos: “o que torna provável que fossem realizados por alguns poucos iniciados” (WITTEYER, 2005, p. 123). No entanto, as inscrições nas placas de execração não confirmam a atuação de profissionais.

O epigrafista encarregado das transcrições dos textos em latim, Jürgen Blänsdorf, por causa das diferentes caligrafias e da ausência de construções formularias, descarta a atuação de sacerdotes ou escribas na elaboração e inscrição nas lâminas de chumbo na maioria dos casos (BLÄNSDORF, 2005, p. 12), mesmo havendo concentração desses documentos num espaço religioso coletivo. Talvez o mais instigante seja o que ainda não foi encontrado em Mainz, já que não há nenhum caso evidente de uma invocação a Ísis, embora se esperasse encontrar alguma no santuário compartilhado (ibidem, p. 17).

A única *defixio* endereçada sem dúvida alguma à deusa de origem egípcia, sob o epíteto de “Miriônima”, a que tem uma miríade de nomes, foi localizada, em 1970, no santuário de *Baelo Claudia*, ao pé de uma escada de nove degraus adentrando uma cisterna provavelmente destinada a oferendas. Como no caso das execrações de Mainz, o pleiteante (*defingens*) demanda que justiça seja feita em seu favor e contra um ladrão não identificado, contando com a potência divina, instada duas vezes a fazer uso da sua majestade (*maiestas*), numa clara aposta na força ilocucionária do texto em latim.

Isis muromem [=myrionyma]  
tibi conmento  
furtu(m) meu(m). Mi(hi) fac  
tu<t>o numini ma(i)es  
tati ex<s>emplaria  
ut tu evade(s) immedi  
o quis fecit, autulit  
aute(m) res: opertor(i)u(m)  
albu(m) nou(um), stragulu(m)  
nou(um), lodices duas de  
uso. Rogo, domina,  
per maiestate(m) tua(m)  
ut (h)oc furtu(m) repri  
ndas.

Ísis Miriônima,  
a ti recomendo  
o furto que sofri. Me dê,  
da tua divindade majes-  
tosa, exemplos,  
tirando em público a vida  
de quem fez, melhor, roubou  
essas coisas: uma coberta  
branca nova, um tapete  
novo, dois lençóis  
usados. Rogo, senhora,  
pela tua majestade,  
que este furto repre-  
endas.

Fonte do texto latino: Ribeiro, 2006, p. 246.

Como já comentei em outro texto,<sup>8</sup> talvez não seja excessivo especular que a inexistência de rogativa dirigida a *Isis Panthea* em Mainz seja decorrente da prática local de incinerar as placas de chumbo, em franco contraste com a caracterização da deusa como protetora das águas, dos navegantes e do rio Nilo, cultuada com frequência em entrepostos marítimos, como era o caso de *Baelo Claudia*.

Por outro lado, no acervo de Mainz, Blänsdorf computou doze invocações a *Mater Magna* e quatro a *Átis*, formuladas como “analogias mágicas” (BLÄNSDORF, 2005, p. 11). Ele entende que a execução correta do ritual era fundamental e que a maldição se efetivava, do ponto de vista do pleiteante, quando a placa era lançada ao fogo – mas ocorreu, é claro, de algumas terem caído entre cinzas já frias. Essas, ainda podemos ler.

Em suma, as *defixiones* de Mainz parecem corroborar a conclusão de uma prática ritual localizada, fomentando o debate entre os que tomam a iniciativa de invocar os deuses contra um inimigo como um recurso à magia e os que a entendem como uma estratégia de gerir riscos, portanto, compatível com a normatividade religiosa. Elas são catalogadas com a sigla DTM (*Defixionum Tabellae Mogontiacenses*), acompanhada de um número. As duas *defixiones* a seguir, escritas em ambos os lados da lâmina de chumbo (opistográficas), foram localizadas enroladas juntas, como se uma continuasse o texto da outra. Estabelecem a analogia entre o alvo da execração e o destino da placa de chumbo, colocando em evidência a incineração como importante etapa do ritual.

DTM 11 (inv. 182, 14B)  
mando et rogo  
religione ut man[-  
data exagatis  
Publium Cutium  
et Piperionem et [?]

Confio e rogo,  
com devoção, que co-  
breis o que foi confiado  
a Públio Cútio  
e a Pipério e

Placida et Sacra  
filia eius sic illorum  
membra liquescan(t)  
quatmodum hoc plum[-  
bum liquescet ut eo[-  
ru(m) ex<s>itum sit

Plácida e Sacra,  
sua filha, assim, seus  
membros desmanchem  
tal como este chumbo  
desmanchará, de modo  
que seja o seu fim.

DTM 12 (inv. 182, 14A)  
sic[.]s siccum QVANMI  
qu[omo]di hoc liquescet  
si[c col]lum membra  
me[du]lla peculium

... seco ...  
tal como isto desmanchará,  
assim, o pescoço, os membros,  
a medula, o pecúlio

<sup>8</sup> Capítulo no prelo: “Sem perdão: em busca de justiça (ou vingança?) – usando *defixiones* na antiga *Mogontiacum* (Mainz)”.

d[e]l[i]ques[ca]nt	desmanchem.
eoru(m) quamodum gallorum angat se s[ic i]lla aga(t) ut de se [pr]obant (?) tu dom(i)na es fac ut X mensibus exitum illorum sit	Tal como os tais <i>galli</i> , que se agrida, assim passe pelo que eles provam. Tu és senhora, faze que, em 10 meses, seja o fim deles.

Fonte do texto latino: Blänsdorf, 2010, p. 178-179.

As informações são insuficientes para a plena compreensão das motivações por trás das maldições, exceto no caso dos homens nomeados, que teriam se apropriado de recursos deixados com eles em confiança. Como bem observa Gordon, a finalidade de uma placa de execração é alcançar seu propósito, não é acomodar a narrativa de um caso de injúria, opressão, insulto, confrontação, que, no entanto, está latente (GORDON, 2019, p. 118). O verbo “*liquesco*” ocorre nas duas placas, numa evidente analogia persuasiva: o que acontecerá com a placa de chumbo tem que acontecer com os alvos das imprecações. O verbo “*exigo*”<sup>9</sup> significa cobrar um pagamento e está atribuído a um “vós” (*exagatis*), mas sem a identificação das divindades destinatárias. Como ocorrem em Mainz placas destinadas tanto a *Mater Magna* como a Átis, a exemplo da próxima tradução, cogita-se, então, serem ambos os invocados. Ao final da DTM 12, em que se mencionam os “*galli*”, fica subentendido que “domina” é *Mater Magna*.

Outras *defixiones* que mencionam o processo de incineração estão em estado mais fragmentário (DTM 10, DTM 7). Há ainda as que não se referem ao tema, mas por si mesmas comprovam terem sido submetidas ao fogo. No entanto, há exemplares em excelente estado. A dimensão da placa seguinte é 10 x 11,5 cm, com margem de 1,2 cm de cada lado, inscrita em letras de 0,6 cm na escrita cursiva romana antiga, muito legíveis. Foi elaborada num latim de fácil compreensão, com sintaxe convencional.

DTM 5 inv. 201B36

(face interna)

bone sancte Att<h>is tyran[-  
ne adsi(s) aduenias Libera[-  
li iratus per omnia te rogo  
domine per tuum Castorem  
Pollucem per cistas penetra[-  
les des ei malam mentem  
malum exitum quandius

Bondoso, santo Átis tirano,  
que apareças, te apresentes  
irado a Liberalis, te rogo por tudo,  
senhor, pelo teu Castor,  
teu Polux, pelos cestos sagrados,  
que dês a ele uma mente ruim,  
um fim ruim, tanto quanto durar

<sup>9</sup> Ocorrências de vulgarismos como “*exago*” por “*exigo*”; “*quatmodum*”, “*quamodum*” e “*qu[omo]di*” por “*quomodo*”; também “*illorum*” e “*eorum*” por “*illarum*” e “*earum*”; “*exsitum*” e “*exitum*” por “*exitus*” ou “*exitium*”.

uita uixerit ut [et] omni cor[- pore uideat se emori prae[- ter oculos (face externa) neque se possit redimere nulla pe<r>cunia nullaque re neq(ue) abs te neque ab ullo deo nisi ut exitum malum hoc praesta rogo te per ma[- iestatem tuam	sua vida, para que ele se veja morrer de corpo inteiro, exceto os olhos,  e que ele não possa se redimir com dinheiro algum e coisa alguma nem contigo nem com outro deus. Nada senão um fim ruim, cumpra isto, te rogo, pela tua majestade.
---	---

Fonte do texto latino: Blänsdorf, 2010, p. 166-167.

Trata-se de um registro opistográfico numa lâmina que foi, em seguida, enrolada. O latim não dá margem a dúvidas sobre a maldição lançada contra um homem de nome *Liberalis*, adjetivo que se refere a uma pessoa de boa formação: ele deve se desfazer em vida, definir, sendo testemunha ocular do seu próprio fim. Ainda que não se refira especificamente à placa de chumbo se derretendo durante o ritual, pode-se dizer que a força ilocutória alcança essa dimensão. A razão de tanto ódio, mais uma vez, não é revelada. O apelo a *Átis* é reforçado na face externa, invocando a majestade divina, como ocorre, na única *defixio* para *Ísis*, não na Alemanha, mas na Espanha. A solenidade no tratamento a *Átis* na placa de Mainz é reforçada pela referência a *Cástor* e *Pólux*, elevando *Átis* a *Júpiter* (BLÄNSDORF, 2005, p. 17).

Outro exemplar que merece atenção é o que tem a estética mais sofisticada, com caligrafia bem definida e maiúsculas serifadas, embora com marcas de vulgarismos. A lâmina tem formato quadrado: as primeiras linhas, sem invocação a qualquer divindade, foram inscritas com uma moldura, no sentido anti-horário, ao redor da placa, depois, o centro foi preenchido com mais imprecações, sendo que as duas linhas finais foram apostas acima. O *design* levou Blänsdorf a cogitar um escriba profissional (2005, p. 14).<sup>10</sup>

DTM 15 (inv. 182, 16) (ao redor) Prima Aemilia Nar[- cissi agat quidquid co[- nabitur quidquid aget omnia illi inver[- sum sit (no centro) amentita surgat a[- mentita suas res agat quidquid surget om[-	A jovem Emília, de Narciso, o que ela tentar, o que ela fizer, tudo que faça, seja o inverso pra ela.  Que desperte abestada, que leve a vida abestada. O que despertar pra ela, que
---	--

<sup>10</sup> Uma imagem facilitadora da leitura, com tradução em alemão, está disponível em: [https://incipesapereau.de.files.wordpress.com/2013/11/88\\_isisheiligtum\\_rc3b6merpassage.jpg](https://incipesapereau.de.files.wordpress.com/2013/11/88_isisheiligtum_rc3b6merpassage.jpg)

nia interversum sur[- gat prima Narcissi aga(t) como haec carta nuncquam florescet (acima) /sic illa nuncquam quicquam florescat/	desperte tudo invertido. Que a jovem de Narciso viva assim: tal como esta carta nunca vai florescer,  assim ela também nunca floresça nem um pouco.
---	---

Fonte do texto latino: Blänsdorf, 2010, p. 170.

A composição revela certa sofisticação, comportando uma analogia persuasiva, já que a “*tabella*”, identificada como “*carta*”, lâmina fria de chumbo, nunca vai brotar ou florescer, mesmo depositada na terra. O repertório lexical, limitado e repetitivo,<sup>11</sup> propõe jogos de palavras cheios de intenções, que deixam alguns vestígios e raras certezas. Alguns questionamentos: “*Prima*” é um nome próprio, como seriam *Aemilia Prima*, *Aemilia Secunda*, filhas de um Emílio? Ou “*prima*”, em minúscula, se refere a uma mulher de destaque ou a uma preferida ou ainda a uma jovem? Alguns pesquisadores pressupõem que ela seja amante de um tal Narciso e inserem o termo na tradução (BLÄNSDORF, 2005, p. 13; 2010, p. 170; VEALE, 2017, p. 291). Apesar dessa leitura, Sarah Veale reconhece que não consta linguagem que a classifique como “*defixio amatoria*”.

Os verbos “*floresco*” e “*surgo*” têm acepções compatíveis com plantas e pessoas, portanto, pode-se admitir na *defixio* uma jovem desabrochando ou uma mulher em ascensão, daí a inveja e a impreciação? O termo “*amentita*” não é dicionarizado, mas é fácil depreender o significado do vocábulo “*amens, amentis*”, isto é, fora do juízo. Numa comparação com a DTM 5, constata-se que não há referências ao corpo na DTM 15, apenas à capacidade mental, evidenciando que o pleito é pelo insucesso dessa mulher.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As descobertas relativamente recentes de placas de execração em latim no santuário conjunto de *Mater Magna* e *Isis Panthea* em Mainz, na Alemanha, aportam indícios valiosos para uma abordagem crítica dessa prática, disseminada no império romano como uma forma de buscar reparação divina por uma injustiça recebida aqui.

<sup>11</sup> Verbos: *ago, agere; conor, conari; floresco, florescere; surgo, surgere*. Vulgarismos: *omnia inversum sit (omnia singular); nuncquam (nunc/ numquam); omnia interversum surgat (omnia singular); amentita = amens, amentis; como = quommodo; carta = litterae*.

Os exemplos de textos que fazem uso da analogia persuasiva, isto é, que associam a lâmina de chumbo derretendo no fogo ao destino do alvo da imprecação, e mesmo as placas apresentando sinais de carbonização, resgatadas entre as cinzas das oferendas, além dos resíduos de chumbo derretido encontrados nesses fossos, são elementos que definem um contexto de prática ritual endossada pela comunidade.

Os resíduos das ofertas votivas vegetais e animais, submetidos aos métodos científicos da arqueologia botânica e zoológica, também corroboram o conhecimento compartilhado entre os frequentadores do espaço coletivo religioso acerca dos cultos a essas deusas, adaptados à cultura local nas províncias do império romano, que podem, então, mais bem ser chamados “diaspóricos” do que rotulados como “de mistérios”.

Os detalhes que vêm sendo apurados neste século em sítios arqueológicos de contexto imperial romano colocam em xeque a leitura automática de que o uso de *defixiones* fosse uma prática de magia, à margem das normas aceitas socialmente.

O especialista Richard Gordon não crê na possibilidade de distinguir magia e religião conceitualmente ao passo que considera viável a discussão de práticas mágicas específicas em contextos culturais restritos. No entanto, ele se diz “extremamente cético quanto à ideia de que os autores das *defixiones* se enxergassem praticando magia – a convicção de que tinham sido injustiçados legitimava a escolha da execração como ferramenta” (GORDON, 2014, p. 784). A pesquisadora Sarah Veale engrossa o coro quando afirma que “a descoberta das *defixiones* junto de outras ofertas votivas nos convida a pensar que amaldiçoar não era uma tecnologia religiosa desviante, mas uma prática ritual normativa em Mainz” (VEALE, 2017, p. 280).

# 5

## DEVOÇÃO A EROS E AFRODITE NOS RITUAIS DE INICIAÇÃO AMOROSA NA PINTURA DOS VASOS ÁPULOS (SÉC. IV A.C.)

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira<sup>1</sup>

### 1 OS RITUAIS NUPCIAIS E PRÉ-NUPCIAIS NA PINTURA DOS VASOS ÁPULOS (SÉC. IV A.C.)

Na pintura dos vasos ápulos do séc. IV a.C., principalmente nas *pelikai*, *hydriai* e *lebetes gamikoi*, ocorre um esquema em que, combinando personagens, objetos e gestos, identificamos fórmulas para representar ritos relacionados à vida amorosa marital, no caso, rituais preparatórios que precediam o matrimônio ou que consagravam a união. O uso dessas fórmulas pressupõe a adesão às crenças e ritos representados. Além das figuras-tipo, destacam-se gestos, olhares e objetos, empunhados e mobilizados em posições prescritas pelo fim sagrado destes rituais.

Trata-se de um sistema de objetos (representados), onde estes operam como atributos da ação performatizada. A combinação entre gesto e objeto compõe a sintaxe que designa momentos ou variantes destes cultos, de modo ambivalente misturando-se objetos genuinamente sagrados ou mágicos (como a *paterna* e o *inyx*) e objetos originalmente domésticos ou de uso diário que assumem eventualmente função simbólica ou sagrada (como o espelho e o *strigilis*). Uma combinação recorrente é mostrar no

---

<sup>1</sup> Professor Titular da Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Antropologia Social, concentração em Arqueologia Clássica, pela Universidade de São Paulo. Pesquisador CNPq PQ-1d em Arqueologia Histórica. Pesquisador da Humboldt-Foundation em Arqueologia Clássica. Pesquisador Visitante do Instituto de Arqueologia Clássica e de Arqueologia Bizantina da Universidade de Heidelberg. Esta pesquisa contou ainda com o suporte da École française de Rome, como pesquisador residente (2022), e do Centre Jean-Bérard, Nápoles. E-mail: fabiovergara@uol.com.br

anverso do vaso um ato ritualístico que consagra a união matrimonial, com Eros e Afrodite no campo superior, e no reverso um ritual preparatório, que capacita o noivo ou a noiva, em presença de mulheres mais velhas oficiantes destes cultos, como na *pelike* Dresden 526 (Fig. 1a-b), e nos *lebetes* New York 17.46.2 (Fig. 2) e Tübingen 28.5440 (Fig. 3), que veremos a seguir. Em meio a este repertório, destaca-se um amplo conjunto de vasos que nos dá indícios sobre o culto a Eros e a Afrodite nestes rituais preparatórios para a futura vida amorosa.



**Figura 1a-b:** *Pelike* ápula de figuras vermelhas. The Egnazia Group (RVAp 18/140). c. 340-330 a.C. Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, DR526. ©Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen. Foto: Elke Estel/Hans-Peter Klut. Agradeço a colaboração de Barbara Anderson.

Esses rituais nupciais e pré-nupciais se dão a significar por meio de um conjunto de signos recorrentes na constituição da sua semântica visual, e que representam o imaginário do amor na pintura de vasos da Magna Grécia. Integra-se assim uma rede de signos/objetos, que compõem esta teia de significação, tais como o sistro ápulo e a cítara retangular ápula, o espelho, a bola, o leque, a *phiale*, a *patra*, a pia lustral (*louterion*), a fita (*tainia*), a coroa de folhas (*staphanos*), as aves (como o pato, o cisne, o pombo e o próprio passarinho chamado igualmente *inyx*), as flores (como a rosa), as plantas (como o mirto, na forma de arbusto ou ramalhete) e frutas (como a romã e a maçã). A *pelike* de Dresden exemplifica bem, em suas duas faces, a representação destes signos/objetos nas cenas de rituais de iniciação amorosa (Fig. 1a-b).

No *lebes* de Nova Iorque, na cena principal (fig. 2a), temos, ao centro, sentada sobre um *thronos*, a noiva, flanqueada pelo seu noivo, à esquerda, apoiada sobre a cuba de um *louterion*, e, à direita, uma mulher adulta responsável por acompanhar o ritual. Trata-se de um ambiente doméstico, com presença de mobiliário requintado e de uma bacia lustral, que remete ao ritual de banho purificador que já devia ter ocorrido na fase dos preparativos pré-nupciais. No campo superior, Afrodite, sentada à esquerda com uma *phiale* e um espelho, e um par de Eroles, o do centro se aproxima do casal, com uma guirlanda e uma *phiale* com ovinhos, objetos com função sagrada neste ritual, enquanto o da direita acaricia um pato, uma das aves de Afrodite, que simboliza aqui sua benção à vida amorosa. A ação principal narrada nesta cena é realizada pelo casal de noivos, e está descrita por meio dos gestos, das mãos que se aproximam, ostentando de modo protocolar objetos, e dos olhos que se encontram. A noiva, ao estar com os cabelos soltos (contrastando com os cabelos presos da mulher que oficia o ritual), é apresentada assim no ato de celebrar um ritual que sela a união matrimonial. É interessante observar que se repetem os objetos trazidos por Eros. A moça empunha com a mão direita uma *phiale*, sobre a qual o rapaz segura o *stephanos*, com a sua direita. Eles pausaram os dois objetos no ar, num gesto solene de consagração. Ao mesmo tempo, o rapaz segura com a mão esquerda uma *tainia*, esse lenço que em um momento seguinte envolverá a cabeça da noiva. Esta, por sua vez, tem na sua mão esquerda, abaixada, uma *inyx*, objeto mágico ligado a Afrodite e aos feitiços de amor – a noiva assim deseja receber os auspícios para a felicidade na vida amorosa (VERGARA CERQUEIRA, 2023; KARAGEORGIS, 1989, p. 263-268; NELSON, 1940, p. 443-456; DE LA GENIÈRE, 1958, p. 27-35; PASQUIER, 1977, p. 378sq.).



**Figura 2a-b:** *Lebes* ápulo de figuras vermelhas. Group of New York 28.57.10 (RVAp II 18/190). c. 335-320 a.C. Nova Iorque, Metropolitan Museum, 17.46.2. © Metropolitan Museum, N.Y. - [www.metmuseum.org](http://www.metmuseum.org).

Na cena do lado oposto do vaso (fig. 2b), temos três figuras, da esquerda para a direita, o noivo de pé, a noiva sentada sobre uma pilha de pedras, e a mulher adulta responsável por acompanhar o ritual, de pé. Essas figuras são encimadas por um Eros, que voa na direção da cabeça do rapaz. No canto superior esquerdo, trazendo uma coroa de folhas, está um pombo, que substitui o pato do lado anterior, como ave sagrada de Afrodite. Novamente, as ações são descritas pelos gestos de mobilização dos objetos. A cena principal é composta pelo casal de noivos, que agora não está em um ambiente doméstico. O solo natural sobre o qual estão os dois personagens de pé é indicado por pontinhos, que sugeririam o gramado (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970, p. 91). Já a noiva, acomoda-se aqui não sobre um suntuoso *thronos* com espaldar alto, mas sobre uma pilha de pedras. O pintor replicou aqui, nas mãos de Eros, os mesmos objetos da cena da face anterior, uma coroa e uma *phiale*. Mas o noivo e a noiva, ao realizarem outro rito, apresentam uma combinação diversa de objetos. A noiva ostenta com a direita um espelho, sobre o qual o rapaz segura uma coroa, como se a direcionasse à cabeça da moça. O rapaz faz um gesto receptivo com a mão esquerda, como se aceitasse pegar o espelho da moça. Pode até ser o espelho que ela usava em sua vida pessoal, para os cuidados da beleza. Mas aqui tem outro significado: indica que a noiva está preparada para o casamento (ANDERSON, 1976, p. 5), preparação esta que não é resultado apenas da idade, mas da realização de outras etapas preparatórias precedentes, que a habilitavam à futura vida amorosa. O rapaz, fazendo o gesto de que aceita o espelho, objeto símbolo icônico do sexo oposto, está assim dizendo que aceitará a noiva (COLIVICCHI, 2006, p. 277-300). Na retaguarda do rito celebrado pelo jovem casal, a mulher adulta que controla a correta realização do ato, segura dois objetos: um *espelho* e um *tympanon*. A combinação destes objetos indica a proteção combinada de duas potências religiosas, Afrodite e Dioniso, que são aproximados na mística nupcial-funerária muito própria ao imaginário ápulo, que confere a Afrodite poderes sobre o pós-morte e a Dioniso poderes sobre a vida amorosa. É importante atentarmos aos marcadores de espaço, para compreendermos a especificidade do que está sendo representado: o lado principal mostra um ritual de união matrimonial, que antecede a festa em si de casamento, realizado nas dependências domésticas junto a um objeto ritualístico, que é o *louterion*; já a cena do lado secundário mostra-nos um rito que acontece ao ar livre, um dos tantos ritos pré-nupciais representados na pintura de vasos ápulos.

A comparação da mobiliário das cenas das *pelikai* de Dresden e de Nova Iorque permitem-nos traçar uma cronologia destes rituais, que seriam de número variado e provavelmente sem um dogma unificado. Nas faces secundárias das duas *pelikai*, os futuros noivos estão sentados ou sobre o solo ou sobre uma pilha de pedras. Nas cenas principais, sobre um *diphros okladias*, que era um banco portátil dobrável, e sobre um pomposo *thronos*. Quando se sentam no solo ou sobre pedras, os jovens passam pelas fases iniciais de seu ritual de iniciação amorosa. Quando a moça se acomoda sobre um *diphros okladis*, já há um reconhecimento de seu status de futura esposa, mas ainda uma *nymphé*. Também o noivo pode ser representado sobre um destes bancos. Quando o pintor coloca a noiva no *thronos*, seria uma indicação de que a cena ocorra no dia do casamento. O *thronos* indica o reconhecimento de seu status de *gyne*, de esposa.

Procuraremos nos ocupar aqui destas cenas “lado B” em que o pintor de vaso representa rituais preparatórios do futuro casamento. Haveria diferentes fases destes ritos pré-nupciais, algumas delas cabiam à noiva e ao noivo, em separado, e outras, em uma fase mais avançada, ao par. Trata-se de um universo ritualístico conhecido basicamente da iconografia, e que encontra na pintura dos vasos ápulos seu principal testemunho, carecendo de evidências literárias a respeito. Representa um ritual da vida real ou imaginário? Desta vida ou de uma projeção para o além-túmulo? A iconografia ápula é marcada pela ambiguidade – e até mesmo ambivalência – no que se refere a onde localizar as cenas, se nesta vida ou no além. A pintura dos vasos nos permite visualizar atos variados, sendo improvável a existência de um dogma unificado destes ritos. Contudo, podemos identificar uma possível sequência de momentos e atos, que poderiam ser realizados de modos alternativos, igualmente válidos do ponto de vista sagrado. É na combinação entre gestos, objetos, personagens e movimentos que tentamos decifrar parte da semântica destes ritos pré-nupciais próprios à cultura híbrida da Magna Grécia, que carrega elementos do *Zeitgeist* grego do século IV, mas com traços fortemente regionalizados, onde vicejava a miscigenação entre a cultura grega colonial e as culturas itálicas locais.

Há um conjunto de cenas pré-nupciais que acontece quando os noivos já estão preparados misticamente para o casamento. Aqui podemos nos confundir entre a celebração propriamente do casamento e momentos preparatórios precedentes. Este é o caso do *lebes* fragmentário Tübingen 28.5440 (3a-b). As cenas dos dois lados do vaso são

bastante parecidas, fazendo uma alternância significativa, da qual se depreendem momentos distintos.



**Figura 3a-b:** *Lebes* ápulo de figuras vermelhas (frag.). Workshop of the Darius Painter. c. 340-30 a.C. Tübingen, Archäologisches Museum der Universität, 28.5440. Foto: Autor (2017).

Esses ritos compõem-se de diferentes etapas de preparação do noivo e da noiva para a vida marital futura a que estão destinados para cumprirem sua missão social e estenderem sua felicidade amorosa para o além-túmulo. Quero me deter agora em algumas das cenas associadas a ritos pré-nupciais, com alusões a atos ritualísticos dedicados a Afrodite e a Eros. Refiro-me não à plêiade de vasos que mostram a presença de Afrodite e Eros abençoando os rituais preparatórios, indicando que estes ritos de iniciação ao amor ocorrem sob sua proteção. De fato, em muitas cenas Afrodite e Eros acompanham, do alto, o ritual, mostrando que a divindade está aceitando a moça ou o rapaz como iniciados. Além disso, temos a presença de aves, frutas e flores ligadas à deusa, que reforçam o lugar da mística amorosa de Afrodite como divindade sob cuja proteção ocorrem estes ritos pré-nupciais. Aqui, refiro-me, porém, mais que isto, às cenas que apresentam propriamente indícios de rituais dedicados a estas divindades, inclusive como condição para que estas venham a dispender suas bênçãos e graças para a felicidade na união amorosa.

Em uma *pelike* de Ruvo (Fig. 4), novamente Afrodite e Eros observam do alto o ritual, que agora é performado junto a uma pia lustral, abaixo da qual vemos uma roseira e, mais à direita, um mirto, plantas próprias ao reino da deusa do amor (TOUZÉ, 2009; LAMBRUGO, 2018, p. 343, 347-349). Aqui o pintor representa exatamente o momento

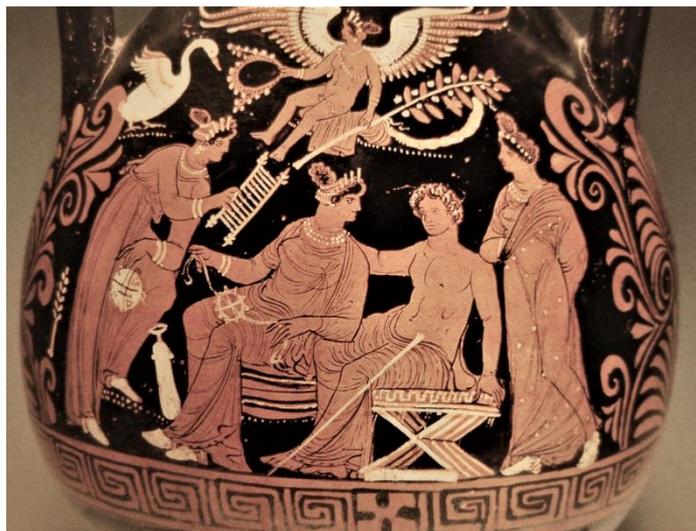
do ritual pré-nupcial em que a *inyx* é usada pela noiva, fazendo-a girar, para mobilizar sua potência mágica em prol da felicidade amorosa e sexual, a ser conquistada na vida conjugal pelas graças de Afrodite. Percebe-se como seu uso nos rituais pré-nupciais cabe à noiva e não ao noivo (VERGARA CERQUEIRA, 2023).



**Figura 4:** *Pelike* ápula de figuras vermelhas. Pintor de Licurgo. c. 360-345 a.C. Ruvo, Museo Jatta, inv. 36727 (J 415). Foto: Autor (2022).

Uma *pelike* de Cremona (Fig. 5) mostra-nos uma etapa avançada do noivado, realizada no espaço aberto, em que ambos, noivo e noiva, sentam-se, lado a lado, ele sobre um *diphros okladias* e ela sobre um par de almofadas acomodadas sobre o solo<sup>2</sup>. O casal está flanqueado por duas senhoras, oficiantes do culto. A senhora diante da noiva traz uma bola e um sistro ápulo. Eros figura no campo superior, que é usualmente o campo das entidades neste esquema iconográfico, onde estas comparecem como símbolo visual de que as divindades aprovam o ritual. O deus, representado na forma infantil, traz um ramalhete de mirto e uma guirlanda, a qual ele aponta para um cisne, que simboliza a presença de Afrodite. Quero destacar aqui que o pintor representou o momento em que a noiva se prepara para acionar a *inyx*, pegando-a pelas pontas, para em seguida prender as extremidades em seu indicador ou médio, dar um estirção no fio, e assim fazê-la girar.

<sup>2</sup> A iconografia indica que a realização dos cultos a Eros e Afrodite podiam ocorrer com frequência em santuários abertos, sem monumentalidade arquitetônica, na natureza, em bosques, de uso não permanente (LIPPOLIS, 2001, p. 233-239; SCHNEIDER-HERRMANN, 1971, p. 91; TODISCO, 2010, p. 267; VERGARA CERQUEIRA, 2022, p. 170).



**Figura 5:** *Pelike* ápula de figuras vermelhas. The Tarrytown Group (RVAp p.542/354). c. 330-310 a.C. Cremona, Museo Archeologico, D46. CASTOLDI; VOLONTÉ, 2022, p. 261-262, n. 402, pr. XXVII-XXVIII.

Algumas imagens deixam mais claro o uso da *inyx* durante ritual. Em uma *pelike* de Metaponto (Fig. 6), a noiva, sentada sobre um *thronos*, faz a *inyx* girar, voltando-se para um *thymiaterion* (incensário). Observe-se que o *thronos* e o incensário acomodam-se sobre um tablado (*bema*). Vinda da esquerda, uma mulher aproxima-se, trazendo uma *phiale* com oferendas. Também sobre o tablado, entre a noiva e o *thymiaterion*, um garoto, no qual podemos identificar a figura do *pais amphitales*. Este menino tem igualmente uma *phiale* na mão, de onde pega a oferenda fumegante que deposita sobre o incensário.



**Figura 6:** *Pelike* proto-lucânica de figuras vermelhas. Proveniência: Metaponto, tumba 798. Pintor de Creusa. Final do séc. V a.C. Metaponto, Museu Arqueológico. Foto: Autor (2015).

Mesmo que o *thymiaterion* e a fumigação sejam ligados à veneração de diversas divindades, guardam uma relação especial com Afrodite, pois seu culto envolve perfumes ligados a seu reino (PROST, 2008, p. 98-99; HERMANY et al., 2005, p. 68-69; SIMON et al., 2005, p. 258-259). Assim, a *pelike* proto-lucânica metapontina mostra a possibilidade de associação entre o uso mágico da *inyx* e a fumigação, como formas de se buscar os favores de Afrodite para a felicidade amorosa.

## **2 CULTO A AFRODITE EM RITUAIS DE PURIFICAÇÃO PREPARATÓRIOS PARA FUTURA VIDA AMOROSA**

A pia lustral é um elemento que integra alguns destes cultos dedicados a Afrodite. O assim-chamado *louterion* era usado para diferentes banhos purificatórios que noivo e noiva deveriam fazer: antes da cerimônia de união, no próprio dia do casamento, ritual que ocorreria nas dependências domésticas; ou em ritos pré-nupciais precedentes, que teriam lugar em santuários abertos, como por exemplo, em um santuário dedicado às ninfas, como atestado em Grotta-Caruso próximo a Locri (KREILINGER, 2007, p. 236. SUTTON Jr., 1997/1998, pp. 41-42). Mas, como uma pia sagrada, o *louterion* poderia ser usado também em outros rituais. A iconografia indica a ocorrência de um rito dedicado à Afrodite em que uma das suas aves, como o pato ou o cisne, era colocada sobre a pia, podendo estar se banhando ou sendo alimentada, como ações deste culto.

Assim entendemos a presença da ave no colo da moça na *pelike* Copenhagen Chr. VIII 316 (fig. 7), para além de ser um símbolo que representa a esfera de atuação da deusa. No canto direito, uma participante da festa de casamento tem no colo um cisne, que ela acaricia. Sabemos por outros registros iconográficos, que o cisne, além de ser uma das aves de Afrodite e de simbolizar assim sua potência amorosa, era usado em rituais, nos quais ele era lavado sobre um *louterion* – portanto, não como vítima a ser sacrificada, mas como substituto de Afrodite, em um ritual em sua devoção (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970, p. 95). Assim, a presença do cisne na imagem pode ser somente alegórica, mas não se precisa descartar que em certo momento do ritual de união nupcial o animal estivesse presente.



**Figura 7:** *Pelike* ápula de figuras vermelhas. The Painter of the Copenhagen Dancer (RVAp 18/123). 335-325 a.C. Copenhagen, National Museum of Denmark, Chr. VIII 316 (B 154). Foto: CB-BY-AS Nora Petersen ©National Museum of Denmark

E entre os ritos preparatórios do rapaz se incluía este ritual com a ave sobre a cuba, participando como animal sagrado em substituição à própria divindade. Um exemplo podemos encontrar em um *lebes* hoje em Copenhagen (fig. 8a). Na cena principal, ao centro está o *louterion*, sobre o qual se banha um cisne. No entorno, cinco figuras. À esquerda, sentado sobre um manto disposto sobre uma elevação do solo, delineada por pontinhos brancos, um Eros hermafrodita, com penteado feminino, com uma *phiale* na mão, como se participasse do ritual. Acima, ao centro, outro Eros hermafrodita voa na direção do espelho, que a mulher à esquerda segura, sentada sobre elevação do solo, na qual podemos reconhecer Afrodite. No mesmo plano, à direita, outra mulher sentada, com corpo voltado para a direita, mas virando a cabeça para a esquerda, para espreitar as duas divindades. Esta tem na mão um frasco. Com o cotovelo direito apoiado sobre a bacia, em destaque como personagem central da cena, um jovem seminu, segura uma *phiale* com oferendas, as quais aproxima do bico da ave sagrada, como se a estivesse alimentando. No solo, em cada canto da cena, brota do chão um motivo vegetal estilizado diferente.



**Figura 8a-b:** *Lebes gamikos* ápulo de figuras vermelhas. Copenhagen, National Museum of Denmark, Chr. VIII 377. Denamark. CVA Copenhagen 6, pl. 257.1a-c. ©National Museum of Denmark. Agradeço a colaboração de Maximilian Holmström.

No lado oposto deste *lebes* (fig. 8b), temos o rito de iniciação do jovem, efetuado por duas mulheres. O culto ocorre ao ar livre, em um terreno acidentado, cheio de aclives, como indicam as linhas curvas sobre as quais os personagens estão posicionados. O futuro noivo está ao centro, nu, sentado sobre o seu manto depositado sobre uma elevação do solo, e segura com a mão direita um frasco, semelhante àquele nas mãos de uma das mulheres da cena do lado A. Na frente dele, com o pé esquerdo apoiado sobre uma elevação do chão, uma senhora está performatizando o ritual, ao espargir o rapaz com um conteúdo líquido (perfume?), enquanto com a mão esquerda abaixada segura um cesto que deve conter outros itens usados no ritual. Atrás do rapaz, a segunda mulher, à direita, participa do culto abanando um leque sobre a cabeça dele, com a outra mão segurando uma fita, que poderá ser usada para coroar a cabeça do garoto como forma de marcar a conclusão e êxito do ritual. Um conjunto de objetos completa a cena: no campo, um *tympanon* e duas fitas; sobre o solo, em diferentes níveis, uma caixa fechada, uma pequena bacia e uma tigela. Nesta cena, a ação e os objetos diferem bastante, em sua semântica, das outras composições em que o rapaz passa por um rito de iniciação ministrado por mulheres. Duas diferenças fundamentais: aqui ele é espargido por um líquido enquanto o ar é movimentado sobre ele por um leque, ao passo que um *tympanon* no campo salienta a ligação mais forte desta iniciação com Dioniso. Dada a forte imbricação entre o amoroso e o funerário existente no imaginário ápulo-tarentino, é possível que houvesse também algum rito de iniciação devotado a Dioniso, em meio ao conjunto de ritos pré-nupciais preparatórios para os futuros noivos – e este rito, do mesmo modo, ocorreria neste espaço externo, para o qual se deslocavam utensílios usados no

culto, e que eventualmente poderia ter a presença de estruturas fixas ou componentes móveis produzidos pelo homem, como as bacias lustrais.

Do mesmo modo, entre os ritos pré-nupciais dedicados à Afrodite prescritos à futura noiva, incluía-se também sua adoração sob a forma de uma ave, por meio do ritual realizado no *louterion*, que também os rapazes deviam realizar, como vimos acima. Em um vaso conservado em Tarento (fig. 9), está representada uma bacia lustral, disposta ao ar livre, como sugerem a vegetação arbustiva (composta por mirtos), o solo indicado por pontinhos brancos e um par de pedras empilhadas. Sobre a bacia de mármore, vemos um cisne. No entorno da pia, uma jovem nua, com pé apoiado sobre a pedra, faz o gesto de alimentar a ave, enquanto um Eros, posicionado à direita, banha com sua mão direita a cauda do animal (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970, p. 95). Percebe-se como a nudez feminina é recorrente em etapas de rituais dedicados à Afrodite ou a Eros (KREILINGER, 2007).



**Figura 9:** *Olpe* ápula de figuras vermelhas. Fim do séc. IV a.C. Tarento, Museo Archeologico Nazionale, 3588-B. SCHNEIDER-HERRMANN, 1970, p. 95, fig. 11. Desenho: Lidiane Carderaro.

### **3 CULTO A EROS PRATICADO EM FASES PREPARATÓRIAS PARA FUTURA VIDA AMOROSA**

Estas cenas de iniciação ao futuro amor conjugal realizadas ao ar livre são uma marca de originalidade da pintura dos vasos ápulos, em comparação à tradição ática ou outras. Isto indica não somente certa reformulação da abordagem iconográfica, mas também uma

reorganização religiosa destes costumes. Além destes ritos pré-nupciais já tratados, parte deles comuns ao noivo e à noiva, a pintura de vasos fornece a narrativa visual de ritos anteriores, que para a noiva seriam condicionantes para sua iniciação. Assim, o preparo da noiva era mais longo e mais complexo, em razão de seu maior engajamento nos cultos a Afrodite e a Eros. Gisela Schneider-Herrmann sistematizou uma série iconográfica referente ao culto a Eros na cerâmica italiota, que não dispõe de registro literário conservado, identificando duas cerimônias centrais de iniciação: a primeira, o rito de adoração a Eros; a segunda, a consagração da moça à divindade (KREILINGER, 2007, p. 100). Nas cenas de adoração a Eros, como em um cratera em sino no Museu Britânico (Fig. 10), a semântica visual do ritual de adoração a Eros está clara. O deus, alado, em sua forma adolescente e esbelto, sentado sobre um grande bloco de pedra irregular, tem diante de si uma jovem, vestindo *khiton* com *apoptygma*, e segurando uma *situla* com a mão esquerda. A efetivação do rito está indicada pela combinação de gestos, ele segurando uma *phiale* com ovos e ela erguendo, sobre esta, uma coroa. Além da conformação rochosa, acima da cabeça de Eros vemos no campo (no céu) uma estrela, que indica não somente o lugar (espaço externo), mas sugere também o horário (o anoitecer ou já noite).



**Figura 10:** Cratera em sino ápula de figuras vermelhas. The Painter of Karlsruhe B9 (RVAp 6/13). c. 390-360 a.C. Londres, British Museum, F 165 (1859,0216.109). ©The British Museum Trustees

A imagem de Eros aqui pode ter um caráter ambíguo, como epifania do deus em lugar a ele consagrado, ou como uma imagem de culto, que nos faria pensar nas estátuas de Praxíteles e Lisipo, devotadas a Eros em seu principal santuário grego, em Téspias na Beócia (PAUSÂNIAS. IX.27.3). Mas o estilo desta cratera aponta para uma datação um pouco mais recuada que a obra de Praxíteles, desaconselhando essa associação. Entretanto, Pausânias IX.27.1 reporta que desde época muito remota havia no local um culto a uma pedra bruta, sob a qual Eros era venerado. É possível aí que o pintor tenha feito referência simbólica a essa pedra-altar do santuário beócio, ao representar Eros sentado sobre um bloco de pedra bruta, figuração menos usual, em vez das pilhas de pedras, mais comuns na iconografia ápula.

Em uma cratera em cálice hoje em Munique<sup>3</sup> vemos a cena com os papéis invertidos: uma moça, sentada sobre base rochosa, vestindo *khiton*, segura com a direita um longo ramo de oliveira, e com a esquerda sustenta atentamente uma *phiale* com ramalhetes, mantendo sóbria posição hierática e olhar fixo na ação proferida diante de si pela figura de Eros, que com a direita elevada posiciona uma coroa sobre a *phiale* e, com a esquerda abaixada, segura um cacho de uvas e um ramo de oliveira. G. Schneider-Herrmann vê aqui um sacerdote, na função de Eros, realizando o rito de consagração da jovem ao deus do amor. Neste ritual, o filho de Afrodite se associa também a símbolos de Dioniso, um tratamento que lhe é conferido de modo muito recorrente na iconografia ápula, como um mediador entre as duas divindades, na associação feita entre essas no âmbito da escatologia nupcial-funerária. Em uma *pelike* hoje em Tóquio (Fig. 11), o esquema se repete, com variações: agora a moça sentada sobre a base rochosa está no lado direito da cena, ao passo que Eros, no lado esquerdo, com uma mão segura um cacho de uva e com a outra, dirigida à moça, um *tympanon* em vez da guirlanda, apontando a possibilidade do uso musical deste instrumento neste rito. O cenário natural se repete.

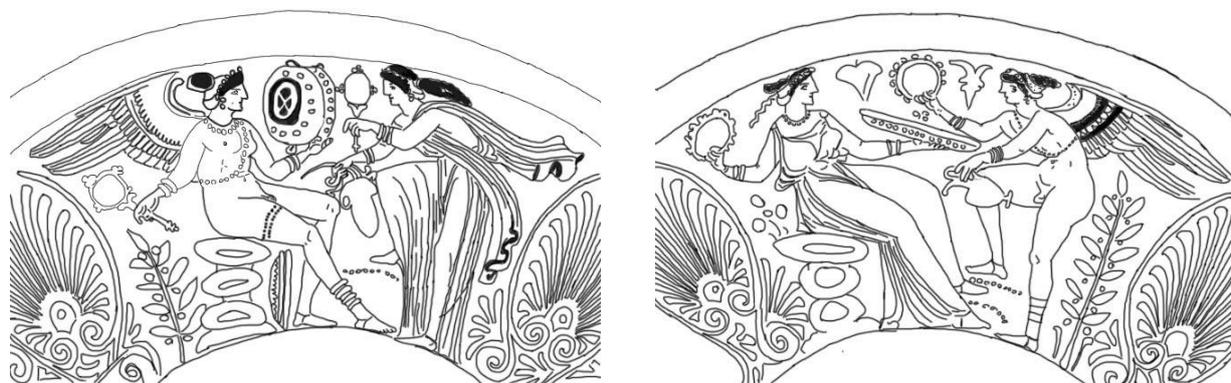
---

<sup>3</sup> Cratera em cálice ápula de figuras vermelhas. The Group of Vatican W 4 (RVAp 15/65). c. 355-345 a.C. Munique, Staatliche Antikensammlungen, 7765.



**Figura 11:** *Pelike* ápula de figuras vermelhas. The Egnazia Group (RVAp 18/149). c. 340-330 a.C. Tóquio, State Academy of Arts, 289. CVA Japão I, pl. 45.1-4.

O prato Marselha 2932 (fig. 12a-b) mostra como a adoração a Eros e a consagração da moça à divindade são duas etapas prévias necessárias e sequenciadas, da preparação espiritual para a futura condição de noiva, para que em algum momento ela possa se afirmar preparada para o casamento. Na fase externa da *phiale*, o pintor representou em cada lado do vaso uma destas etapas, e no medalhão central, no interior da tigela, sua condição consolidada de noiva, em conversação amorosa junto ao seu futuro companheiro. No caso da mulher adulta, provavelmente em outras etapas da vida deveria retomar os ritos de adoração a Eros.



**Figura 12:** Prato ápulo de figuras vermelhas. The Baltimore Painter (RVAp 27/63). c. 320-310 a.C. Marselha, Musée d'archéologie méditerranéenne, 2932. Agradeço a colaboração de Prescillia Bione. Desenho: Lidiane Carderaro.

Em um testemunho tardio, no *Diálogo do Amor* de Plutarco, está relatada a visita que o polímata fez ao santuário de Eros em Téspias, acompanhado de sua esposa, Timôxena, logo após o casamento, com o intento de sacrificar a Eros, informando-se ainda que “a ela cabia fazer a prece e o sacrifício”, και γὰρ ἦν ἐκείνης ἡ εὐχή και θυσία (PLUTARCO. *Diálogo do Amor* 2.10-11.749b [M.A. de Oliveira Silva]; SCHNEIDER-HERRMANN, 1977, p. 38. VERGARA CERQUEIRA, 2014, p. 63). Essa referência vai na mesma direção do testemunho da cerâmica ápula, no sentido de que o culto a Eros era essencialmente feminino. Mas, diferentemente do contexto grego beócio, a iconografia italiota registra cultos de outra natureza praticados pelas comunidades da Magna Grécia. Entre eles, cultos de natureza iniciatória, que fazem parte dos rituais de passagem da adolescência à fase adulta, no que tange o preparo para a vida amorosa conjugal, em sua dimensão terrena e pós-morte.

O que a iconografia nos ensina sobre a especificidade destes cultos? Os marcadores de espaço apontam que os ritos pré-nupciais de iniciação ao amor, efetuados sob as graças de Afrodite e de Eros, transcorriam sobretudo em espaço externo, para os quais se levavam não somente os *sacra* e oferendas, assim como mobiliário portátil (como *diphros*). Além disso, em alguns casos está indicada a presença de estruturas não naturais produzidas pelo homem, como pias lustrais em mármore e altares, que indicam tratar-se de lugares sagrados ao ar livre adaptados à funcionalidade de santuários. G. Schneider-Herrmann supõe que um dos locais de realização destes rituais seriam *temenoi* de Eros localizados em bosques sagrados (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970, p. 91). Luigi Todisco em seu estudo sobre os cultos tardoarcaicos e helenísticos na Peucécia, considera que a evidência dos materiais votivos datados entre o século IV e III a.C. aponta para a recorrência de santuários campestres em aberto, em que seria comum a adoração a divindades femininas, como Deméter e Koré, mas também Afrodite (e, associado a ela, Eros) – como indicam terracotas do período provenientes de Monte Sannace e de Ruvo (TODISCO, 2010, p. 267). Inclusive, inscrições em língua iápiga testemunham a existência de sacerdotisas (*tabara*) de Deméter e de Afrodite em diversas regiões da Apúlia, da Messápia ao sul até a Dáunia ao Norte (TODISCO, 2010, p. 268-269; DE SIMONE, 1982, p. 177-197). Enzo Lippolis, analisando um espectro mais amplo de depósitos de terracotas votivas na Magna Grécia, busca reconstituir o contexto topográfico de caráter sagrado e verifica a recorrência de locais de culto em aberto com

ausência de desenvolvimento arquitetônico ou de monumentalidade (LIPPOLIS, 2001, p. 233-239). Ele conclui que havia muita atividade cultual com deposição de oferendas e objetos votivos em locais sagrados situados fora do perímetro urbano, sem conotação arquitetônica e externos aos santuários murados, alguns com ocupação religiosa mais constante e longa, outros de uso mais ocasional. Apesar da ausência de vestígios de edifícios de culto, esses santuários em aberto poderiam ter um ou mais altares, como sugerem também os pilares presentes em algumas cenas de iniciação de jovens, como vemos em uma cratera em sino da coleção Dechter de San Bernardino, Califórnia (HAMMA; AMYX, 1990), na qual o jovem que passa pelo ritual senta-se nu sobre um altar. Alguns vasos, porém, sugerem a realização de certos rituais, como banhos purificatórios, em área adjacente às instalações domésticas, o que converge com a terceira tipologia de local de culto apontada por E. Lippolis, marcada por ações individuais ou familiares, em espaço aberto, que podiam se dar em área próxima à unidade doméstica construída e no interior das propriedades (LIPPOLIS, 2001, p. 235).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: AS EVIDÊNCIAS ICONOGRÁFICAS DO CULTO A EROS E AFRODITE**

Para nosso estudo sobre o culto a Eros, desperta especial interesse uma *oinochoe* preservada hoje em Varsóvia (Fig. 13). Nela, a identificação do objeto em forma de disco, com a imagem do gênio alado sobre sua superfície, suscita reflexão. Arthur Trendall (TRENDALL; CAMBITOGLU, 1982, p. 1026) não titubeia em identificá-lo como espelho (κάτοπτρον), seguindo Marie-Louise Bernhard, que, ao publicar este vaso inédito até 1970, caracteriza o objeto em questão como “espelho (...) envolvido por um moldura decorada com ondas e pontos brancos” (BERNHARD, 1970, p. 15).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> “miroir (...) encadré d’une monture décorée des vagues et des points blancs”.



**Figura 13 e detalhe:** *Oinochoe* ápula de figuras vermelhas. The End of the Red-figure Style (RVAp II 30/48). c. 300 a.C. Varsóvia, Museu Nacional, inv. 198927. Fotografia: Ligier Piotr - ©Muzeum Narodowe w Warszawie.

Nos detenhamos com mais atenção na iconografia. Temos, ao centro, o altar, em forma de pilar, sobre uma base, com coroamento branco, ornado com listas brancas e com fita. À esquerda, uma senhora, vestida com *himation* longo (até os joelhos), disposto sobre *khiton* que cobre até os pés (estes calçados). Corpo em posição frontal, rosto em três quartos, na direção da figura à esquerda, para a qual se volta fixamente seu olhar. Seu semblante e postura transmitem sobriedade. No conjunto, o pintor representa nessa figura feminina um aspecto de seriedade protocolar incomum para as representações das mulheres na iconografia dos vasos ápulos (FORTI, 1988, p. 296). Com a mão direita abaixada, ela segura uma *situla* branca; com a esquerda erguida na altura do peito, com pompa e elegância, segura um objeto circular, de grandes proporções, voltando-o para o olhar da figura que se encontra à direita da cena. A posição desse objeto está em três quartos, de modo que possa ser visto igualmente pela figura disposta à direita e por quem observa o vaso. Na superfície circular, está representada uma figura masculina juvenil alada, passível de identificação como Eros.

No lado direito da cena, temos a presença de uma figura masculina alada, com estatura natural (equivalente à da mulher), com as asas (brancas) recolhidas, que volta sua cabeça e olhar para o objeto circular e para a senhora à esquerda do altar. Essa figura masculina está ritualmente aparatada com braceletes na canela e pulso, e com colar de pérolas na coxa direita. Seus cabelos, compridos, estão penteados com um coque na nuca, mas um cacho cai sobre os ombros; a cabeça está adornada por uma tênia (fita),

aparatada com pequenas contas brancas; ainda um turbante, não muito bem definido, a envolver por detrás a cabeça. O penteado em coque, combinado aos adornos pelo corpo, são características compatíveis, na iconografia ápula, para identificarmos a figura como Eros (ALBERT, 1979; CASSIMATIS, 2014; VERGARA CERQUEIRA, 2018, p. 299-306).

Analisar a representação dos seus braços requer muita atenção. Aqui entra em cena a questão do desenho. Foquemos primeiro o braço esquerdo. Constatamos que o pintor tinha um plano original que foi alterado. Inicialmente, optou por representar seu braço esquerdo estendido para a frente, com a mão esquerda abaixada, na altura da virilha, a qual ela cobre. Chamemos isso de “braço esquerdo 1”. Posteriormente, ele decidiu alterar a posição desse braço, e o representou recolhido, levando o antebraço na direção do peito, agora segurando, com a mão esquerda, um recipiente (branco), espécie de *phiale*, porém menos rasa. Chamemos de “braço esquerdo 2”. Esse “braço esquerdo 2”, cuja ambiguidade retomaremos mais adiante, compõe uma narrativa de ritual de sacrifício, na medida em que este recipiente conteria o material que a figura alada, com o braço direito estendido, estaria a despejar com sua mão sobre o altar. Não identificamos a natureza do material, que se acumula sobre o altar, podendo se tratar de algum produto vegetal, como mirra, apreciada como incenso destinado à fumigação, cujo perfume se considerava sensual. Visto que o culto a Eros muitas vezes se dava associado ao de Afrodite, o sacrifício a Eros devia tomar emprestado do culto à deusa a preferência pelas oferendas vegetais e pelos perfumes com aromas sedutores, pelos incensos cheirosos, em especial pela fumigação da mirra (HERMANY; LEGUILLOUX; CHAUKOWISKI; PETROPOULOU, 2005, p. 68-69. SIMON; SARIAN; MELANEZI, 2005, p. 258-259).

A forma do objeto circular do vaso de Varsóvia, a partir da análise de fatores bastante variados, indica tratar-se sim de um espelho, porém para usos especiais (VERGARA CERQUEIRA, 2020). De fato, como assinala Trendall, o detalhe mais notável deste vaso está no espelho em si, pois nele vemos, com correspondência ótica, a imagem refletida de Eros. Diferentemente de outros vasos, em que se pode ter o testemunho iconográfico da crença de que os mortos se manifestam no espelho, a *oinochoe* polonesa testemunha a crença de que Eros se revela na superfície especular.

Ora, estamos aqui diante do culto em si da divindade Eros, oficiado por uma sacerdotisa, na qual poderíamos ver uma destas sacerdotisas do oráculo do espelho que Hartlaub (1951, p. 121) afirma teriam existido na Grécia. O vaso registra a manifestação epifânica da divindade, provavelmente em situação que se ligava à mântica do oráculo do espelho. É esta a grande originalidade deste vaso, pois a imagem que se reflete no disco polido não é de um ser físico comum, mas a imagem da epifania de um ser divino.

Convergemos com a interpretação de A.D. Trendall e M.-L. Bernhard, em que o objeto circular no vaso polonês representaria um espelho. Consideramos que se trate de um espelho especial, dado seu caráter sagrado para uso em ritual solene, diferentemente daqueles de uso cotidiano, profano, de mais fácil manuseio e transportabilidade (VERGARA CERQUEIRA 2020).

O pintor, apesar de suas dificuldades, produzindo em figuras vermelhas em um momento em que os grandes artistas desta técnica já não mais atuavam, fez grande esforço para superar suas limitações, e gerou um objeto singular, muito valioso, pois, pela raridade da situação representada, o vaso parece ter sido apropriado por seu conteúdo místico já na sua própria produção, como sugerem a gravidade dada à figura feminina, na qual reconhecemos uma sacerdotisa de Eros, e as mudanças de plano da representação da figura de Eros (como indica a presença, no desenho, de dois braços esquerdos).

Por fim, o jarro de Varsóvia consiste em um dos testemunhos individuais mais pungentes da grande importância que os rituais dedicados a Eros atingiram no século IV a.C. (SCHNEIDER-HERRMANN, 1970; VERGARA CERQUEIRA, 2018, p. 306-321), em especial na Itália meridional, como culto independente, para além de seus vínculos com Dioniso e Afrodite, em cujos ritos o espelho igualmente possuiria valor místico e uso ritualístico. Esta adoração a Eros arraigou-se fortemente, inclusive entre populações não-gregas, helenizadas em maior ou menor medida, como na região da pujante cidade dáunia de Canosa, fenômeno religioso de que o vaso polonês é um forte indício arqueológico.

Temos também evidência do espelho no culto a Afrodite, aí ultrapassando, no testemunho dos vasos ápulos, o caráter alegórico de uma indicação, de um atributo iconográfico da deusa. Além de apontarem várias situações em que é usado como aparelho em ritual de iniciação amorosa, com provável ligação mística a Eros e Afrodite,

os pintores de vaso deixam testemunho do uso do espelho em culto propriamente dedicado à deusa, como revela uma cratera conservada em Cleveland, que nos surpreende com uma cena em que vemos Eros, na sua forma mais efébrica à moda ática, a serviço da deusa e diante dela, que está sentada sobre uma canastra, olhando-se no espelho (Fig. 14). Atrás dela, uma pilastra retangular, tem a inscrição ΑΦΡΟΔΙΤΗ, que vincula a cena, portanto, ao contexto de um santuário da deusa. No lado oposto, cena com dois jovens com *thyrsos*, em que devemos ver não necessariamente sátiros, mas sim iniciados (HOFFMANN, 1966, p. 117). Esta cena reforça a associação entre os domínios de Afrodite e Dioniso nas crenças e rituais de iniciação amorosa, com uso do espelho.



**Figura 14:** Cratera em sino ápula de figuras vermelhas. The Karlsruhe B9 - Dijon Group (RVAp I 6/216). c. 360 a.C. Cleveland, The Cleveland Museum of Art, Gift of J.H. Wade, inv. 1924.534. © Cleveland Museum of Art.

Além da recorrente associação do espelho a Afrodite (como atributo, como indicador de ritual ou de crença), talvez por homologia, por pertença ao mesmo campo, o espelho, na iconografia dos vasos ápulos, está muito ligado também a Eros, como já exposto anteriormente. É interessante, porém, observar-se como ocorre sua ligação com o espelho, posto que, mesmo que em princípio se dê por homologia, pela sua vinculação com Afrodite, esta associação ganha contornos e sentidos próprios, na medida em que a figura de Eros adquire independência em suas representações iconográficas, o que se desenvolve com o advento da fase média do estilo ápulo de figuras vermelhas, a partir do segundo quartel do séc. IV, de modo especial surgindo aí os indícios do culto solo a Eros.

# 6

## **HIGEIA DE SORRISO SUAVE: A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DA DEUSA DA SAÚDE NA GRÉCIA ANTIGA**

Prof. Doutorando João Vinícius Gondim Feitosa<sup>1</sup>

Orientador: Dr. Renato Pinto

Na mitologia grega, o nome de Asclépio é conhecido desde Homero (*Ilíada*, II, 731; IV, 194; XI, 518). Apesar de não aparecer diretamente em nenhuma cena da guerra, ele, de alguma forma, estava associado ao âmbito da cura por meio de seus filhos Macaon e Podalírio, reconhecidos como excelentes médicos. Na narrativa homérica, Asclépio é originário de Trica, na Tessália, entretanto, não é claro se ele era um deus. No período histórico, Estrabão (9, 5, 17) menciona que Trica abrigava o santuário mais antigo dedicado ao deus. Porém, a atestação arqueológica mais antiga que dispomos hoje do culto de Asclépio, como um deus propriamente dito, remonta ao século VI a.C. e é proveniente de Epidauro, no Peloponeso (MELFI, 2007, p. 27). O registro material dá mostra que Asclépio, divinizado, atuou principalmente no âmbito da cura.

Se a indicação de Estrabão estiver correta e o centro de culto mais antigo for mesmo Trica, é em Epidauro, porém, sobretudo ao longo dos séculos V e IV a.C., que o culto de Asclépio irá adquirir grande popularidade. Tal popularidade é atestada pelo número significativo de oferendas votivas, pelo programa de construção, pela expansão dos edifícios do santuário e pelo fato dos demais santuários de Asclépio, fundados a partir de então, seguirem o modelo arquitetônico/ritualístico de Epidauro (MELFI, 2007, p. 31-33). Por volta de 420 a.C., o culto de Asclépio foi instalado em Atenas, na Ática, também seguindo o modelo de Epidauro. Daí por diante, o culto de Asclépio será levado para várias regiões ao redor do Mediterrâneo, consolidando seu caráter pan-helênico.

---

<sup>1</sup> Doutorando do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) sob orientação do professor Dr. Renato Pinto, membro do grupo de pesquisa Do Antigo ao Moderno: Poderes, Culturas e Discursos (UFPE). Contato: joaofeitosa377@gmail.com

Nas representações do período, é muito comum que Asclépio venha acompanhado de uma jovem. As fontes antigas a nomeiam de Higeia<sup>2</sup>, filha de Asclépio, deusa da saúde. Higeia, geralmente, era retratada na iconografia como uma moça, em pleno vigor físico, trajando *peplos* e *himation*, tinha seus cabelos amarrados em coque, ou recobertos por uma touca, com uma das mãos segurava sua *phiale* enquanto trazia uma serpente em seus braços. O registro arqueológico sugere que Higeia se tornou uma deusa tão popular quanto Asclépio, pois ela figura recorrentemente ao lado do seu pai nas inscrições de oferendas votivas, na estatuária, nos relevos, nos hinos bem como no registro literário.

Vale destacar que, a partir do século IV a.C., a tradição atribuirá muitos filhos a Asclépio, além dos heróis da *Iliáda* Macaon e Podalírio. Curiosamente, os demais são filhas, deusas cujos nomes fazem referência a vários aspectos ligados à cura, sendo elas: Aceso (“remédio”), Aigle (“resplandecente”), Iaso (“tratamento”) Panaceia (“remédio universal”) e Higeia (“saúde”) juntamente com sua esposa Epione (“calmante”). Porém, ainda no século IV a.C., Higeia é destacada dos demais, assumindo um lugar de predominância junto a Asclépio, possuindo muito mais atestação que os outros (*SEG* 4, 626). Por conta disso, em certa medida, afirmo que o culto de Asclépio era, na verdade, um culto de Asclépio/Higeia. Ambos formariam um sintagma ritualístico difícil de separar, pois, na prática, o principal objetivo da cura (domínio de Asclépio) é trazer a saúde (domínio de Higeia).

No presente trabalho, analisarei como a ideia que os antigos gregos faziam da deusa Higeia se desenvolveu. Irei me deter aqui, prioritariamente, sobre as fontes escritas, recorrendo a outros tipos quando necessário. Tais fontes escritas trazem diversos problemas para sua abordagem, ainda mais quando tratam especificamente sobre a deusa Higeia. De uma maneira geral, elas são poucas e fragmentárias, estão espalhadas em um espaço geográfico e temporal muito amplo, abrangendo uma grande multiplicidade de autores<sup>3</sup> e, na quase totalidade dos casos, os textos apenas tangenciam a deusa, pois ela não é o seu assunto principal. Contudo, esse tipo de fonte traz aspectos interessantes sobre Higeia e seu culto que, de outra forma, seria muito difícil conhecer, portanto, sua análise faz-se relevante.

---

<sup>2</sup> Na língua grega antiga, o nome de Higeia poderia ser grafado como Ὑγίεια, atualmente transliterado como *Hygieia*, sendo mais comumente aportuguesado como Higeia ou Hígia.

<sup>3</sup> É bom destacar que a maior parte dos autores que nos restam e abordam Higeia concentram-se na Atenas dos séculos V e IV a.C. Ou seja, a visão que temos é marcadamente atencêntrica.

O registro escrito avaliado aqui é composto basicamente do material literário (aquele contido nos livros) e do epigráfico (inscrições feitas sobre objetos, como: pedras, paredes, estátuas, relevos, etc). Apesar do registro epigráfico ser mais volumoso, darei mais ênfase ao literário, pois, na maior parte dos casos, a atestação epigráfica apenas cita o nome da deusa, trazendo, portanto, pouca ou nenhuma informação além disso. Por outro lado, o registro literário, apesar de ser relativamente pequeno, acrescenta um pouco mais de informação.

Então, ao me debruçar sobre as fontes, um dos primeiros problemas que se põe é: a partir de que momento podemos considerar que a palavra grega *hygieia* se refere a uma deusa específica, propriamente personificada, ou apenas a um estado físico-mental? Esse questionamento se deve ao fato de que, no grego antigo, o termo *ὑγίεια* é um substantivo relativamente comum que os dicionários traduzem como: saúde (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2022, p. 1115).

Em sua atestação mais antiga, o termo aparece como adjetivo: *ὑγιής*, em Homero, por volta do século VIII a.C. Porém, ele só é mencionado uma única vez (HOMERO, *Iliada*, VIII, 524), o que dificulta a apreensão de seu significado na referida passagem. O termo suscitou debates entre os filólogos e, segundo Maria Patrizia Bologna, sua etimologia permanece sendo um mistério (BOLOGNA, 2011, p. 4-6).

O termo reaparecer no século VI a.C. e, a partir daqui, seu uso será mais recorrente e seu significado, aos poucos, torna-se mais identificável com a ideia de “são/saudável”. Também é no século VI a.C. que o termo é mencionado como substantivo, grafado como *ὑγίεια*. A adição do sufixo “-ια”, em adjetivos, no grego antigo, expressa uma formulação de substantivos abstratos no gênero feminino (BOLOGNA, 2011, p. 1). Em um fragmento atribuído a Heráclito, fica claro o sentido da palavra *hygieia* como “saúde”, pois ele a coloca em oposição à doença<sup>4</sup>.

A partir do século V a.C., tanto *ὑγιής* como *ὑγίεια* consolidam seus significados, respectivamente, como “saudável” e “saúde”, para descrever, sobretudo, um estado desejável de integridade física e mental. Para Alcmeon de Crotona (autor do século V a.C.), por exemplo, a saúde se caracteriza pela equilibrada isonomia das forças opostas,

---

<sup>4</sup> Fragmento B111: “νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἥδ’ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν”/Doença faz a saúde doce e boa, a fome, a saciedade, a fadiga, o repouso (tradução: MOTA, 2021).

sendo uma importante virtude, cara ao ideal grego de equilíbrio<sup>5</sup>. Os termos também se tornam massivamente recorrentes na literatura. Aparentemente, esse aumento se deve à saúde ter se tornado um valor cívico central da vida na *polis* nesse período, pois cidadãos saudáveis implicam, de alguma forma, uma cidade forte (SCOTT, 2017, p. 53-54; SMITH, 2011, p. 53-55).

No mesmo contexto do século V a.C., vemos, concomitante a isso, a popularização do culto de cura de Asclépio e o termo *ὕγεια* sendo usado para designar o nome próprio da deusa da saúde. O problema é que, algumas vezes, não fica claro quando *ὕγεια* quer dizer, simplesmente, “saúde”, como um substantivo comum, ou quando quer se referir à deusa Higeia. Como, por exemplo, no fragmento a seguir, atribuído a Simônides de Ceos, poeta da virada do século VI para o V a.C. (PMG, 604):

Οὐδὲ καλᾶς σοφίας ἐστὶν χάρις, εἰ μὴ τις ἔχει σεμνὰν ὕγειαν

Não há prazer na linda sabedoria, a menos que se esteja com a santa saúde (tradução nossa)

Aqui, a expressão “σεμνὰν ὕγειαν”, que pode ser traduzida como “santa saúde”, é ambígua quanto à personificação. Ela seria apenas um recurso poético-metafórico utilizado pelo poeta para se referir à excelência do corpo, ou seria mesmo uma referência à deusa, que traria seus poderes benfazejos com sua presença?

Por outro lado, há também fragmentos que não deixam dúvidas quanto à personificação da saúde. Trago dois fragmentos de poetas atenienses, da segunda metade do século V a.C., que deixam explícito que Higeia é percebida totalmente como uma deusa. O primeiro, de Crítias, menciona (ATENEU, 10, 433a):

πρὸς τὴν τερπινοτάτην τε θεῶν θνητοῖς Ὑγίειαν

Higeia [Saúde], a mais agradável dentre os deuses para os mortais (tradução nossa)

E o segundo de Cálías (ATENEU, 11, 487a):

---

<sup>5</sup> Fragmento DK 24 B4: “ὕγεια εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκεῖος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ’ ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· [...] τὴν δὲ ὕγειαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν”/a saúde é a isonomia adequada das forças, do úmido, do seco, do frio, do quente, do amargo, do doce e do restante. Por outro lado, o excesso de um deles é produtor de doença. [...] Pois, a saúde é a mistura simétrica das qualidades (tradução nossa).

Καὶ δέξαι τῆνδὶ μετανιπτρίδα τῆς Ὑγείας

E mostre aqui a *metaniptris* [dedicada a] Higeia (tradução nossa)

Nesses fragmentos restam poucas dúvidas. Crítias afirma que Higeia, além de ser uma deusa, é a mais agradável para os mortais – como veremos mais adiante, essa é uma ideia recorrente formulada na literatura, a de que Higeia é a mais benéfica das divindades, pois traz também o maior dos bens: a saúde. O fragmento de Cálías faz menção a uma taça (chamada *metaniptris*) dedicada a Higeia, ou seja, faz referência também ao ritual.

A questão de quando o termo é usado como substantivo comum ou como nome próprio poderia ser, parcialmente, elucidada se soubermos a partir de que momento a saúde se tornou deusa – o que não é simples. O problema se torna ainda mais complexo, quando levamos em consideração uma passagem de Pausânias (autor do século II d.C.). Fazendo uma visita ao santuário de Asclépio em Titane, o autor relata uma estátua de Higeia feita em estilo arcaico, tendo um culto de características babilônicas, no qual as mulheres cortavam mechas de cabelos e as dedicavam à deusa (PAUSÂNIAS, 2, 11, 26). Se o relato de Pausânias pode ser levado literalmente em conta, Higeia já seria uma deusa conhecida desde o Período Arcaico, o que diluiria parte das dúvidas quanto à dubiedade de passagens como a referida acima.

Porém, o relato de Pausânias também apresenta problemas, como apontado por Bronwen Wickkiser (2003, p. 60). Primeiro: a distância temporal, dez séculos separariam Pausânias do suposto período de composição da estátua. Segundo: a estátua que ele viu pode não ter sido projetada para ocupar o santuário que ele conheceu em seu período, o próprio autor narra transferência de estátuas. Terceiro: a estátua pode ter sido esculpida em estilo arcaizante, ou seja, ser uma composição mais recente, porém feita seguindo os cânones da arte arcaica para parecer mais antiga.

Se, então, descartamos Pausânias e tomamos, estritamente, apenas o registro literário, as passagens mais antigas que relatam Higeia como uma deusa são, as já mencionadas, de Crítias e de Cálías. Sendo assim, a divinização da saúde seria um fenômeno dos poetas atenienses do final do século V a.C., tese defendida por alguns autores do final do século XIX e início do século XX (LECHAT, 1900, p. 322; TAMBORNINO, 1914, p. 93-97).

Porém, o material epigráfico sugere que Higeia já era conhecida e cultuada antes da segunda metade do século V a.C. Um vaso assinado pelo pintor ateniense Eufrônio, de 475 a.C., traz inscrito o nome de Higeia. O vaso é provavelmente uma oferenda votiva, podendo ser o nome uma referência à saúde divinizada, o que pode sugerir que ela já era conhecida em Atenas, no início do século V a.C. (*IG I<sup>3</sup>*, 824). Há também uma outra inscrição presente no monumento comemorativo de instalação do culto de Asclépio em Atenas, conhecido como monumento de Telêmaco (*SEG 25*, 226). Nessa inscrição, o texto afirma que Higeia veio junto com Asclépio de Epidauro. O monumento traz também um baixo relevo em que estão presentes Asclépio e Higeia. Apesar da instalação do culto em Atenas ter ocorrido em 420 a.C., é coerente pensar, de acordo com a inscrição, que a deusa já deveria ter sido divinizada antes.

Vasos áticos pintados, talvez de um pouco antes da instalação do culto de Asclépio em Atenas, mostram uma das várias jovens do séquito de Afrodite identificada com o nome de “*Hygieia*” acima de sua cabeça. Moedas da primeira metade do século IV a.C., provenientes de Metaponto, trazem o perfil de uma jovem com a inscrição “*Hygieia*” abaixo do rosto. Do mesmo modo, os fragmentos literários mais antigos (ainda do século V a.C.) relacionam Higeia a outras divindades, tais como: Afrodite, Hipnos e Apolo. Importante mencionar ainda que o hino mais antigo composto para a deusa, que temos registro (*IG IV<sup>2</sup>*, 1, 132), é o de Arifron (sua composição é, provavelmente, da virada do século V para o IV a.C.):

[Υγία, πρεσβίστα μακάρων, | μετ]ὰ σεῦ  
 [ναίομι τὸ λειπόμενον βίου, | σὺ δέ μοι πρ]όφρων  
 [ζυνείης. | εἰ γάρ τις ἢ πλούτου χάρις ἢ τεκ]έων|  
 [ἢ τᾶς ἰσοδαίμονος ἀνθρώποις βασιλ.]ηίδος  
 [ἀρχᾶς | ἢ πόθων, οὓς κρυφίως Ἀφροδίτ]ας | ἄρκυσι  
 [θηρεύομεν, | ἢ εἴ τις ἄλλα θεόθεν ἀνθρώ]ποις  
 [τέρψις | ἢ πόνων ἀμπνοὰ πέφρα]νται, | με]τὰ σεῖο,  
 [μάκαιρ Ὑγία, | τέθαλε πάντα καὶ λάμπ]ει Χαρίτων  
 [λόροις. | σέθεν δὲ χωρὶς οὐ τις εὐδαίμω]ν ἔφω.

Higeia, a mais honrada e abençoada, possa eu sempre estar contigo até o fim de minha vida, e encontrar em ti uma agradável companhia. Se há algum contento na riqueza, na infância, na realeza que faz dos homens deuses, no ardor que procuramos na rede secreta de Afrodite, se há algum outro divino deleite, ou fatigada dor no homem, é através de ti, abençoada Higeia, que tudo floresce e brilha na voz amena das Graças. Afastado de ti, porém, ninguém é feliz (Tradução nossa).

Esse hino é referido por diversos autores antigos, que vão do século IV a.C. ao II d.C., o que pode ser indicador de sua popularidade (LEVEN, 2014, p. 279). Curiosamente, a tradição atribui Sicione como cidade de origem de Arifron, essa cidade é próxima de Titane, ambas integrantes da região da Siciônia.

O que chama a atenção nesses vestígios é que Asclépio sequer é mencionado, ou seja, Higeia não está diretamente ligada a ele. Diferente do ocorrerá ao longo do século IV a.C., quando, na quase totalidade dos registros, Higeia estará definitivamente associada ao deus da cura. Sendo assim, há uma forte possibilidade de Higeia não ser uma criação poética ateniense, mas uma deusa mais antiga, muito provavelmente de fora da Ática.

Levando-se tais indicações em conta, o relato de Pausânias pode ter alguma precisão. Se admitirmos que Higeia pode ter sido uma deusa antiga, de um culto, a princípio, de abrangência restrita a alguma região específica que, com o aumento da popularidade do culto salutar de Asclépio, vai ser integrada a ele por motivos práticos (a cura se liga à saúde). O fato dos poderes e da área de atuação da deusa não terem sido completamente englobados pela figura de Asclépio também pode ser um indicativo de que Higeia era uma divindade preexistente e relativamente bem consolidada e/ou, de alguma forma, conhecida.

Portanto, não acredito que Higeia seja meramente uma personificação derivada de um dos poderes funcionais de Asclépio, como afirmou Ludwig Edelstein (1945, p. 90-91), mas uma deusa mais antiga, certamente de fora da Ática. Pelo estado atual da documentação, uma provável localidade originária de seu culto, em contexto grego<sup>6</sup>, seria a região da Siciônia, no norte do Peloponeso.

## 1 VESTÍGIOS DE UM MITO

Uma afirmação recorrente nos estudos sobre Higeia é que ela seria uma deusa sem mito (BEUMER, 2016, p. 5) e que essa seria uma das provas que ela seria uma deusa de criação recente (pós século V a.C.). Sem dúvida que, em grande medida, Higeia é uma deusa silenciosa. Os autores que nos restaram não lhe atribuem nenhuma fala. Devido ao estado

---

<sup>6</sup> Existe também a possibilidade das divindades e cultos de cura gregos serem readaptações de deuses e cultos antiquíssimos da Mesopotâmia, pois muitos de seus elementos como: as incubações, as serpentes e os cães, por exemplo, já estão presentes lá. Walter Burkert chegou a defender que mesmo a etimologia do nome de Asclépio pode ter ligação com o da deusa babilônica Azugallatu (BURKERT, 1995, p. 78).

fragmentário das fontes, é difícil recompor um mito para ela. Contudo, acredito que existem indícios de que Higeia figurava em alguma narrativa mitológica.

De acordo com os hinos compostos ao longo do século IV a.C., é possível afirmar que a característica mitológica mais mencionada é que Higeia seria filha de Asclépio. A menção mais antiga quanto a isso (c. 380-360 a.C.) é feita no chamado “hino eritreu” (SEG 4, 626):

[ἡ Παι]άν| Ἀσκληπιόν,| δαίμονα κλεινό[τατ]ον,| ἰὲ Παιάν.

Ιε Παιάν,

[το]ῦ δὲ καὶ ἐξεγένοντο Μαχάων| καὶ Πο[δα]λείριος ἠδ<ε>| Ἰασώ,| ἰὲ Παιάν| Ἀἴγλα [τ'] ἐὼπις Πανάκειά τε,| Ἡπίονας παῖδες σὺν ἀγακλυτῶι| ἐὼαγεῖ Ὑγίεια·

Ié Peã! Asclépio, divindade ilustríssima, Ié Peã!

Ié Peã!

Dele nasceram Macaon, Podalírio e Iaso, Ié Peã! Aigle, formosa, e Panaceia, filhos de Epione junto com a famosíssima resplandecente Higeia. (Tradução nossa)

O “hino eritreu”, com pequenas variações, aparece em vários dos santuários de Asclépio ao redor do Mediterrâneo, o que dá certa mostra de sua popularidade. O trecho que destacamos é, em certo sentido, paradigmático pela maneira como ele enquadra Higeia na família de Asclépio. Após qualificar Asclépio como uma “divindade ilustríssima” (“δαίμονα κλεινότατον”), o autor continua simplesmente enumerado os filhos do deus. Primeiro, os homens (Macon e Podalírio) e, em seguida, as mulheres (Iaso, Aigle e Panaceia), afirma-se que todos foram concebidos por Epione, sua esposa. Chamo a atenção para o fato de que Higeia é referida por último, como que para lhe atribuir uma posição diferenciada. Interessante notar que ela também é a única a ser adjetivada de maneira similar a Asclépio. O lugar de destaque junto ao pai parece ter se consolidado ao longo do tempo, uma vez que é Higeia quem aparecerá quase que de forma indissociável de Asclépio, especialmente no culto. No século II d.C., o poder de Higeia é considerado equivalente ao de todos os outros filhos e filhas juntos (ARISTIDES, *Orationes*, 38, 22): “Ὑγία, ἡ πάντων ἀντίρροπος”. Segundo Donald Russell, isso se deve a saúde ser percebida como algo melhor que a cura, uma vez que o âmbito de atuação dos outros filhos estariam ligados a remédios, cirurgias e à convalescença (RUSSELL, 2016, p. 57).

Há também uma série de menções literárias que considero como vagas, pois, além de conter pouca informação, podem não refletir, de fato, uma passagem mitológica, mas

um recurso poético. Acredito, porém, que citá-las seja importante, pois elas ajudam a compor a compreensão que se tinha da deusa e alguns de seus atributos. Por exemplo, a passagem do *Agamêmnon* de Ésquilo (1001-1004) em que afirma que Higeia age insaciavelmente, uma vez que as doenças pesam, sem cessar, sobre seu âmbito. No mesmo sentido, o suposto epitáfio de Hipócrates menciona que Higeia teria armas (“ὄπλοις”) com as quais lutaria contra as doenças (*AP*, VII, 135). Tal imagem ainda vai encontrar ressonância no século II d.C., em Pausânias, quando descreve as estátuas de Asclépio e Higeia junto a de outros deuses considerados “trabalhadores” (PAUSANIAS, 8, 32,4).

Os hinos órficos (I-III d.C.), claramente, retomam os atributos compostos por Arifron, de Higeia como uma deusa benfazeja, alegando que ela seria “mãe de todos”, pois é por meio dela que as doenças são destruídas e a vida prolifera. Aqui é mostrado que ela só é odiada por Hades, “o destruidor de almas” (*Hinos órficos*, 68). No século I a.C., Diodoro Sículo já havia colocado que o mesmo ódio de Hades foi direcionado a Asclépio, por ele ressuscitar os mortos (DIODORO SÍCULO, 4, 71, 3). Ainda no século V a.C., Licímnio já referia Higeia como “mãe”, título que pode parecer deslocado para uma deusa considerada virgem, e que ela, com seu “sorriso suave” (“πραῦ γελῶς”), é a desejada rainha do trono de Apolo (*PMG*, 769).

Além disso, há uma brevíssima passagem em Élio Aristides (retórico do século II d.C.), pouco comentada, mas muito interessante, em que ele informa que os filhos de Asclépio foram criados nos “Jardins de Higeia” (*Orationes*, 38, 7), o que dá a entender, mais uma vez, que a deusa teria uma existência anterior e com relativa independência das outras figuras do séquito de Asclépio<sup>7</sup>.

Essas são as principais passagens em que podemos inferir algo acerca da mitologia de Higeia. Se quisermos compor um quadro mitológico (artificial), a partir do que temos, podemos conjecturar que Higeia era retratada como a filha mais importante e poderosa de Asclépio; que teria, junto com o pai, ajudado a criar seus irmãos; era uma deusa que

---

<sup>7</sup> Existe também um relevo votivo, do século IV a.C. (Museu Nacional de Atenas, número de inventário: 1392), que, geralmente, é interpretado como retratando a passagem mitológica da ressurreição de Hipólito por Asclépio (LEVENTI, 1992, p. 508-511). Higeia está presente, ao lado de seu pai, dentre as figuras esculpidas. Nos fragmentos literários, Higeia não é mencionada nesse contexto, porém aparece nesse registro iconográfico. Isso sugere a presença da deusa em outra cena mitológica e também que Higeia estaria junto com Asclépio antes de sua deificação, já que Asclépio só se tornaria deus depois de ser morto por ressuscitar pessoas.

trabalhava incessantemente, lutando contra as doenças com suas armas; e que era odiada por Hades por dar vida aos mortais.

Infelizmente, não dispomos do suficiente para construir um quadro amplo e bem elaborado sobre a deusa. Contudo, acredito ser arriscado afirmar que não havia nenhum fundo narrativo que enquadrasse Higeia dentro do mito de Asclépio ou em algum outro. Importante destacar que Asclépio também possuía uma mitologia pobre, refletida em sua iconografia monótona – assim como Higeia, o deus é representado sempre da mesma forma. Aparentemente, deuses que têm funções muito precisas carecem de mitos ricos e elaborados, pois só seriam requeridos em momentos específicos, como quando se está doente, por exemplo. Ao mesmo tempo, não possuir mitos profundos, ou não tão conhecidos, pode ter auxiliado a adaptação desses deuses a diversos contextos geográficos ao longo do tempo, pois não os atrelavam a nenhuma *polis* específica, ajudando em sua popularização.

## 2 REFERÊNCIAS AO RITUAL

Para terminar de compor o quadro que proponho aqui, resta abordar alguns fragmentos que fazem alguma menção a rituais envolvendo a deusa Higeia. As passagens mais antigas, associam Higeia ao vinho. A ligação entre vinho e saúde é, relativamente, bem atestada nas fontes gregas. Há, por exemplo, uma tradição que remonta a Anacársis (filósofo do século VI a.C.) e que ainda é mencionada por Êubulo (comediógrafo do século IV a.C.) de que a primeira taça de vinho deveria ser dedicada à saúde. Por outro lado, os autores também afirmam que vinho em excesso levaria à loucura, ou seja, mais uma vez, a noção de saúde está ligada à de equilíbrio. Cálias (séc. V a.C.), Nicostrato e Filetero (séc. IV a.C.) colocam que a *metaniptris*, um tipo de taça em que se misturava metade vinho e metade água, era especialmente dedicada a Higeia, devendo o nome da deusa ser pronunciado antes de se beber o conteúdo. Já, no século II d.C., Ateneu explica que a própria taça de vinho recebia o nome da deusa (ATENEU, 15, 692f-693a).

Do mesmo modo, o pão oferecido e degustado, nos sacrifícios, também recebia o nome de Higeia (HERONDAS, *mimo 4*: 93-94; ATENEU, 3, 115a). Dar o nome da deusa ao pão e ao vinho consumidos em contexto ritual pode ser indicativo do desejo de ter os poderes sagrados da divindade integrados ao humano (BURKERT, 1991, p. 119-121). Talvez, por isso, a figura de Higeia tenha permanecido ao lado da de Asclépio, pois, ritualmente, ela estava presente e seria necessária no culto. De certa forma, o domínio da

saúde é preferível ao da cura, pois a saúde pressupõe que a doença esteja afastada, enquanto a cura é realizada porque a doença já se instalou. No entanto, a saúde é um estado que, para ser duradouro, necessita de constante manutenção.

Herondas (séc. III a.C.) menciona que a estátua de Higeia, no santuário de Cós, estava posicionada ao lado direito da de Asclépio (HERONDAS, *mimo 4*, 1-9) e que as oferendas votivas eram colocadas ao lado direito da estátua da deusa (HERONDAS, *mimo 4*, 19-20). Pausânias descreve que, no santuário de Asclépio em Titane, seja qual fosse a divindade que se fosse pedir algo, era necessário dirigir uma prece a Higeia (PAUSÂNIAS, 2, 11, 6). É possível observar, em tais relatos, que Higeia, no ritual, estava ligada ao início de ciclos: a saúde é um bem que se quer primeiro, a primeira taça de vinho lhe é dedicada, o seu hino era cantado na primeira hora do programa litúrgico dos santuários e as preces iniciais são feitas a ela. Ou seja, simbolicamente, o primeiro objetivo de se estar em um culto de cura era ir ao encontro da saúde.

A deusa também parece ter ligação com as necessidades das mulheres. Como já mencionei, no santuário de Titane, a estátua de Higeia estava recoberta de mechas de cabelos que as mulheres, segundo Pausânias, dedicavam à deusa (PAUSÂNIAS, 2, 11, 6). Segundo Jane Draycott, a oferta de cabelos como ex-votos indicaria uma intensa proximidade com o sagrado, pelo que ela intitula, em tradução livre, de “poder da proximidade”. Neste caso, o cabelo, enquanto estivesse no santuário, seria a conexão entre a deusa e suas devotas (DRAYCOTT, 2017, p. 83). Higeia ainda teria uma ligação específica com as mulheres no que tange aos partos e à saúde das crianças (ARISTIDES, *Orationes*, 42, 5). Partos e fertilidade feminina são motivos recorrentes pelos quais as mulheres procuravam os rituais de cura, segundo as inscrições do santuário de Epidauro. Inscrições atenienses também afirmam que as filhas de proeminentes políticos da cidade eram *arrephoroi* (portadoras dos objetos sagrados) nos festivais em honra a Asclépio e Higeia (*IG II<sup>2</sup>*, 974).

### 3 CONSIDERAÇÕES

Assim, apesar da limitação das fontes escritas acerca da deusa Higeia, é possível obter importantes conclusões. Se, por um lado, para os períodos mais antigos, as referências a Higeia são raras, no final do Período Clássico, elas passam por um aumento relativo, em diversos contextos. A saúde é descrita, no discurso médico e filosófico, como um desejado equilíbrio de corpo e alma que iguala os homens. Sua imagem recorrente ao lado de

Asclépio, entre outras coisas, pode ter servido como metáfora do ideal democrático ateniense. Cidadãos ricos ou pobres são igualados quando se tem saúde e saudáveis podem construir uma cidade forte.

Acredito, ainda, que os fragmentos literários analisados aqui sugerem fortemente que Higeia não seria a personificação de uma abstração necessária aos cultos de cura de Asclépio. A falta da presença de Asclépio em associação com Higeia nas fontes mais antigas e, mesmo quando ela é definitivamente associada ao deus, o fato da deusa ocupar sempre um lugar destacado podem ser indícios de uma existência anterior independente dele.

Parece ser imprecisa também a alegação de que Higeia era uma deusa sem mito. Os poucos fragmentos que dispomos permitem entrevermos, se não um quadro ou cena mitológica completa, pelo menos, algumas características de como sua personalidade era percebida. Tais como: Higeia ser uma deusa trabalhadora, incansável em seu combate contra as doenças, possuidora de um poder equivalente ao de todos os outros filhos de Asclépio juntos, de sorriso suave, protetora do trono de Apolo e odiada por Hades por fazer a vida vicejar.

Portanto, Higeia é percebida como próxima aos seres humanos, sendo descrita como a mais benéfica das divindades. No ritual, além de estar associada à abertura de ciclos, devendo ser reverenciada primeiro, distribui seus poderes salutarés na ingestão do vinho, do pão e da conexão com os cabelos dos devotos que estivessem em contato com a sua estátua. A alegada popularidade de seus hinos dão mostra da pujança de suas composições. A mensagem é clara, a deusa não deveria ser esquecida, afinal a saúde estaria na base da fruição de todos os outros prazeres da vida. Esse conjunto de coreografias, sabores, gestos, sons e imagens colocaria Higeia no centro das atenções do grupo social, codificando a saúde como um aspecto performativo necessário e esperado, na tentativa de fazer dela um bem comunal da ordem cotidiana. Afinal, só na companhia da saúde era possível alcançar a felicidade.

# 7

## **A RECEPÇÃO DO ESTRANGEIRO NO PROCESSO DE EMERGÊNCIA DA POLIS SEGUNDO A “VIDA DE TESEU” DE PLUTARCO**

Prof. Me. Rafael Silva dos Santos<sup>1</sup>

Orientadora: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Regina Candido

### **INTRODUÇÃO**

As sociedades em diferentes épocas acabam sempre tendo elementos em comum umas com as outras, “pontos de contato” que, antropológicamente falando, nos permitem observar como várias culturas podem ter partido de um mesmo ponto inicial. Tais pontos de contato nada mais são do que os ritos em comum, traços linguísticos, partes de uma mesma história, arquitetura, política, primeiros fundadores, etc. Esses elementos são parte da origem do “lugar”<sup>2</sup> estando sempre enraizados e tornando-se matrizes fundamentais para uma identificação antropológica e cultural (DETIENNE, 2004, p. 51).

Contrapondo aqui a “supermodernidade” apontada por Marc Augé, o ponto de partida de uma cultura pode ser obscuro, no entanto. A cultura partiria então de um “lugar”, o qual está bem definido e amparado pelos elementos característicos de formação de identidade que irão dar forma e voz a uma sociedade (AUGÉ, 1994, p. 73). Nesse sentido, elementos culturais comuns podem coexistir simplesmente porque partiram de um “lugar” comum. Quando olhamos para culturas distintas, mesmo assim é possível observar como eles se comunicam entre si, sejam as formas de cumprimento quase universais entre as pessoas, ou mesmo a culinária e a arte sacra. É possível

---

<sup>1</sup> Professor Mestre em História Política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ). Especialista em História Antiga e Medieval pelo Curso de Especialização em História Antiga e Medieval do Núcleo de Estudos da Antiguidade (CEHAM/NEA-UERJ); orientado pela Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Regina Candido. E-mail: rafasantoss92@yahoo.com. <https://orcid.org/0000-9374-9808>.

<sup>2</sup> Nos aproximamos aqui do conceito de “lugar antropológico” defendido por Marc Augé. Para ele, o lugar seria o espaço onde se forma uma identidade coletiva, onde o passado e o presente se encontram e se mesclam culturalmente em prol de uma unidade. (AUGÉ, 1994).

“comparar os incomparáveis” justamente porque há um ponto de partida comum. Nesse sentido Marcel Detienne aponta o seguinte:

(...) há gestos, concretos ou metafóricos: cortar com cutelo, traçar com cordel, dar assento, enraizar, abandonar um embrião. Há também os objetos; aqueles que territorializam mais que outros: o lugar santo, a primeira casa, o altar arquitetado, a área sacrificial, o templo. (DETIENNE, 2004, p. 57).

Observamos que o cultural pode ser multiforme por conta das origens comuns perceptíveis através dos vários elementos semelhantes de povos distintos. Contudo ainda resta esclarecer como tais “lugares comuns” se expandem, se mesclam e até evoluem, sofrendo transformações ousadas – mas que ainda assim não conseguem apagar totalmente seus traços originais. Entendemos que os processos migratórios, tal como a recepção do estrangeiro, são a chave para que entendamos como as culturas se expandem e se modelam. Tomando aqui a emergência da polis grega, especificamente a polis de Atenas, será possível então notar como os fluxos migratórios tornaram possíveis uma heterogeneidade helênica, e no caso de Atenas como seu surgimento pôde estar permeado de conflitos étnicos oriundos de grupos distintos que por sua vez ocupavam o mesmo território.

## **1 FLUXOS MIGRATÓRIOS NA HÉLADE**

O processo de emergência da polis, ocorrido em algum momento entre o VIII e o VII século a.C. foi o resultado da unificação dos grupos dispersos pela região da Ática pelo herói unificador identificado como Teseu. A narrativa mítica preservada na *Vitae* de Plutarco, aponta um processo de transformação cultural e política na Ática, transformação esta corroborada pela arqueologia e que se constitui como o processo que dará origem à sociedade políade ateniense.

O pesquisador Robert Drews defende a hipótese de que um processo de migrações moldou todo o território grego (DREWS, 1989, p. 3). Hipótese essa também defendida por P. J. Rhodes o qual defende a ocorrência de migrações de vários grupos externos ao território da Grécia (RHODES, 2007, p. 28). Tais considerações estão de acordo com o que Margalith Finkelberg diz acerca das migrações e genealogias presentes na Hélade. Para a autora, houve um complexo e lento processo de migrações desses diferentes grupos, os quais deram origens às diferentes tradições, línguas e *poleis* dos gregos (FINKELBERG, 2007, p. 27). O pesquisador John van Antwerp-Fine por

sua vez defende que o território ático foi alvo de um processo de migrações iniciadas a partir do Período Micênico (ANTWERP-FINE, 1985, p. 175).

É um consenso na historiografia moderna que a Hélade foi constituída a partir de vários fluxos migratórios, ou seja, de várias chegadas de estrangeiros em seu território, o que certamente nos ajuda a compreender como grupos étnicos distintos conseguiram coexistir em um mesmo território. Esses povos eram provavelmente oriundos de uma matriz cultural hitita, onde teria supostamente ocorrido um encontro entre esses recém-chegados e prováveis autóctones que já se encontravam nos Balcãs. Evidências arqueológicas mostraram que várias cidades do oriente, desde a Anatólia até o "Crescente Fértil" foram destruídas durante a Idade do Bronze (3000-1200 a.C.). O colapso dessas cidades iniciou uma cadeia de ondas migratórias para o oeste. Várias conquistas foram realizadas por esses povos, até chegarem no que hoje seria a região da Bulgária (SANTOS, 2022, p. 110).<sup>3</sup>

Para Ian Morris, um dos maiores fluxos migratórios foi a chegada dos dórios vindos do Leste. Para Morris, a chegada deste grupo representou toda uma reestruturação da então ordem da Hélade, uma vez que eles teriam sido a causa principal para a desestruturação da Civilização Micênica (MORRIS, 2005). Corroborando essa ideia, Oliver Dickinson diz que a chegada dos dórios e a derrocada dos Micênicos é um marco que põe fim a Idade do Bronze no Egeu em aproximadamente 1200 a.C. (DICKINSON, 2006, p. 26).

É notório então que o que entendemos hoje como "gregos" ou "helênicos" é uma mescla de fluxos migratórios e uniões culturais a fim de se constituir um território, assim, a Hélade é a consequência de vários grupos, práticas e pensamentos distintos (FINKELBERG, 2007, p. 7). Tal pensamento se adequaria à visão antropológica aqui já apresentada, a de que um lugar antropológico pode ser apenas o ponto de partida para o surgimento de novos "lugares", pois é assim que se constituem as civilizações e suas civilidades, no fim das contas todas são resultado de fluxos migratórios.

Assim, após a chegada de vários grupos aos Balcãs, a Hélade começa então a se constituir como um espaço geográfico multiforme, com grupos, dialetos e religiosidades em abundância – o que posteriormente serviria para explicar como as *poleis* poderiam ser tão distintas entre si, e o porquê de em muitas ocasiões, guerrearem entre si;

---

<sup>3</sup> Quanto aos termos "migração" e "invasão" e suas possíveis diferenças ver SANTOS, 2022, p. 113.

notamos então que não há um *ethos*<sup>4</sup> “grego” ou “helênico”, cada *polis* era por si só o único território que seus cidadãos iriam reconhecer, e a única identidade que iriam receber, e isso pois a questão étnica era muito forte, assim, seria incorreto afirmar a existência de uma unidade da Hélade, pois cada cidadão estava etnicamente conectado a sua polis, e cada polis tinha sua própria herança étnica.

## 2 O ESTRANGEIRO E SUA RECEPÇÃO

A formação da Hélade desde cedo se deu num contexto de recepção de vários grupos estranhos a ela, e assim sendo, é correto dizer que não haveria uma Hélade sem antes ter existido a figura do estrangeiro. Como apontamos, tais migrações atingiram o seu ápice no final da Idade do Bronze com a chegada dos dórios, o que talvez explique o porquê de os textos homéricos darem tanta importância a questão da recepção do estrangeiro a ponto de divinizar o cuidado com o hóspede.

A Odisseia de Homero é um texto rico dessa receptividade, seja Penélope tendo que receber e tratar bem de seus pretendentes, ou Telémaco sendo recebido por Menelau em Esparta, ou o próprio Odisseu, que passa toda a sua jornada sendo recebido em locais distintos, seja por deuses, monstros ou homens; e por fim o herói, sob a aparência de um velho mendigo, é tratado como hóspede em sua própria casa. Tal momento se dá no Canto XIV da Odisseia, onde o *aedos* narra o seguinte diálogo entre Odisseu e Eumeu:

“Zeus te conceda, anfitrião, e os outros numes, o que mais queiras, pois solícito me acolhes.” E assim te pronunciaste, Eumeu, ao responder: “Não é do meu feitio menosprezar um hóspede, mesmo se o seu quinhão for bem menor que o teu, pois estrangeiro e pobre, Zeus os manda.” (HOMERO. Odisseia, XVI, v. 53).

O estrangeiro (*xenos*) é protegido pela *xenia*, o tratamento de recepção, muitas vezes encorajado pela possibilidade de um forasteiro ser na realidade um deus disfarçado. E de fato, o pensamento de tratar bem o hóspede quando este pede pousada, não importando de onde ele vem, encontra eco não só em Homero, mas em outras narrativas dos gregos. O mito de Lycaón, por exemplo, ilustra bem essa “lei da *xênia*”,

---

<sup>4</sup> O *ethos* define-se como a junção dos costumes, usos e hábitos (DUARTE, 2013, p. 34). Para Meliandro Galinari há uma distinção entre o “ethos presente” e o “ethos prévio”, sendo o primeiro o caráter imediato de um grupo ou até mesmo um indivíduo, enquanto o segundo é uma reputação do que outros pensam acerca de um grupo (GALINARI, 2014, p. 276). Para fins de nossas argumentações, vemos o *ethos* como esse “caráter imediato” defendido por Galinari, ou seja, é aquilo que define, que mostra a sua diferenciação dos demais.

onde Zeus pune o rei Lycaón da Arcádia por tratar mal os forasteiros, tendo o próprio Zeus, disfarçado como estrangeiro, sido maltratado pelo rei; assim Zeus pune Lycaón ao transformá-lo em lobo (GRIMAL, 2014, p. 278); tal ato de Zeus em transformar Lycaón numa fera talvez aponte para o entendimento de que não tratar bem o viajante e o hóspede era uma evidência de total bestialidade, e, portanto, passível de punição divina.

No entanto, é justamente pelo contato com diversos grupos culturais que a Hélade irá assumir por fim uma uniformidade linguística e cultural mais definida (TAHIM, 2022, p. 504). Conforme aponta Maria do Céu Fialho (2011, p. 113): “*é em visível correlação com a experiência de alteridade que a experiência de identidade helênica, como de resto todas as experiências de identidade, nasce e se consolida*”. Um *ethos*<sup>5</sup> helênico irá surgir segundo a autora, a partir do elemento de alteridade, e curiosamente a partir dos estrangeiros; de fato não poderia haver um mundo grego se antes não tivesse existido o “mundo das migrações”, pois afinal, deslocamentos populacionais até hoje permeiam as relações culturais e transformam as noções de território e territorialidade.<sup>6</sup>

Lembramos, no entanto, de que havia uma diferença entre “estrangeiro” e “bárbaro”, sendo as duas palavras utilizadas pelos gregos, ainda que com conotações distintas. O “bárbaro” não surgiria antes da afirmação do discurso ligado ao “pan-helenismo”, ou seja, a união dos helênicos contra o inimigo comum (TAHIM, 2022, p. 505). Nesse sentido, o bárbaro difere do estrangeiro pois o primeiro não é considerado uma ameaça aos grupos que se identificam como helênicos; o estrangeiro é bem-vindo quando está desassociado da atividade guerreira e dominadora. Portanto, o bárbaro não é simplesmente o “diferente”, o “outro”, antes é o estrangeiro que pode representar uma ameaça a Hélade, e os povos que ali se encontram. Certamente o quanto mais diferentes forem os costumes e crenças deste bárbaro, mais odiado ele será, pois os helênicos só se uniram com os grupos que lhe eram mais similares, apenas traços comuns podem unir,

---

<sup>5</sup> Quanto ao *ethos*, este seria a junção dos costumes, experiências e hábitos (DUARTE, 2013, p. 34). Para Meliandro Galinari há uma distinção entre o “*ethos presente*” e o “*ethos prévio*”, sendo o primeiro o caráter imediato de um grupo ou até mesmo um indivíduo, enquanto o segundo é uma representação do que outros pensam acerca de um grupo (GALINARI, 2014, p. 276). Ruth Amossy irá definir *ethos* como uma imagem feita de si, algo que indica uma natureza própria (AMOSSY, 2005, p. 10). Para Priscila Fiorindo, o que está por trás do termo *ethos* no pensamento dos gregos nada mais é do que uma ferramenta de retórica que define as características do caráter a fim de se legitimar um discurso (FIORINDO, 2012, p. 1).

<sup>6</sup> Acerca do debate sobre território, geografia e territorialidade, ver SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). *Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

enquanto diferenças gritantes geram um afastamento. Justamente por isso abordaremos aqui a aceitação do estrangeiro durante o processo de emergência da polis, pois o herói Teseu atraiu para Atenas aqueles que possuíam justamente elementos em comum (religiões, hábitos e costumes), e assim os “parcialmente distintos” tornaram-se unificados. Fato este não pode ser dito da figura do bárbaro, pois é aquele que destoa linguisticamente, religiosamente e quanto a sua vivência geral daqueles comumente chamados de “helênicos”. Assim, essa seria a maior diferença entre os termos “bárbaro” e “*xenos*”, sendo o primeiro, o inimigo por conta da discrepância cultural de costumes, enquanto outro pode e deve ser aceito se porventura tiver traços comuns com a terra na qual está adentrando, ou se simplesmente abre mão de suas tradições próprias a fim de ser recebido, e assim não representar uma ameaça àquele que o está recebendo.

### **3 O ESTRANGEIRO E A *POLIS***

Quanto ao processo de emergência da polis e sua relação com o estrangeiro, este estaria ligado à narrativa mítica de Teseu, a qual encontra lugar no relato de Plutarco. Apesar do escritor estar narrando o mito de Teseu por volta do século I a.C. a narrativa deste herói já encontrava lugar na sociedade grega pelo menos desde o Período Arcaico (800 – 500 a.C.).<sup>7</sup>

A narrativa de Teseu está relacionada ao exato momento em que Atenas se constituiria como o modelo político, cultural e administrativo que entendemos por polis. Assim, para compreender tal processo, será necessário trazeremos o relato do herói presente em Plutarco a fim de fazermos colocações pertinentes acerca da constituição de Atenas como *polis* tal como da chegada de grupos externos à Ática para compô-la.

Plutarco identifica Teseu como descendente de Erecteu e dos primeiros autóctones da Ática (PLUTARCO, *Teseu*. III, v. 1). Era ainda filho Egeu, de Atenas, e Etra, filha de Piteu, rei de Trezena, na região do Peloponeso; Plutarco ainda menciona acerca dos laços familiares entre Teseu e Hércules, o qual despertava admiração em Teseu devido aos seus muitos trabalhos, e por isso, quando em viagem à Atenas, Teseu buscou afrontar todo tipo de malfeitor e monstrosidade a fim de se igualar aos feitos de seu primo Hércules (SANTOS, 2022, p. 58). Quanto a isso, Plutarco narra da seguinte maneira:

---

<sup>7</sup> Greene, Andrew. *Theseus, Hero of Athens*. In: Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000 -. [http://www.metmuseum.org/toah/hd/thes/hd\\_thes.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/thes/hd_thes.htm) (August 2009). Acesso em: 22/10/2016.

Aquela época tinha, de facto, ao que parece, produzido homens que, pela força dos seus braços, pela ligeireza dos seus pés e pelo vigor dos seus corpos eram excepcionais e infatigáveis, mas que não faziam, contudo, uso dos seus dons para qualquer fim conveniente ou útil. Pelo contrário: sentiam prazer na violência e na arrogância e tiravam proveito da sua força para saciar a sua crueldade e dureza e submeter, violentar e destruir o que caísse nas suas mãos. Estavam persuadidos de que a maior parte dos homens apenas louvava o respeito e a justiça, a equidade e a filantropia devido à sua falta de coragem para cometer crimes e ao medo de ser alvo deles, e de que aquelas virtudes não convinham a quem tivesse capacidade para preponderar. (PLUTARCO. Teseu, VI, v. 4).

Este jovem herói então destacou-se à busca de grandes feitos<sup>8</sup>, tendo assim se assemelhado a Hércules. Mas sem dúvida o maior feito atribuído ao herói foi a morte do Minotauro, o monstro híbrido que simbolizava o poder de Creta sobre Atenas. Então, após retornar vitorioso à Atenas, Teseu iria iniciar um processo de unificação dos vários grupos dispersos pela Ática para então formar a polis de Atenas. Plutarco também menciona acerca desse momento:

Após a morte de Egeu, concebeu um magnífico e admirável projeto: congregou os habitantes da Ática numa só cidade e declarou um único povo, correspondente a um só povo. Até então a população vivia dispersa pelo território e era difícil reuni-la em função do bem comum a todos os seus elementos. Acontecia mesmo entrarem em dissensões e guerras entre eles. (PLUTARCO. *Teseu*, XXII, v. 1).

A historiografia identifica essas medidas unificadoras de Teseu como o processo de sinoicismo cultural, ou neste caso, o sinoicismo ático. A historiadora Mírian Guía irá identificar pelo menos três processos de sinoicismo na Ática, sendo o que teria ocorrido com Teseu foi o último destes (GUÍA, 2001, p. 134).

Seria através do elemento religioso que o herói atrairia os vários grupos da Ática, unindo-os através de festejos e credos comuns, e até iniciando novas tradições, tais como a festa das Osofórias, dedicada ao culto de Dionísio, e que posteriormente

---

<sup>8</sup> Acerca de um destes feitos, e para fins específicos do presente artigo, destacamos o embate entre Teseu e Procrusto, o malfeitor que atraía viajantes e os matava decepando-lhes os membros ou repuxando-os a fim de que coubessem no leito que lhes oferecia. Tal mito nos remete a punição que Teseu irá dar ao criminoso por conta de sua transgressão, a de violar a *xênia* e maltratar o viajante. Vemos então que a quebra das relações de hospitalidade e *phylía* se tornam um elemento que “justifica” a necessidade de Teseu de se impor contra esses inimigos. Acerca da questão de relações de *phylía* e hospitalidade ver CANDIDO, M.R (Org.). *Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo*. NEA-UERJ, Rio de Janeiro, 1ª ed, 2014.

seria utilizada para garantir a ancestralidade de grupos aristocráticos da região do Porto de Faleros (CANDIDO; DUARTE, 2019, p. 189).

Dennis Roussel aponta que várias transformações ocorreram na Ática desde o século IX a.C. até a época de Clístenes em meados do século VI a.C. (ROUSSEL, 1976, p. 194); para o autor, o sinoicismo de Cécrops também está incluso na formação de Atenas, contudo, para Miriam Guía, a polis se consolida quando as instituições políades se tornam mais visíveis, a autora cita como exemplo a formação do conselho do Areópago, o qual surge em algum momento entre o século VIII a.C. e o século VII a.C., sendo então o sinoicismo de Teseu o ponto final do processo de consolidação da polis (GUÍA, 2001, p. 134).

Contudo, resta um último elemento a ser tratado quanto a esse processo de sinoicismo, a saber, a inserção de estrangeiros no território da Ática e sua contribuição para a formação da sociedade políade. Essa contribuição é perceptível quando Teseu busca chamar para a polis grupos externos a Ática, estrangeiros por definição, ainda que fossem gregos:

Com o propósito de expandir ainda mais a cidade, mandava chamar toda a gente com a promessa de igualdade de direitos. Dizem que a proclamação dos arautos – “acorei todos aqui, ó gentes” – teve origem em Teseu, quando este se esforçava por fundir todos os povos numa comunidade. (PLUTARCO. *Teseu*, XXV, v. 1).

O sinoicismo deu-se então sob vários aspectos, primeiramente a legitimidade política do herói, aquele que aboliu o poder cretense; em segundo lugar há o elemento religioso manifesto através dos festejos e posteriormente o próprio culto de Teseu; o sinoicismo por fim se concluiu com a promessa da isonomia, ou seja, a igualdade de direitos para todos que quisessem fazer parte da nova polis, fato este até então inédito, pois as antigas estruturas minoicas e micênicas se concentravam no poder dos seus palácios e templos, sendo que com o sinoicismo ático isso mudaria para o modelo público e isonômico que, séculos depois, irá dar origem a democracia.

Tal empreendimento, de acordo com Plutarco, atraiu vários grupos externos à Ática, e com isso, tal como no passado a própria Hélade se constituiu através de estrangeiros e migrações, e assim, a primeira polis teria o mesmo ponto de partida.

## CONCLUSÃO

A *polis* grega se constituiu como um corpo heterogêneo, uma multiforme estrutura de diferentes origens humanas, mas que ainda assim tinham pontos em comum o suficiente para se conectarem e assim formarem uma só sociedade. Os elementos comuns são necessários para unir aqueles que pareciam que nunca poderiam jamais se unificar; como aponta Benedict Anderson, os símbolos são influentes o suficiente para aproximar grupos e pessoas que sequer falam a mesma língua (ANDERSON, 2008, p. 40), ou seja, os dispositivos simbólicos comuns bastam para romper qualquer barreira cultural. Vemos ainda hoje grupos católicos romanistas ou ortodoxos que, ainda que separados por questões de doutrina e governo eclesiástico, estão unidos pela mesma fé num mesmo Deus; os mesmos símbolos e credos são capazes de unir mesmo aqueles que estão separados estruturalmente e até politicamente por séculos.

Quando observamos a construção da sociedade políade ateniense, notamos que grupos áticos e de fora da Ática se unem a fim de formar um só povo, e nesse sentido o sinoicismo cultural de Teseu foi uma junção de diferentes que, por meio da união dos dispositivos simbólicos comuns, se moldaram numa nova estrutura. E de modo prático, como isso foi possível? Cremos que as colocações antropológicas de Bronislaw Baczko nos ajudam a entender melhor a questão.

A fim de que uma sociedade exista e se mantenha, assegurando um mínimo de coesão, é preciso que os agentes sociais acreditem na superioridade do facto social sobre o fato individual, que se dotem de uma "consciência coletiva, isto é, um fundo de crenças comuns que exprima o sentimento da existência da coletividade. (BACZKO, 1989, p. 306).

A coletividade para Baczko é dependente das ações dos agentes que a compõe. Para o antropólogo, uma sociedade só pode se estabelecer de forma pacífica se antes existir uma consciência coletiva comum, e isso só é possível através dos símbolos, dos fundadores, dos heróis e divindades do passado. Uma sociedade então carece de uma preservação cultural, e certas tradições necessitam ser mantidas a fim de que haja um entendimento social, e os vários grupos sociais sejam representados através de um coletivo.

Baczko aponta a existência de uma *imaginação social*, um "códice" imaterial de regras, costumes e práticas que levam a marca de uma sociedade ou tradição. Mas seria

de se questionar que se, no caso de Atenas e da estruturação da *polis* na Ática, uma onda de migrações e enxertos de estrangeiros talvez fosse criar uma estabilidade; contudo, podemos voltar ao que mencionamos anteriormente, se elementos comuns forem compartilhados, o todo estará firmemente embasado.

Assim a emergência da polis é devedora à recepção do estrangeiro, e a sua imersão no “todo dos helênicos”; e pela narrativa de Plutarco e o mito Teseu foi possível observar como Atenas se moldou como uma *polis* inteiramente receptiva ao outro, o que certamente serviu para sua construção política e social como a primeira polis grega.

# 8

## A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO

Prof. Dr. Macsuelber de Cássio Barros da Cunha<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

A cidade de Roma possuía grande importância e poder simbólico no imaginário da época de Augusto, devido não apenas aos aspectos religiosos, que conferiam sacralidade ao solo romano, como também devido aos aspectos relacionadas aos costumes e tradições legadas pelos antepassados, estreitamente ligados à cidade e à sua estrutura material. Além disso, Roma era o centro do poder, capital de um amplo Império territorial, de tal modo que manter sua centralidade foi um aspecto importante na estratégia política de Augusto, principalmente se levarmos em conta os rumores que foram propagados tanto com relação a Júlio César quanto com relação a Marco Antônio, nos quais figurava a suspeita de que estes queriam tirar o centro do poder de Roma rumo ao Oriente.

Dentre os espaços que compunham a cidade das sete colinas, percebemos a existência de diferentes características e funções. Para citar apenas algumas destas diferenças, podemos dizer que, em linhas gerais, o Capitólio era a colina de maior importância, já que abrigava o templo destinado à divindade principal do panteão romano, Júpiter *Optimus Maximus*; o Palatino estava associado a importantes lendas de fundação, já que teria sido sobre este monte que Rômulo fundou Roma e em torno do qual delimitou o primeiro *pomerium*; o Fórum Romano era considerado o coração da cidade, onde se desenrolavam importantes atividades relacionadas ao comércio, política, religião e sociabilidade; e o Campo de Marte durante muito tempo esteve relacionado essencialmente com as atividades militares.

---

<sup>1</sup> Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO). E-mail: macsuelber@hotmail.com.

Desde o período do triunvirato, Augusto se utilizou da arquitetura e das intervenções e mudanças topográficas em Roma para transmitir uma imagem positiva de si. Ao longo de seu governo diversos monumentos e construções foram erguidos pelo *Princeps* em diferentes partes de Roma, de tal forma que a cultura material foi uma peça chave nas estratégias políticas dele.

Neste trabalho, tratamos acerca de uma importante região da cidade de Roma, o *Campus Martius*. Esta era a região dedicada a Marte e foi uma das mais embelezadas por meio da arquitetura, contendo inúmeras construções ligadas a Augusto ou à sua família, de modo que analisamos estas obras arquitetônicas e a importância destes exemplos de cultura material no período.

## **1 CAMPO DE MARTE: HISTÓRIA E TOPOGRAFIA**

Segundo Tito Lívio, as terras que se localizavam entre o rio Tibre e o Monte Capitólio pertenciam a Tarquínio Soberbo e, depois de sua expulsão, este terreno foi dedicado ao deus Marte, se tornando terras públicas (*ager publicus*) desde o início da República (Liv. II. 5. 2). Uma história alternativa é contada por Dionísio de Halicarnasso, segundo a qual o *Campus Martius* tinha sido inicialmente dedicado a Marte e posteriormente tinha sido apropriado por Tarquínio (Dion. Hal. *Ant. Rom.* V. 13. 2).

De relevo relativamente baixo e sujeito a inundações, esta planície se localizava fora do *pomerium* e das muralhas até depois do período de Augusto. O Campo de Marte oferecia espaços desimpedidos para atividades de todos os tipos. Durante vários séculos, a vasta área aberta do *Campus Martius* gradualmente começou a se encher de edifícios (REHAK, 2007, p. 10).

Durante o último século da República, a autoridade política em Roma passou a se concentrar cada vez mais nas mãos de alguns indivíduos, de modo que com Sula, Pompeu e Júlio César, a cidade cada vez mais ganhou os símbolos físicos de poder. O Campo de Marte foi a parte de Roma que mais sofreu intervenções urbanísticas e arquitetônicas no período de Augusto (Fig. 1), passando por uma incrível transformação e engrandecimento.

A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO

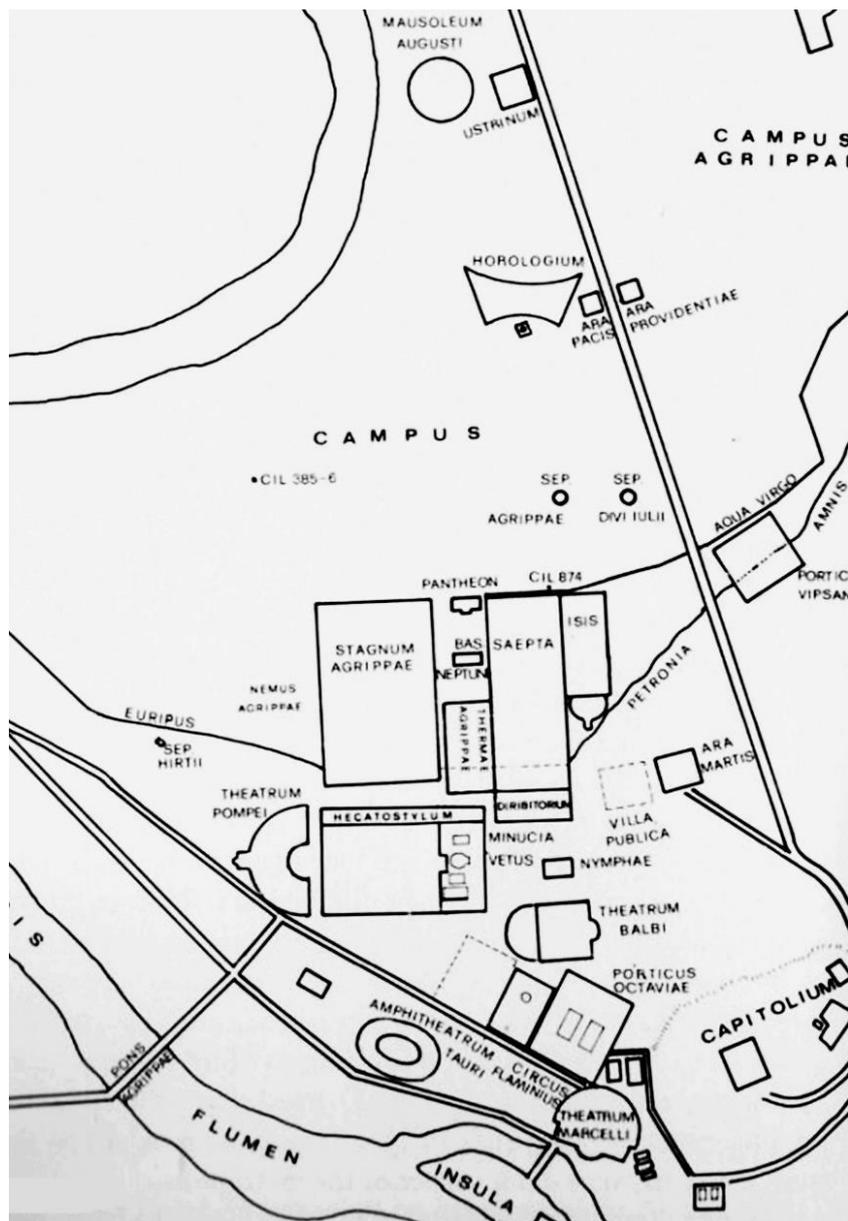


Figura 1: Campo de Marte no período de Augusto (Wood, 2003).

De acordo com Diane Favro (2008, p. 207), Augusto e seus partidários ergueram mais de vinte edifícios e restauraram muitos outros. As novas adições ao *Campus Martius* se mantiveram juntas visualmente e programaticamente, de modo que os edifícios exibiam materiais, estilo e conteúdo propagandístico semelhantes. Além disso, a maioria dos projetos de Augusto nesta área teve um uso recreativo.

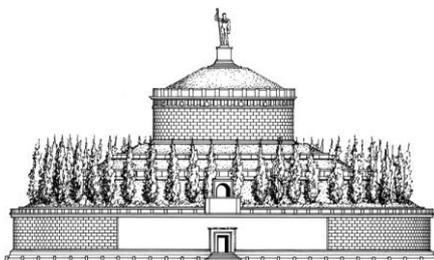
A grandiosidade arquitetônica do Campo de Marte e a quantidade de construções patrocinadas por Augusto, pelos membros de sua família ou por seus aliados foi tanta que de norte a sul do Campo de Marte seus visitantes poderiam ver obras ligadas ao *Princeps*,

bem como poderiam se beneficiar dos entretenimentos e espetáculos que se desenrolavam em muitos destes edifícios públicos.

Para melhor compreender como as construções do Campo de Marte foram importantes para exaltar ainda mais o nome e a imagem de Augusto, passamos agora a tratar das principais obras arquitetônicas que possuíam conexão com o nome do *Princeps* ou de seus familiares. Optamos aqui por tratar destas construções não seguindo a ordem cronológica da construção ou restauração delas, mas por meio de sua localização topográfica, iniciando com as obras localizadas no norte do *Campus* (Fig. 1), em seguida tratando dos edifícios na parte central e finalizando com as construções que ficavam ao sul do Campo de Marte.

## 2 CONSTRUÇÕES NA PARTE NORTE DO CAMPO DE MARTE

Iniciamos nossa reflexão com o Mausoléu de Augusto. Esta obra monumental foi a primeira construção de Augusto no *Campus Martius*, iniciado em 29 a.C. entre a Via Flamínia e o Tibre. A base circular em mármore media mais de 85 metros de diâmetro; com uma altura de aproximadamente 45 metros (Fig. 2). Desde o início Augusto projetou a área circundante como um parque público com plantações de árvores e passeios para o lazer popular. De acordo com Estrabão (Str. V. 3. 8), os romanos ergueram no Campo de Marte monumentos fúnebres para as pessoas mais ilustres, no entanto, o mais notável dentre eles era o Mausoléu de Augusto, que consistia em um monte de terra erguida sobre uma alta fundação de mármore branco, situado perto do rio, e coberto até o topo com arbustos sempre verdes. Sobre o cume estava uma estátua de bronze de Augusto.



**Figura 2:** Reconstrução do Mausoléu de Augusto (FAVRO, 2007, p. 245).

Devemos lembrar que ao ser esta uma das primeiras obras iniciadas por Otávio após sua vitória em Ácio, o valor simbólico desta construção era enorme, pois era uma prova material de seu compromisso com Roma e suas tradições, além de uma garantia de que o centro do poder não deixaria Roma, diferentemente do que foi propagandeado por

ele após tornar público o conteúdo do testamento de Marco Antônio, no qual este teria deixado expresso o seu desejo de ser enterrado em Alexandria. Como esclarece Luciane Munhoz de Omena e Pedro Paulo Funari, neste contexto:

[...] os rituais mortuários tornaram-se dispositivos de poder, já que os conflitos políticos entre os triúmviros incorporaram, entre outros elementos, a linguagem mortuária. [...] o *tumulus* de Otávio passa a inserir-se em um sistema de recordação, um sistema de símbolos, permitindo, com isso, à *domus* otaviana e aos seus partidários a agregação à tradição do *mos maiorum* (OMENA; FUNARI, 2016, p. 87).

De acordo com Paul Rehak (2007, p. 36), como o local escolhido para seu Mausoléu ficava a quase um quilômetro dos últimos túmulos republicanos no sul do *Campus Martius*, parece claro que Otávio estava deliberadamente se distanciando dos túmulos de outros romanos notáveis. Mais importante ainda, ele se distanciou também de seu pai adotivo, César, já que este, provavelmente, foi enterrado no túmulo da *gens* Júlia no sul do *Campus Martius*. Além disso, nessa área relativamente pouco desenvolvida da cidade, Augusto poderia dar rédea solta a novas ideias arquitetônicas.

Além disso, “ao posicionar a sua *domus* eterna em um ambiente vinculado ao capital simbólico do *mos maiorum*, Otávio aproximou-se dos discursos senatoriais, ganhando, deste modo, maior visibilidade e significado político-social” (OMENA; FUNARI, 2016, p. 87). A monumentalidade de seu Mausoléu permitia que esta obra fosse vista de grandes distâncias, dominando a paisagem da parte norte do Campo de Marte, juntamente com outras construções associadas a Augusto, construídas cerca de 20 anos depois: o *Horologium* e a *Ara Pacis*.

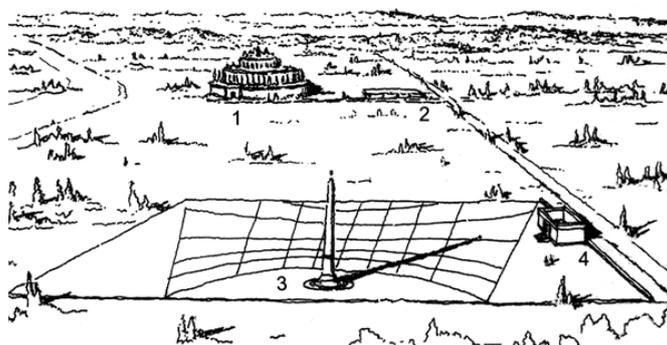
O enorme relógio solar (*Horologium*) (Fig. 3) foi construído por Augusto em 10/9 a.C., ao sul de seu Mausoléu, cujo *gnomon* era um enorme obelisco<sup>2</sup> com 31 metros de altura trazido de Heliópolis, no Egito. De acordo com Plínio, o Velho (Plin. *HN*. XXXVI. 72-73), a sombra do obelisco marcava a duração dos dias sobre um pavimento que foi colocado a uma distância apropriada para que a sombra projetada ao meio-dia no dia mais curto do ano chegasse à sua borda. Tiras de bronze foram colocadas no

---

<sup>2</sup> O obelisco escolhido como *gnomon* do *Horologium* de Augusto foi um dos dois levados para Roma como parte dos despojos do Egito, que Augusto havia conquistado vinte anos antes. Aparentemente ambos devem ter sido levados para Roma ao mesmo tempo, já que em 10/9 a.C. ambos estavam inscritos de maneira idêntica dedicados ao deus Sol (REHAK, 2007, p. 81).

pavimento para medir a sombra dia a dia, à medida que ela se tornava gradualmente mais curta e mais longa.

De acordo com Rehak (2007, p. 80), a construção de um grande relógio solar não era estranha à época, por ser um período tão preocupado com o tempo; no entanto sua escala colossal exigia mais do que apenas um domínio da ciência astronômica e da matemática aplicada, de modo que foram necessários enormes recursos, habilidade em engenharia, força de trabalho treinada, acesso aos monumentos faraônicos do Egito e um navio capaz de transportar o obelisco pelas águas abertas do Mediterrâneo.



**Figura 3:** Reconstrução do norte do *Campus Martius*. 1. Mausoléu de Augusto; 2. *Ustrinum* (local de cremação do corpo de Augusto); 3. *Horologium* de Augusto; 4. *Ara Pacis* (FAVRO, 2007, p. 249).

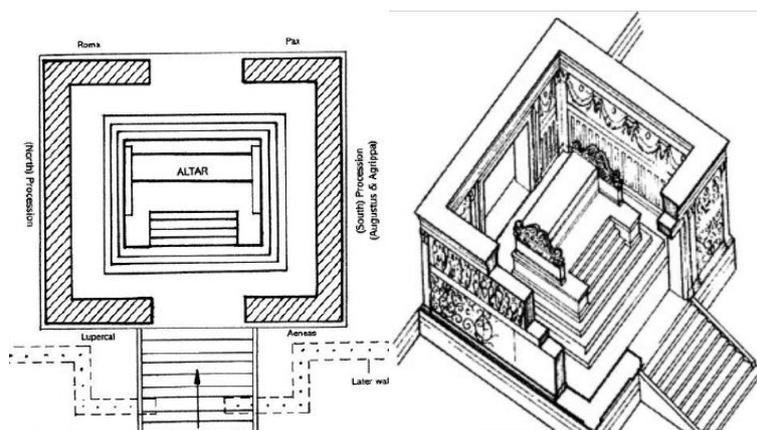
Completando a paisagem norte do *Campus Martius* se encontrava a *Ara Pacis* (Fig. 4 e 5), que ficava entre o relógio solar e a Via Flamínia, caminho pelo qual Augusto retornou a Roma em 13 a.C. após ter passado 3 anos longe de Roma, na Hispânia e na Gália. Iniciado por decreto do Senado em julho de 13 a.C., foi dedicado em 9 a.C. O altar comemorava o retorno vitorioso de Augusto a Roma.

Não sendo uma estrutura grande, a *Ara Pacis* foi notável por seu mármore, entalhes elaborados e iconografia. Um altar elevado formava o núcleo, cercado por muros recônditos. As superfícies externas estavam cobertas de relevos detalhados. Os que estavam do lado da estrada representavam Roma e *Tellus*, personificando o povo romano e as graças da paz. Os painéis de relevo no lado oeste mostravam cenas relacionadas às origens de Roma e da linhagem Júlia. Os painéis mais longos ao norte e ao sul mostravam a procissão de romanos que presumivelmente participavam de cerimônias associadas ao altar. O monumento visualmente rico, portanto, ligava o passado, o presente e o futuro de Roma à sorte de Augusto e sua família (FAVRO, 2008, p. 129).

De acordo com D. E. Strong (1961, p. 20), o projetista do friso da procissão, encontrou sua inspiração não nas humildes procissões da escultura republicana, mas na grande procissão panatenaica do *Parthenon* de Atenas e, ao mesmo tempo, alcançou o

## A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO

que ia tornar-se o típico friso processional romano. O caráter clássico da procissão é parcialmente explicado pelo planejamento e em parte pela habilidade dos escultores neo-áticos cujo trabalho em relevos decorativos no último século apelara para os patronos romanos privados (e agora apelava aos funcionários do Estado) pela elegante simplicidade e clareza de seu estilo.



**Figura 4:** Ara Pacis (CLARIDGE, 2010, p. 208-209).



**Figura 5:** Visão frontal da entrada da Ara Pacis. Roma, Museu da Ara Pacis. Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 15/01/2019.

A importância destas três obras localizadas na parte norte do Campo de Marte, próximas a importantes vias de acesso a Roma (o rio Tibre e a Via Flamínia) é enorme, pois tais obras focalizavam a pessoa do *Princeps*, destacando a importância dele e de seu poder para Roma. Segundo Rehak (2007, p. 7), ao contrário de outras obras que invocavam imagens familiares, o complexo localizado na parte norte do *Campus Martius*

representou algo fundamentalmente diferente, pois transmitia um conjunto de mensagens que focaliza a pessoa do próprio Augusto.

### 3 CONSTRUÇÕES NA PARTE CENTRAL DO CAMPO DE MARTE

Na parte mais central do Campo de Marte foram erigidas importantes construções relacionadas com Marcos Agripa, que além de ter desempenhado um destacado papel militar nas vitórias de Augusto, era também o braço direito do *Princeps* no que diz respeito ao engrandecimento arquitetônico da *Vrbs*.

Segundo Rehak (2007, p. 20), Agripa teria adquirido grande parte das propriedades de Pompeu no Campo de Marte, de modo que foi inquestionavelmente o maior construtor nesta porção da ampla planície, de modo que transformou as propriedades privadas de Pompeu em propriedade pública e fez delas uma peça-chave para algumas das políticas do novo regime. De acordo com Strong (1968, p. 103), os vários projetos de Agripa exigiram uma equipe grande e bem organizada; ele tinha uma organização nas pedreiras de mármore da Numídia, fornecendo a matéria-prima para os projetos de construção; e ele deve ter tido uma equipe de conselheiros e agentes que o ajudaram a adornar seus prédios com esculturas e pinturas.

Um dos empreendimentos iniciados por Agripa, próximo à Via Flamínia, foi o *Campus Agrippae*. Esta área verde foi concluída por Augusto e em 7 a.C., cinco anos após a morte de Agripa, ela foi dedicada e aberta ao público.

Mais a oeste se encontravam a *Saepta* Júlia e o *Diribitorium* (Fig. 1). A *Saepta* era um grande recinto retangular com cerca de 310 metros de comprimento e 120 metros de largura. Foi iniciada por Júlio César, que a projetou já em 54 a.C. para substituir o antigo local de votação (*Ovile*) dos romanos nos *comitia centuriata* e *tributa*. Foi concluída e dedicada por Agripa em 26 a.C., que a adornou com numerosas pinturas e relevos. No extremo sul, um amplo corredor sem colunas separava-o do *Diribitorium*. Na extremidade norte parece ter existido um amplo saguão separado da área aberta ao sul por uma parede na qual havia pelo menos oito portas (RICHARDSON, 1992, p. 312-313 e 340-341).

O *Diribitorium* era um edifício retangular onde os votos eram contados pelos funcionários eleitorais (*diribitores*). Este edifício foi iniciado por Agripa em conexão com a *Saepta*, mas, assim como o *Campus Agrippae*, foi concluído por Augusto e inaugurado em 7 a.C. Era o maior edifício sob um único teto em Roma na época de Augusto

(RICHARDSON, 1992, p. 109-110). Apesar de a *Saepta* e o *Diribitorium* serem estruturas planejadas originalmente como o local de votação e o lugar para a contagem de votos, de acordo com Rehak (2007, p. 21), ironicamente tais obras foram concluídas no momento em que sua pretensa importância política começou a declinar, já que, sob Augusto, as eleições foram gradualmente reduzidas, de modo que os edifícios começaram a servir para jogos e exibições públicas. Podemos ver em Suetônio que a grande área central da *Saepta* foi um dos locais usados por Augusto para a realização de espetáculos (Suet. *Aug.* XLIII. 1).

A oeste destas construções se encontravam outras importantes obras de Agripa: o Panteão, a basílica de Netuno e as Termas (Fig. 1). Segundo Dion Cássio, Agripa teria embelezado Roma à sua própria custa e sob suas ordens foi concluída em 25 a.C. a construção do Panteão<sup>3</sup>, com o objetivo de abrigar dentre outras estátuas, as de Augusto e dele próprio (Dio Cass. LIII. 27). Porém, com a recusa do *Princeps* de colocá-las na cela principal, ao lado das estátuas de Marte e de Vênus, Agripa teria colocado então a estátua de Júlio Cesar, enquanto que sua estátua, juntamente com a de Augusto, teria ficado em uma antessala. A partir disso, parece que o projeto do edifício foi em homenagem aos antepassados divinos de Augusto, especialmente Marte e Vênus, o que demonstra a grande importância que o templo teve na empreitada arquitetônica e religiosa de Augusto. Há numerosos debates sobre a orientação do prédio original, a forma arquitetônica e o significado iconográfico. Sabe-se que era construído com blocos de travertino e forrado com mármore; possuía também cariátides e suas colunatas possuíam capitéis em bronze<sup>4</sup>.

Ao sul deste templo, e associado a ele, se localizava a basílica de Netuno, embora sua função e decoração sejam desconhecidas. De acordo com Dion Cássio, Agripa teria construído esta Basílica em honra às vitórias navais (em Nauloco e em Ácio); além disso, ela provavelmente possuía ligações com o pórtico *Argonautarum* (Dio Cass. LIII. 27).

Ao sul desta basílica se encontravam as termas de Agripa (Fig. 6). O primeiro dos grandes complexos de banho em Roma e que provavelmente foi iniciado em 25 a.C.,

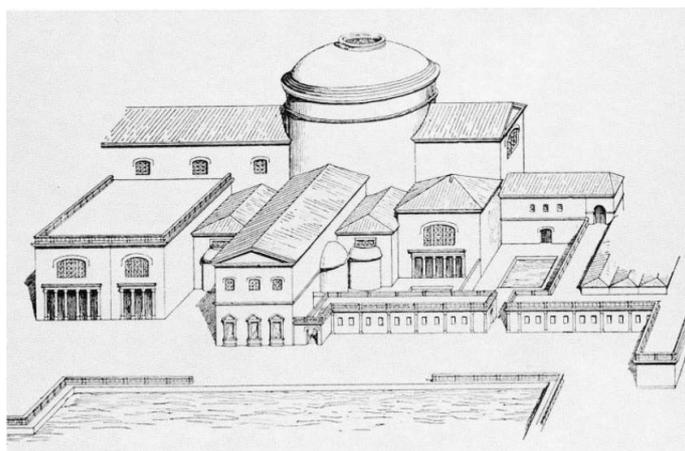
---

<sup>3</sup> Se levarmos em conta a inscrição (*M. AGRIPPA. L. F. COS. TERTIVM. FECIT*: Marcos Agripa, filho de Lúcio, Cônsul pela terceira vez, fez [este edifício]) que se encontra na fachada do Panteão reconstruído por Adriano, a data de sua conclusão teria sido em 27 a.C.

<sup>4</sup> Deste templo quase nada restou, pois um incêndio o teria destruído, o que fez com que ele fosse reconstruído pelo Imperador Adriano no século II d.C., com um formato circular como ainda pode ser visto nos dias atuais, pois este templo reconstruído por Adriano encontra-se em perfeito estado de conservação.

embora o complexo concluído deve ter sido inaugurado mais tarde, já que o *Aqua Virgo*, que forneceu água aos banhos, não foi concluído até 19 a.C. Segundo Dion Cássio, Agripa queria que os banhos fossem dados ao povo romano, para seu uso livre, após sua morte (Dio Cass. LIV. 29). Próximo às termas se encontrava o *Stagnum Agrippae*, um lago artificial que Agripa construiu. O *Stagnum* se localizava em um parque, presumivelmente os *Horti Agrippae*<sup>5</sup>. A água que abastecia o lago provavelmente vinha do *Aqua Virgo*. O lago era drenado por um canal ornamental que atravessava o *Campus Martius* e desembocava no Tibre. Segundo Favro (2008, p. 179), com estes complexos arquitetônicos, parques e áreas verdes, Agripa criou uma vitrine de arquitetura paisagística na parte central do Campo de Marte. Como resultado, esta planície mudou sua imagem; o campo do deus da guerra tornou-se um parque exuberante.

Percebemos com estas inúmeras construções o importante papel desempenhado por Agripa no embelezamento arquitetônico desta parte central do Campo de Marte. E mesmo Augusto não estando associado diretamente a tais construções, tal empreitada deve ter contribuído ainda mais para engrandecer seu nome e para criar uma imagem positiva de seu governo, primeiro pelo fato de que Agripa fazia parte da família do *Princeps*, haja vista que a partir de 21 a.C. passou a ser genro de Augusto após se casar com Júlia, que havia ficado viúva de seu primo Marcelo, filho de Otávia, no ano de 23 a.C.; e segundo pelo fato de que muitas destas obras foram concluídas e dedicadas por Augusto, após a morte de Agripa.



**Figura 1:** Reconstrução das Termas de Agripa, vista do oeste. 'Stagnum' em primeiro plano (NASH, 1961, p. 432).

<sup>5</sup> Os *Horti Agrippae* constituíam uma vila no *Campus Martius* que Agripa deixou em seu testamento para o povo de Roma, juntamente com as *Thermae Agrippae*.

Mais ao sul destas construções de Agripa se encontrava o Teatro de Pompeu, com seus pórticos e cúria. Esta grandiosa obra de engenharia foi o maior teatro romano e o primeiro teatro de pedra permanente a ser erigido em Roma, além de ter estabelecido o padrão que todos os subsequentes teatros romanos seguiram. Em suas *Res Gestae*, Augusto se gaba de ter reformado o Teatro de Pompeu, com um custo vultoso e sem ter colocado nenhuma inscrição em seu próprio nome (*Aug. Anc. XX*). Além disso, Augusto construiu o Teatro de Marcelo<sup>6</sup> (Fig. 7); o segundo teatro de pedra a ser construído em Roma, vindo quase imediatamente após o Teatro de Pompeu. Tal teatro que havia sido iniciado por Júlio César foi concluído por Augusto em 13 a.C. e recebeu o nome de seu sobrinho.



**Figura 7:** Ruínas da parte externa do Teatro de Marcelo com construção moderna (esquerda) e colunas do Templo de Apolo Sosiano (direita). Foto tirada pelo autor em 13/01/2019. Roma.

#### 4 CONSTRUÇÕES NA PARTE SUL DO CAMPO DE MARTE

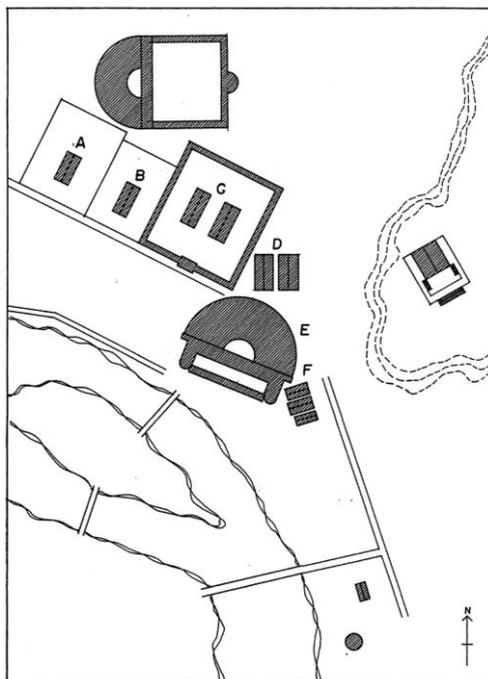
Na parte sul do Campo de Marte se encontravam importantes construções relacionadas a Augusto. Em primeiro lugar, devemos abordar sobre os pórticos que se encontravam próximos ao Circo Flamínio (Fig. 8). Esta área ao sul do *Campus Martius* desempenhou um importante papel nas procissões triunfais, já que era próximo ao *Circus Flaminius* que as procissões se iniciavam e era nesta região também que as riquezas conquistadas eram exibidas nos dias anteriores à cerimônia.

Nesta área havia um total de três pórticos na época de Augusto, um ao lado do outro (Fig. 8). De oeste a leste, o primeiro era o Pórtico de Otávio (*Porticus Octavia*), construído em 167-166 a.C. por Cneu Otávio como um monumento à sua vitória naval sobre Perseu da Macedônia. Sabe-se que Otávio dispôs neste pórtico os estandartes de Gabínio que estavam em poder dos Dálmatas; Otávio recuperou os estandartes após sua

---

<sup>6</sup> Este teatro, cujas algumas estruturas externas permanecem conservadas, se localiza a leste do *Circus Flaminius*, no sopé do monte Capitólio.

vitória final na Dalmácia, em 33 a.C., de modo que ele reconstruiu este pórtico em honra a esta vitória, de tal maneira que podemos dizer que o pórtico reconstruído foi ressignificado para ressaltar também as vitórias do *Princeps*, mesmo que em suas *Res Gestae* Augusto tenha feito questão de ressaltar que restaurou este pórtico mantendo inalterado o nome de seu idealizador original (Aug. *Anc.* XIX).



**Figura 8:** Plano da área próxima ao *Circus Flaminius*. A. *Porticus Octaviae*; B. *Porticus Philippi*; C. *Porticus Octaviae*; D. Templos de Apolo Sosianus e Belona; E. Teatro de Marcelo; F. Fórum *Holitorium* (STAMPER, 2005, p. 123).

A leste desta construção encontrava-se o Pórtico de Filipo (*Porticus Philippi*), construído por Lúcio Márcio Filipo, para cercar o templo de Hércules *Musarum*, que foi originalmente construído por M. Fúlvio Nobilior em 187 a.C. O idealizador do Pórtico possuía relação com Augusto, já que era seu padrasto ou seu meio irmão<sup>7</sup>.

Ao lado deste pórtico se encontrava o Pórtico *Metelli*, construído por Cecílio Metelo Macedônico em 143-131 a.C. englobando os dois templos do século II a.C. dedicados a *Juno Regina* e *Jupiter Stator*. Sua reconstrução foi iniciada por Marcelo, sobrinho de Augusto, em 33 a.C., mas foi concluída após sua morte, quando o pórtico foi dedicado com o nome de Pórtico de Otávia (*Porticus Octaviae*), em homenagem à irmã

<sup>7</sup> Não há certeza se quem construiu o pórtico foi Lúcio Márcio Filipo, Cônsul em 56 a.C., e segundo esposo da mãe de Augusto, ou se foi Lúcio Márcio Filipo, Cônsul *suffectus* em 38 a.C., filho do anterior.

de Augusto. Não há certeza sobre o responsável pela obra, pois apesar de levar o nome de Otávia, Suetônio afirma que foi uma construção de Augusto (Suet. *Aug.* XXIX. 4).

Com a reconstrução do pórtico, realizou-se também uma restauração substancial dos dois templos. O tamanho total do novo recinto tinha cerca de 115 metros de largura por 135 metros de comprimento. No espaço entre os templos e o novo pórtico, acrescentaram uma *schola*<sup>8</sup>, ou cúria *Octaviae*, e uma biblioteca que tinha seções gregas e latinas. A *schola* era em algumas ocasiões usada para reuniões do Senado. Também foi adicionado ao complexo um propileu<sup>9</sup> de entrada no lado sudoeste, de frente para o *Circus Flaminius* (STAMPER, 2005, p. 121-122).

Além da importância de tais pórticos para a ressignificação do Campo de Marte e promoção da imagem de Augusto, devemos tratar também da importância concedida pelo *Princeps* aos templos localizados no Campo de Marte, haja vista que dentre os diversos templos aí localizados, muitos foram restaurados por ele ou por pessoas a ele ligadas. Por exemplo, o templo de Belona (Fig. 8), deusa da guerra, restaurado no período de Augusto por Ápio Cláudio Pulcro, grande amigo de Augusto e parente da sua esposa Lúvia. Ao lado deste templo se localizava o templo de Apolo Sosiano (Fig. 7 e 8). Este templo deve ter desempenhado um importante papel para a promoção da imagem de Augusto, não só por conter frisos que aludiam ao seu triunfo ou por estar próximo à rota triunfal ou ao lado do templo dedicado à deusa da guerra, próximo ao Teatro de Marcelo, mas por ser dedicado a Apolo, deus ao qual Augusto atribuiu muitas de suas vitórias. Além disso, este templo foi rededicado no dia 23 de setembro, aniversário do *Princeps*, bem como outros templos do Campo de Marte, como os templos de *Juno Regina*, *Jupiter Stator*, Marte e Netuno. Segundo Orlin (2016, p. 137-138), o *dies natalis* destes templos foram deslocados de cinco ocasiões separadas para uma única data e a procissão ritual a estes templos em vez de serem observadas em dias diferentes eram agora realizadas no aniversário do *Princeps*. De acordo com este autor, a mudança do *dies natalis* de um templo devia causar um profundo impacto, já que marcava uma quebra radical, pois as festividades na nova data do templo restaurado teriam servido como um lembrete da refundação do templo sob Augusto em vez de lembrar sua fundação original em Roma.

---

<sup>8</sup> Uma forma arquitetônica que consiste em um banco semicircular, ou quase semicircular, onde pequenos grupos podem sentar e conversar (RICHARDSON, 1992, p. 442).

<sup>9</sup> *Propylaeum* era a porta de entrada para um recinto, dando uma definição arquitetônica mais ou menos elaborada por colunas e portas. Geralmente, projeta-se a partir da parede do recinto no exterior e também pode projetar-se no interior (RICHARDSON, 1992, p. 442).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a ajuda de sinais memoriais, como símbolos, textos, imagens, ritos, cerimônias, lugares e principalmente por meio da construção de imponentes edifícios públicos e de importantes monumentos, Augusto criou para Roma uma memória relacionada a ele e a seus feitos e vitórias. Todas essas construções e intervenções urbanísticas no Campo de Marte, tinham dentre suas funções a de servirem como gatilhos para a memória. Elas eram aquilo que Pierre Nora (2008: 33-34) chamou de “lugares de memória”, já que, para este autor, o que os constitui é um jogo de memória e história, uma interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca. Para existir um lugar de memória tem que haver vontade de memória. Vontade esta que esteve presente nas obras de Augusto, onde a memória trabalhava a fim de evitar o esquecimento de seu nome e de seus feitos.

O Campo de Marte, com suas diversas construções monumentais relacionadas a Augusto, era uma mensagem “escrita em pedra” que expressava de modo claro o poder deste governante, que soube transformar a topografia desta extensa área de Roma em seu proveito. Com a utilização da cultura material como estratégia de poder, Augusto moldou uma imagem positiva de si e de seu governo.

Percebemos, assim, que a cultura material é de suma importância na construção dos conhecimentos relativos ao passado. E que a mesma não reflete passivamente a sociedade que a produziu, mas foi manipulada ativamente para construir a sociedade. A arquitetura, assim como hoje, estava imbuída de significados específicos para a sociedade, por meio da qual se exerceu o controle das pessoas e de seus encontros com o mundo a seu redor.

# 9

## HISTÓRIA MARÍTIMA: REFLETINDO AS THALASSOCRACIAS NO MUNDO ANTIGO

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte<sup>1</sup>

Da Antiguidade aos dias atuais, eventos marítimos protagonizam a ordem global. Em março de 2021 como nos noticiou o portal BBC News Brasil (BBC NEWS, Brasil, 20 de Junho, 2021), um navio encalhou no Canal de Suez e ameaçou gerar uma crise de dimensões globais. Noutro momento, conflitos envolvendo Rússia e Ucrânia no leste europeu, iniciaram em fevereiro de 2022, deixando em evidencia a importância em controlar o tráfego marítimo no Mar Negro. Além do posicionamento estratégico militar, as rotas marítimas dessa região é motivo de interesse por facilitar o fluxo contínuo de grãos que abastecem todo o mundo.

Todos os eventos contemporâneos que envolvem o ambiente marítimo, não são menos importantes que fatos ocorridos na Antiguidade e é por isso que: o comércio, o domínio político e o controle sobre as rotas marítimas, sempre foi objeto de interesse das hegemonias políticas. Desse modo, se evidencia, que o ambiente marítimo pode ser analisado como elemento de projeção ou conectividade entre as sociedades Antigas.

Na Antiguidade, o território marítimo foi um dos principais meios de contato, não por uma opção, mas pelas imposições naturais geográficas. Jean-Nicolas Corvisier (2008, p, 18), nos adverte que o ambiente marítimo não é o *habitat* natural dos homens, contudo, muitos povos, como os gregos, por exemplo, tiveram de superar as dificuldades estabelecida pela natureza e trafegar sobre o território marinho. Além das limitações geográficas e dificuldade de recursos para permanecer longos períodos no mar, havia também temores de encontrar criaturas monstruosas. No entanto, muitos se arriscavam a explorar esse ambiente de mistérios, afinal, a *thalassa* (o mar), se mostrava como meio mais diligente e propício para relizar contatos e obter recurso. Por isso, apesar dos riscos

---

<sup>1</sup> PPGH/UERJ-NEA/UERJ.

que as intepéries climáticas ofereciam, além dos pressagios de um potencial encontro com criaturas monstruosas; a *thalassa* seria uma barreira a ser superada (CORVISIER. 2008, p, 18). Controlar as rotas e acesso marítimos, também sempre foi meio de obter ou assegurar a paz, tanto quanto, garantir a subsistência, negando aos adversários o uso, ou a livre circulação no mar.

Controlar o ambiente marítimo, no traço da história, sempre foi sinônimo de poder. Assim, obter *poder marítimo* sempre objetivou atender aos vetores geopolíticos regionais ou globais. Ou seja, quem controla o Mar, conseqüentemente obtém meios de controlar o mundo. Por essa razão a análise de como o *poder-marítimo / sea-power* opera, tornou-se preocupação de diversos pesquisadores.

Um dos primeiros a se debruçar de maneira sistemática buscando compreender os elementos que compõem o *sea-power*, foi o historiador Alfred Tayer Mahan ao final do século XIX na obra: *The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783*, em 1890. O historiador destacou seis elementos que afetavam o *poder-marítimo*, são eles: a posição geográfica, a conformação física, a extensão territorial, o tamanho da população, o caráter nacional e o tipo de política governamental. Mahan, também definiu que o conceito seria integrado por dois elementos de natureza distinta: os *interesses marítimos* e o *poder naval*. Enquanto os *interesses marítimos* congregam valores econômicos e sociais, o *poder naval*, volta-se para valores políticos e militares (ALMEIDA, 2008, p. 5-6).

Os objetivos centrais da teoria de Mahan, tinha por finalidade três pontos principais: primeiramente demonstrar a importância que o mar detém para o desenvolvimento das nações ou grupos comunitários no traço da história; depois, compreender os princípios que regem a guerra do mar desde a Antiguidade e em terceiro, despertar nos grupos que controlam a política estatal, por último, a necessidade em centralizar esforços que estejam voltados para políticas navais. Portanto, torna-se mister compreender, que o conceito de *sea-power* visto como elemento unificador das políticas marítimas, abarca todo o potencial político e econômico em relação ao mar; no qual, o *poder naval* trata-se de um dos seus “tentáculos”, atuando especificamente sobre o campo bélico (VIOLANTE, A. R. 2015. p, 227).

Embora o conceito de *sea-power* tenha sido talhado na era Moderna, a sua análise voltada à Antiguidade é ponto razoavelmente factível em razão da analogia e ideia de *thalassocracia*, mostrar simetrias e pertinências que podem ser cotejadas. Arnaldo

Momigliano em um artigo denominado *Sea-power in Greek trough*, escrito em 1944 e revisado em 2009, pela Cambridge University; destacou que a História da *thalassocracia*, surpreendentemente nunca foi escrita com a devida atenção. Há dissensos entre os historiadores a esse propósito, exatamente pelo fato de muitos partirem de perspectivas que concentram suas análises apenas na era clássica. Segundo Arnaldo Momigliano, Heródoto e Cícero seriam as fontes documentais mais procurada pelos pesquisadores marítimos (MOMIGLIANO, 2009, p. 1-7).

Para Arnaldo Momigliano o catálogo das naus, descritos na Ilíada e Odisseia, pode perfeitamente ser considerados como elementos de interesse do *sea-power*, no entanto, muitos buscam legitimar que o rol das naus homéricas seria pautado em discursos meramente poéticos e que somente a partir dos relatos de Heródoto, a perspectiva de *thalassocracia* compreendida como *sea-power*, pôde ser considerada uma ideia bem definida (MOMIGLIANO, 2009, p. 1-7). Nesse contexto, vemos em Heródoto a afirmação de que Polícrates teria sido precursor em criar uma hegemonia marítima de modo planejado (HERODOTO. II, 82-83).

Posteriormente, outros historiadores na Antiguidade se serviram das informações dos registros de Heródoto e Tucídides visando catalogar informações e analisar as articulações políticas e militares que se inserem em um conceito de *sea-power/thalassocracia*. Historiadores de tradição alexandrina provavelmente se serviram dos registros ocorridos no século V a.C. em suas análises, embora tais comprovações, necessitem de estudos mais apurados (MOMIGLIANO, 2009, p. 1-7).

Entre os historiadores navais não há consenso em se referir as sociedades Antigas dentro de um conceito de *sea-power*. Considerando que *sea-power* exige a presença e atuação dos elementos de caráter naval (militar), torna-se claudicante atribuir o adjetivo de *thalassocracia* as hegemônias marítimas do mundo Antigo quando estas não possuíam uma esquadra de guerra própria e para fazer valer seus interesses, recorriam a cooperação de seus aliados.

Gregori P. Gilbert durante vinte e cinco anos estudou o Egito Antigo e atestou através de suas pesquisas, que o *sea-power* já era amplamente conhecido e praticado na Antiguidade. Apesar da defesa, por parte de muitos pesquisadores que isso tenha ocorrido, somente após a evolução tecnológica de elementos que processam a guerra no mar, a exemplo dos galeões que encontramos na era moderna. Para Gilbert, há necessidade em

se examinar mais profundamente, as muitas experiências históricas que podem ter contribuído para a compreensão da estratégia marítima em períodos contemporâneos. Por isso, voltar o olhar para a Antiguidade, não deve é ato que deva ser negligenciado pela tradição intelectual ocidental (GILBERT. 2008, p. 10). Em consonância com essa inferência, Lionel Casson (1991, p. 3), aponta que os homens primeiro aprenderam a dominar as águas menos bravias dos rios e lagos, para somente depois enfrentarem ambientes mais inóspitos e desconhecidos como os mares. Nesse processo, os homens primeiramente buscaram segurança e somente depois desenvolveram embarcações ou meios, que lhes permitiram obter estabilidade sobre os ambientes aquáticos mais instáveis e complexos. Inicialmente, a falta de excelência no domínio da engenharia e da carpintaria naval, fez com que as primeiras embarcações mais parecessem carruagens alegóricas que barcos. Eram, literalmente, verdadeiros abrigos confeccionados com caniços e peles de animais esticadas (CASSON. 1991, p. 3).

A propósito das primeiras embarcações, as evidências mais antigas do seu uso se direcionam para o Egito Antigo. Vestígios arqueológicos contendo ossos de peixes maiores, comum a águas profundas, foram encontrados nos acampamentos de caçadores/coletores pré-históricos, próximos ao rio Nilo. O material arqueológico aponta para o uso dos barcos de papiro, temporariamente habilitados para pesca e que permitiram aos grupos, viajarem através e ao longo do rio entre acampamentos sazonais (GILBERT. 2008, p. 7). Na região sul do Egito, esses vestígios arqueológicos apresentam imagens, na decoração de cerâmicas, dos barcos sendo puxados entre rochas pouco antes de dois mil e novecentos anos antes da era comum (CASSON, 1991, p. 02)

Gregory Gilbert destaca que à medida que a sociedade egípcia crescia em complexidade, ampliava a sofisticação da tecnologia marítima com grande potencial de efetivo uso do *sea-power*. Barcos de papiro eram substituídos por barcos de madeira, nos quais, os nichos sociais mais poderosos da comunidade podiam montar e utilizar o maior número de canoas de guerra possível. Até que em dado momento, a presença das forças marítimas se tornou uma representação do poder social. O simbolismo do poder marítimo era representado por barcos cerimoniais, seguidos por canoas de guerra que serviam como discurso semiótico dissuasor contra potenciais rivais do rei egípcio (GILBERT. 2008, p. 8-9).

Entre a cultura material produzida pela sociedade egípcia não há dificuldades em encontramos cenas de barcos que datam o período pré-dinástico, esculpidas em marfins

decorados ou em pinturas sobre tecidos de linho, bem como, em cenas de túmulos. Nessas representações complexas, todos os três tipos de barcos pré-dinásticos são entalhados ou graficamente representados: barco de papiro, cerimonial e canoas de guerra. Nessas imagens, os barcos são frequentemente interpretados como símbolos de prestígio, usados para exibição cerimonial e não para qualquer efeito de aplicabilidade cotidiana (GILBERT. 2008, p. 9-10). Embora a cena seja emblemática para sinalizar a relação dos egípcios com a marinharia e a náutica. A relação com a expertise na construção naval e habilidade em navegar não é algo a ser desprezado, pois egípcios eram hábeis nesse quesito (1991, p. 3). A questão é interessante não somente por reunir dados quantitativos técnicos, mas por inspirar reflexões e questionamentos das razões pelas quais egípcios não projetaram poder *thalassocrático* sobre as águas do Mar Egeu e outras zonas mediterrânicas como fizeram os atenienses na era clássica. Quais simetrias e similaridades categóricas de *sea-power* pode ter havido, entre centros de contato marítimos como foram egípcios e outras sociedades mediterrânicas? Há modos diversificados de se operar o *sea-power/thalassocracia*?

Já mencionamos que *sea-power* se caracteriza não somente por questões de interesse marítimos, mas principalmente por questões de interesse naval (força militar), a qual, se materializa no controle que exerce sobre zonas periféricas de influência de um centro gravitacional de poder, chegando por vezes, levar esta ação a uma postura expansionista. No caso egípcio não vemos expressivos dados históricos de uma tradição marítima militarizada ou mesmo, expansionista. Nas representações epigráficas e demais vestígios arqueológicos, as embarcações egípcias são frequentemente voltadas ao transporte de pessoas e representações diplomáticas, fatores totalmente diversos do que podemos encontrar em Atenas na era clássica, onde o exercício do *sea-power/thalassocracia* é evidenciado por ação naval agressiva, sobretudo, a partir da segunda metade do século V a.C.<sup>2</sup>.

Na pólis de Atenas, início do século V a.C., se sobressalta as ações de Temístocles reunindo esforços para transformar a comunidade em uma potência marítima. Seus esforços para elevar as muralhas atenienses unindo a cidade e o porto, bem como o empenho em convencer seus concidadãos a investir na aquisição de centenas de

---

<sup>2</sup> No ano de 454 a.C. o tesouro coletivo da liga é transferido de Delos para Atenas e delibera enrijecer o controle sobre os aliados que se encontram dentro da sua territorialidade marítima (C.f. MOSSÉ, 1985, p. 125)

embarcações de guerra do tipo *trieres*, são fatos que referendam o olhar visionário de Temístocles em relação à política marítima. Sua postura e espírito combativo no estreito de Artemísio, assim como na Baía de Salamina contra os persas, demonstram que suas medidas nos anos anteriores, não se tratava de meros atos administrativos e teoria sem base factual. Como documentou Plutarco (*Temist.* 19), Temístocles lançou as bases de um projeto que visava estreitar a cultura ateniense às práticas marítimas. Suas ações modificou o modo da política ateniense ser exercida diante dos seus aliados e adversários.

A pólis de Atenas no século V a.C., propôs uma *política marítima* ou *projeto marítimo* que inseria os cidadãos do segmento social *thete*<sup>3</sup> na sua esquadra, preparando-os desde a infância para tripularem as *trieres* na condição de remadores. A medida não apenas oferecia meios de subsistência as massas de cidadãos pobres, para além disso, inseria todo o corpo cívico em nova ordem social que exigia o protagonismo dos assuntos de interesse marítimo. Para efetiva implementação desse projeto, além de contingente para tripular as embarcações, havia a necessidade de reestruturar o seu complexo portuário em Atenas.

Dentro da nova ordem política ateniense, a zona portuária do Pireu – sua atracagem principal – ocorreram reformas abrangentes. Desse modo, houve grande investimento nos três ancoradouros, componentes da zona portuária do Pireu, a saber: *Kantaros, Munichia e Zea* (GARLAND, 1987, p. 82-83). As vias do complexo portuário, deveriam ser capazes de realizar o escoamento das cargas e o carregamento das embarcações atracadas, atendendo ao fluxo das embarcações que chegavam e partiam de Atenas. Inclusive, seus diques ofereciam condições de realizarem reparos nos barcos atracados. Portanto, a zona portuária do Pireu, passou a projetar o poder da polis, estendendo segurança aos cidadãos através de suas muralhas e embarcações de guerra, além de atrair recursos econômicos para toda a comunidade.

O porto do Pireu, fornecia estabilidade aos habitantes da área urbana (*asty*), tanto para efetuar trocas comerciais na *ágora*, quanto para ali, realizar suas assembleias. Ou seja, para os atenienses o porto oferecia: defesa, projeção do *poder marítimo* e dissuadia inimigos. Impedia a livre aproximação da zona administrativa da polis, lugar onde se localizavam os edifícios governamentais, que representavam o centro gravitacional do

---

<sup>3</sup> cidadãos do último segmento censitário, que recebiam menos de 200 *médimnoi* por ano em Atenas. Não possuíam propriedade agrária e viviam do pagamento de *misthos* pela jornada trabalhada. Tiveram sua identidade relacionada à armada ateniense, pois a maioria dos integrantes desse segmento censitário atuava como remadores nos *trieres*.

poder. Ações voltadas às políticas marítimas, como ocorreu em Atenas na era clássica, são bases para o *sea-power* operar de modo eficaz e nos insta a analisar reinos, polis e sociedades Antigas que mantinham identidades ou culturas marítimas, tais como: fenícios, atenienses, cretenses ou cartagineses.

A propósito da análise e definição do *poder-marítimo*, A. T. Mahan não é o único historiador a conceituar políticas e práticas marítimas nas quais o uso do mar mostra-se como recurso importante para exercício do poder. O inglês Julian Stafford Corbett (1854-1922), é outro historiador naval que se preocupou em analisar o poder marítimo ao final do século XIX. Ele foi tocado pelos escritos do historiador John Knox Laughton, um dos precursores em delinear a importância dos assuntos da História Naval como um campo independente nos estudos históricos. Os escritos de J. Laughton, sem dúvida, projetaram sombra sobre diversos historiadores e estrategistas navais de sua época, como podemos citar o próprio Alfred T. Mahan.

As obras de Julian S. Corbett, obtiveram projeção no campo dos estudos navais ao atrair estrategistas da Marinha da Grã-Bretanha (ALMEIDA, 2009a). Sua principal obra foi, “*Some Principles of Maritime Strategy*”, escrita em 1911, na qual a tese visava estruturar uma teoria capaz de que congregar princípios de guerra naval, com variações teóricas de guerras terrestres. Muitas dessas ideias já haviam sido desenvolvidas por Carl Von Clausewitz, defendendo o fortalecimento da tríade: poder militar, povo e governo (VIOLANTE, A. R. 2015. p, 226-228). Portanto, a maior das preocupações desses intelectuais do século XIX, fica caracterizada em encontrar meios capazes de motivar corações e mentes das massas populacionais, a apoiarem políticas expansionistas que sejam capazes de manter controle sobre territorialidades distantes da base central do poder.

Sendo a territorialidade marítima uma espacialidade que integra a esfera global, torna-se justificável que Estados, reinos e comunidades com extensa costa marítima, procurem tirar vantagem da sua geografia na escolha da sua política estatal. Nesse propósito, reinos e pólis da Antiguidade a exemplo da ilha de Creta, na era minoica, assim como Atenas, na era clássica, devido a sua geografia privilegiada em relação ao ambiente marítimo adotaram políticas que privilegiavam o mar (*thalassa*), para se conectar, bem como conduzir sua diplomacia com aliados e adversários. Na era Moderna e Contemporânea, a Inglaterra, localizada na ilha da Grã-Bretanha, assim como os Estados Unidos da América - com saída marítima para os oceanos Atlânticos e Pacíficos,

respectivamente localizados no eixo Leste e Oeste do globo terrestre - por razões análogas a Creta e Atenas na Antiguidade, obtiveram sucesso em sua política marítima. Tais demonstra pertinência ao debate envolvendo acadêmicos que buscam compreender como os governos ao longo da História tornaram-se hegemônicos, ao voltar sua política estatal para os interesses marítimos. Nesse debate, os emissores do discurso historiográfico de origem anglo, tem se mostrado grande maioria.

Andrew Lambert compõe o grupo de historiadores ingleses com projeção acadêmica que nos seus escritos, expõe críticas ao seu homônimo estadunidense, Alfred Tayer Mahan. Lambert afirma que Mahan não teria compreendido a alma do *poder marítimo*, mas sim a disposição da sua estratégia a partir da política de seu país (LAMBERT, 2018, p. 02).

Mahan teria feito a divisão entre as atividades de cunho marítimo, que envolvem valores econômicos e sociais, em contraposição aos valores políticos e militares e Lambert, busca realizar uma releitura conceitual da essência do que seria o *poder marítimo*. Por isso propõe a união lexográfica do termo *seapower*, o qual deixaria a representação gráfica *sea-power*. A ação objetiva demonstrar que a grafia, detém sua representação amalgamada à cultura e não é mera opção de projeto político. Desse modo, segundo sua concepção, teria existido ao longo da História apenas cinco potencias que poderiam ser classificadas como *seapower*, são elas: Atenas, Cartago, Veneza, Holanda e por fim da Grã-Bretanha. A crítica central de A. Lambert sobre Alfred Tayer Mahan, repousa no fato de os Estados Unidos da América terem optado em erigir e operar uma vasta e poderosa força naval, no entanto, agirem segundo a mentalidade de poder terrestre (LAMBERT, 2018, p. 309).

As divergências conceituais envolvendo Alfred Tayer Mahan e Andrew Lambert demonstram que a depender da política e o uso dos meios para exercício do *poder marítimo* há questões que envolvem o *imaginário social*<sup>4</sup>. Ou seja, como o corpo comunitário vê e pensa sua própria identidade. Por isso, torna-se possível e pertinente identificar hegemonias marítimas da Antiguidade e alinhá-las as hegemonias marítimas da era moderna e da contemporaneidade, pois no universo das culturas a cronologia dos séculos e evoluções tecnológicas, perdem protagonismo. A esse propósito, fica

---

<sup>4</sup> Dispositivo simbólico que influencia as práticas coletivas; atua em toda a vida coletiva, em especial a política. Os imaginários sociais não podem ser controlados de maneira intencional, ao circular entre determinado grupo comunitário: percebe, divide e elabora seus próprios objetivos (Cf. BACZKO, 1985, p. 302-309).

evidenciado que o *seapower* na Antiguidade não objetivava exclusivamente dominar, mas principalmente, integrar.

Para nós, na Antiguidade, a divergência no modo de operacionalizar a política marítima estava simetricamente ombreado com os *imaginários sociais* de cada grupo comunitário, podendo ser representada ou descrita em duas terminologias singulares: *nautocráticas* e *thalassocracias*. Voltemos, por exemplo, um breve olhar sobre a sociedade cretense.

De modo incontestável, minoicos foram exímios marinheiros, contudo, nunca exerceram *sea-power* ou, foram uma *thalassocracia* na acepção legítima da palavra. A ilha de Creta, no domínio da sua hegemonia marítima, nunca deteve força naval própria. Cretenses mantinham hegemonia por conhecerem os meios náuticos e singrarem as águas da *thalassa* temida por todos e, através disso, manterem uma ampla rede de alianças *xena*<sup>5</sup>. Nesse processo, a hegemonia marítima cretense reunia aristocracias adeptas da prática de pirataria no mar, protegendo a navegabilidade dos barcos aliados cretenses e retaliavam aqueles que estavam fora da sua rede *xena*, como evidencia o discurso historiográfico de Jules-Marie Sestier (1880, p. 81-82).

Cretenses não exerceram liderança marítima por meio das suas próprias armas, mas sim através do seu prestígio em sua aliança *xena*. Nesses termos, conseguia oferecer porto seguro a navegadores que singravam o Mar Egeu, devido ser uma ilha geograficamente localizada ao centro desse território. Com seu posicionamento geográfico privilegiado, usava a *thalassa* como barreira natural para oferecer proteção aqueles buscavam abrigo. Assim, evitava retaliações contra aliados por qualquer ato de pirataria praticado em seu favor, lhes conferindo carta de *asyla*<sup>6</sup> para que não fossem capturados em território cretense. Mesmo os que não fossem um aliado direto da rede *xena* cretense, poderia tirar benefício da sua proteção, desde que pudesse pagar por isso (GARLAN, 1991, p. 169-170). Essa última questão é importante por destacar a capacidade do mar em oferecer novos contato e integrar grupos e povos. A mentalidade

---

<sup>5</sup>*Xeno*, se refere ao hóspede e seu anfitrião (*proxeno*), ambos os termos estão inseridos no ritual da *xenia*. A *xenia* trata da hospitalidade helênica sob a observância de *Zeus xenos*, se estruturando na estreita relação de *phylia* (amizade), a qual visa fomentar a reciprocidade entre aqueles que possuem laços de interdependência voluntária. O cumprimento dos ritos, exige que os membros da rede *xena* se compreendam como iguais, devendo se ajudar e se respeitar mutuamente.

<sup>6</sup> Decreto do soberano local que evitava o sequestro da pessoa (*androlepsia*). O exilado ou fugitivo deveria obter uma *asyla*, recorrendo à justiça local da cidade visitada. A *asyla* era válida em tempo de paz tanto quanto em tempo de guerra, período no qual recebia a denominação de *asphaleia* (GARLAN, 1991, p. 169-170).

marítima ou *imaginário social cretense*, apresentava capacidade de mobilizar aliados e enfraquecer adversários por uso dos meios marítimos e, por isso, *identificamos* Creta como uma comunidade *nautocrática*. Cretenses detinham uma mentalidade marítima idissociável da sua identidade social que instava suas ações a girar a partir da *thalassa*. Portanto, ratificamos os cretenses como *nautocratas*, ou *poder de marinheiros* e não uma *thalassocracia*.

As *thalassocracias* somente vieram emergir a partir dos anos finais do século VIII, quando a sistematização políade permite falar de guerra no mar, antes temos mais ações de pirataria que operações de forças navais, aparelhadas pelo Estado com a missão ou fins de prover a defesa e ataque contra forças inimigas, *Marinhas – Estatais* (FACHARD, 2012, p. 79-80). Com o advento do sistema políade, potências marítimas como: Corinto, Cócira, Égina, Samos e mais tardiamente, atenienses; identificaram à necessidade de investir em uma esquadra de guerra devido ao crescimento do fluxo comercial nas suas rotas marítimas. É nesse período que ocorrem significativos avanços dos meios navais – recursos militares - buscando reprimir a prática da pirataria.

O emprego de uma esquadra equipada e com marinheiros treinados que lhe conferiam operacionalidade, além de dissuadir inimigos e afastar piratas, facilitava o recolhimento sistemático de tributos em colônias localizadas em territórios longínquos, pois a rapidez de contato e acesso, torna-se mais viável através da *thalassa*. A excelência náutica e sua relação com a cultura, assim como a política, mostram-se como elementos imprescindíveis para identificação das identidades marítimas. Assim como cretenses, fenícios também integram povos com cultura marítima que merece análise de caso.

Fenícios tratava-se de uma sociedade com identidade marítima incontestável. No entanto, como nos informa Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos, temos poucas informações de como eles se descreviam por eles mesmos. Não chegou até nós: textos literários, históricos, religiosos ou geográficos onde possamos analisar como eles viam a si próprio. Isso teria ocorrido não porque, não as produziram, mas sim, pelo fato dessa produção não sobreviver aos percalços do tempo. Grande parte do que sabemos sobre essa sociedade é legado pela produção de cultura material ou da escrita por outros povos: gregos, latinos, mesopotâmicos, assírios ou nos hieróglifos egípcios (PASSOS, 2018, p. 174-175).

Lionel Casson, compõem o grupo de renomados pesquisadores que corroboram para o fato de que é difícil apresentar detalhes sobre o cotidiano dos fenícios. Até mesmo, o nome *fenício* se origina de um quebra-cabeça geográfico e do contato com outros povos. Eles se denominavam *sidônios*, em referência à cidade que foi o seu maior centro comercial marítimo até o início do primeiro milênio a.C. Sua terra era denominada Canaã e teriam sido os gregos quem os denominaram de *Phoinikes*; termo que alguns linguistas afirmam ser originário de um radical linguístico que significa "mar", porém, a maioria o conecta com o adjetivo *phoinos*, "vermelho escuro" (CASSON, 1991, p. 67).

Muito embora os cretenses tenham exercido comércio marítimo de modo ativo no Mar Egeu, foram os fenícios quem expandiram essa atividade por todo o Mar Mediterrâneo entre 1200 e 900 a.C. Os egípcios já haviam desenvolvido a vela, por volta de 3500 a.C, e com auxílio dessa tecnologia exerceram poder marítimo, até que sua hegemonia colapsasse em 1085 a.C. e permitisse os fenícios florescerem (PARKER, 2019, 20).

A civilização fenícia mantinha sua hegemonia através do comércio marítimo, se utilizando de *galeras* - embarcações a vela, movida por remos -, que os gregos chamavam *gauloi* ("banheiras"), da qual deriva a palavra "galley", gerando declinações linguísticas que definem ou classificam embarcações no vocabulário naval e marítimo, entre elas, *galeão* (PARKER, Steve, 2019, 20).

Essas *galeras* fenícias singravam sobre rotas comerciais que chegaram a abranger, o Mediterrâneo, a costa oeste da África e as Ilhas Canárias. Detinham colônias importantes como Cartago, localizada na região da atual Tunísia - além da Sicília e sul da Ibéria. A maior contribuição fenícia para engenharia naval teria sido a invenção do *diconthóros* ou, se utilizarmos a forma latinizada, *birreme - galera* com duas fileiras de remadores sobrepostas em cada lado da embarcação. A tecnologia acrescentava o número de remadores, condicionando-os em camadas de fileiras sobrepostas - lado-a-lado - e foi adotada pelos helenos. Essa tecnologia foi fundamental para que coríntios desenvolvessem o *trieres - galera* com três níveis de remadores - denominada pelos romanos, *trirreme* (PARKER, Steve, 2019, 20).

A invenção de embarcações *diconthóros* mostrou-se fundamental para a sistematização e complexidade da guerra no mar. No entanto, foi a potencialidade

comercial e contatos culturais dos fenícios, que os projetaram como hegemonia marítima *nautocratica* e, não por meios de força militar marítima.

Os fenícios se especializaram no tingimento de tecidos, usando certa espécie de marisco marinho, *Murex*, que possui uma secreção glandular capaz de produzir vários tons de vermelho e roxo (CASSON, 1991, p. 67). Peculiarmente, a utilização dessa tonicidade sobre tecidos, acentuou o fluxo comercial fenício no mediterrâneo e contribuiu para sedimentar sua identidade como mercados marítimos.

O conjunto de Cidades-Estados que compunham a Fenícia eram geograficamente privilegiadas, por possuírem costas para o mar e, convenientemente, na rota de diversas caravanas de trocas, tanto em um eixo norte-sul, quanto Leste-Oeste. Além de tecidos, outros recursos naturais da região provia os fenícios de realizarem boas relações comerciais com outros povos: hebreus, assírios, egípcios, hititas. A madeira de cedro, oriunda das suas florestas também contribuiu sistematicamente para sua projeção marítima, pois eram muito adequadas à construção de barcos com excelente durabilidade (PASSOS. 2018, 177).

Afora a matéria prima, propícia para a produção de excelentes embarcações e tecidos tingidos de púrpura, havia artefatos artesanais de vidro, marfim e metais preciosos que compunham o rol de produtos que faziam a economia das cidades fenícias girar (PASSOS. 2018, 177). Portanto, o comércio figurava como epicentro da sua política e suas rotas marítimas, eram “trunfos” para manter a estabilidade econômica.

Através do comércio marítimo, fenícios exerceram influência sem que necessitarem recorrer a vetores belicista de uma esquadra. Nesse processo, sua rede de contatos projetava sombra cultural influxo a vários aspectos da relação com outros povos. Desse modo, a *thalassa* servia como elemento integrador e não domínio militar. Os palácios e a nobreza fenícia figuravam como agentes organizadores dos movimentos, pré-coloniais e coloniais no Mediterrâneo Antigo através da sua malha de contatos (BONDÌ, 1995).

A partir da sua extensa rede de contatos marítimo, fenícios influíram culturalmente junto a outros povos. A partir de 1200 a.C., a sistematização e a difusão do seu alfabeto, permitiram emergir novos elementos linguísticos (PASSOS. 2018, 175-178). Constritos geográfica e politicamente por forças sociais que se organizavam em seu entorno oriental - no qual citamos os assírios - os fenícios realizavam a única saída possível, lançaram um

processo de colonização/expansão em direção ao Ocidente, se utilizando das suas rotas marítimas.

Por volta de 800 a.C., Tiro funda a colônia de Cartago no norte da África. A expedição, segundo uma narrativa mítica, teria sido liderada pela rainha Dido. O novo assentamento, rapidamente tornou-se um centro de operações comerciais e como centro de fluxo comercial, ultrapassou Utica, outra colônia fenícia fundada no século XI a.C. As habilidades marinheiras cartaginesa não tardaram para render protagonismo geopolítico e se desvincular dos ancestrais fenícios, realizando seu próprio projeto colonizador. Por volta de 700 a.C., Cartago ampliou seus domínios até a Sardenha fundando várias colônias na região da Sicília e a expandir sua influência sobre outras regiões da costa mediterrânea, a exemplo da Ibéria. (CASSON, 1991, p. 72).

Assentado na força bélica das suas embarcações, os cidadãos cartagineses eram incorporados a sua tripulação em maior escala que em suas forças terrestres. A marinha cartaginesa detinha um estatuto mais permanente que suas forças terrestres devido a necessidade de proteger as rotas comerciais que traziam riqueza à cidade (GOLDSWORTHY, 2002, p. 31). Na Antiguidade não era tarefa fácil manter uma extensa esquadra em condições operacionais - assim como também não é, ainda nos dias de hoje. Uma frota eficiente, exige que suas tripulações sejam regularmente exercitadas no mar. Portanto, um número considerável de esquadrões era mantido permanentemente por Cartago, mesmo em tempos de paz.

Para que seus vetores navais pudessem operar de modo eficiente, os estaleiros navais cartagineses necessitavam dar respostas a um grande fluxo de reparos, por isso seu porto adotava uma arquitetura em formato circular, com rampas capazes de servir como berço a cerca de 180 navios. As instalações do porto cartaginês, detinham todos os recursos adequados à manutenção dos seus barcos. Embora haja dados imprevistos, as escavações arqueológicas demonstram que o período mais provável da sua reconstrução foi o século II a.C., momento e local onde muitos cidadãos cartagineses com pouco recursos ganhavam sustento como remadores da frota (GOLDSWORTHY, 2002, p. 31). A força *thalassocrática* de Cartago, fica evidenciada pela necessidade em manter uma extensa frota de guerra em tempo permanente, porém, a medida se mostrou ineficaz em oferecer respostas adequadas, quando Roma se viu impelida a investir contra os seus domínios.

Em relação a distância do centro administrativo de romano, Cartago se situava do outro lado do Mediterrâneo e literalmente vivia do mar, sem que Roma fosse uma ameaça aos seus interesses. Cartagineses governavam um vasto território marítimo, defendido com sua marinha tradicionalmente respeitada por todos os povos mediterrânicos e suas colônias estavam separadas a centenas de quilômetros de Roma. Desse modo, muitos tratados envolvendo Roma e Cartago foram firmados e renovados sem que houvesse impasses. Nesses acordos, os romanos sempre reverberavam renunciar direitos comerciais em águas ocidentais, pois, eles, não possuíam ambições sobre territórios marítimos. (CASSON, 1991, p. 152).

Romanos expandiam seus territórios na Magna Grécia entre os séculos V e IV a.C., sem projetar que seus descendentes triam de navegar em grande número para lutar batalhas navais. Eles não se sentiam confortáveis no mar, ganharam ascendência sobre toda a Itália sem um único navio. Até o final da era clássica, todos aqueles que ao menos uma vez significaram ameaça para Roma: latinos, volscos, sabinos e samnitas, foram derrotados em terra. Ou seja, a aversão ao mar estava no sangue dos romanos (PARKER, 2019, pág. 230).

Na medida que Roma ganhava projeção geopolítica, o embate marítimo com Cartago era inevitável, em razão de ser obrigada a defender seus interesses. Quando cartagineses se estabeleceram na cidade de Messina, na Sicília, o fator geográfico e político-estratégico que separavam Roma e Cartago não mais existia; os dois se viram de frente, tendo interesses comuns. Nesse novo cenário, qualquer acordo que fosse selado traria prejuízos com danos para qualquer uma das partes. Não demorou muito e em 264 a.C., estourou a Primeira Guerra Púnica. Diante dos fatos, ambos os lados não tinham ideia de que o conflito duraria vinte e três anos e, particularmente os romanos, não cogitavam travar um embate contra os cartagineses no mar (CASSON, 1991, p. 158-159). A história do conflito entre cartagineses e romanos foi narrada por Políbius, *História* e Tito Lívio, *História de Roma*.

A esquadra Cartaginesa demonstrava eficiência nos desafios que lhe eram apresentados na primeira Guerra Púnica. No entanto, Roma identificou que a defesa das cidades localizadas na costa do Lácio exigia uma força naval capaz de garantir a segurança à navegação na região, sempre ameaçada pela pirataria. Habituada a conquistar zonas litorâneas por meio de operações terrestres, a manutenção desses territórios

costeiros pedia, por parte de Roma, a ação de uma força naval permanente (MANTAS. 2013, 65).

Pouco se conhece dos navios utilizados pela marinha romana antes do eclodir a Primeira Guerra Púnica. Provavelmente, as suas embarcações eram semelhantes às que equipavam as forças navais das cidades marítimas italianas. Ou seja, eram menores que os utilizados pelos grandes estados helenísticos. Diante desse cenário, o Senado Romano se conscientizou de que o domínio do mar era imprescindível para que Roma pudesse dar respostas aos novos desafios que lhe eram apresentados e reuniu esforços para estruturar e manter forças navais capazes de garantir sua nova política expansionista (MANTAS. 2013, p. 17-18).

Roma iniciou a Primeira Guerra Púnica com comandantes navais improvisados, através de comissões temporárias. No entanto, surpreendendo as projeções, os comandantes romanos saíram vitoriosos sobre as experientes forças navais cartaginesas. Entre as vitórias navais romanas, três podem ser consideradas batalhas nefrágicas, são elas: Milas (260 a.C.), Ecnomo (256 a.C.) e Ilhas Egatas (241 a.C.); essa última, foi responsável por obrigar Cartago a pedir a paz. Documentações do período, dentre elas Políbius, nos permitem verificar que o êxito da campanha naval romana se deu pelo fato de suas embarcações conseguirem se deslocar, quase sempre, sem que a esquadra inimiga conseguisse impedir seus movimentos. Desse modo, romanos conseguiram arrastar a guerra até o solo africano e triunfar, pois cartagineses não conseguiram neutralizar suas forças que se estabilizaram em terra, ambiente em que sempre foram muitos hábeis no combate (MANTAS. 2013, p. 17-18).

Diante das vitórias obtidas, o domínio do Mediterrâneo se abriu definitivamente à Roma, excluindo qualquer hipótese do poderio naval cartaginês se recuperar. Após Roma sair vitoriosa na Segunda Guerra Púnica, as potências helenísticas, apesar de muitas serem dotadas de marinhas poderosas, não conseguiram impedir o movimento de tropas e a linha de abastecimento romano. Em 146 a.C., ano da destruição de Cartago, final da Terceira Guerra Púnica, romanos tiveram caminho aberto para dominar o Mediterrâneo. Conseguiu estender sua ação intervencionista a todo o Mediterrâneo, significativamente denominado *Mare Nostrum* (MANTAS. 2013, p. 17-18). A breve descrição desse cenário, evidencia a importância de exercer controle sobre o mar, no traço da história. A *thalassa* mostrou-se um importante eixo, através do qual migrações, economias e política se movimentam.

A propósito das migrações, Peregrine Horden e Nicolas Purcell estudaram o Mar Mediterrâneo sob uma abordagem etnográfica. Os autores buscaram apontar que muitas vezes há problemas em descrever a Antiguidade com olhares de períodos póstumos, como a era Moderna, por exemplo. O modo como o observador lança sua visão analítica sobre o objeto em análise, pode conter problemas de recepção. Se para os gregos na Antiguidade o mar era o centro, a mesma recepção poderia não ocorrer sob os olhares da sociedade europeia do século XVIII (HORDEN e PRUCELL, 2000, p. 89).

A perspectiva apresentada por Horden e Purcell, quanto a necessidade modificarmos a maneira como recepcionamos o ponto de análise possui suma pertinência. Os *imaginários sociais* de um analista em períodos distintos não encontrarão o mesmo contexto social de produção e nunca alcançarão perspectivas idênticas, pois *imaginários sociais* se remoldam segundo o traço da História. A região e contatos estabelecidos, fazem mudar a percepção dos signos e significados que atribuímos, as cidades, arquitetura e instituições (BACZKO, 1985, p. 302-309) Daí, a pertinência nos apontamentos dos autores de *The corrupting sea: a study of Mediterranean History*, de que é preciso romper a tradição que enxergam o Mediterrâneo como exclusividade ou sinônimos de gregos e romanos (HORDEN e PRUCELL, 2000, p. 94). Há constante contato entre diversas sociedades Antigas, Grécia e Roma não são os únicos centros emanadores de cultura e a África, assim como outras sociedades localizadas no eixo oriental, não são apenas pontos periférico inexpressivos.

Desde a Idade do Bronze a construção naval criou uma rede de conectividades em torno do mar, cujo todos se mantinham interligados, mesmo quando o Mediterrâneo aparentava estar fragmentado, ele se mantinha conectado (HORDEN e PRUCELL, 2000, p. 94). Esse traço de conectividade, ainda que de modo distinto, pode ser percebido em outros autores renomados como Fernando Braudel.

Ao realizar a análise da geografia do Mar Mediterrâneo a partir de uma análise histórico e arqueológica marítima, Fernando Braudel identifica as variações da paisagem e foca suas análises no modo como a população circundava o Mar Mediterrâneo. Conseqüentemente, entra em evidência o modo como a população ao redor do Mar mediterrâneo era afetada pelas variações geográficas, decorrente das movimentações populacionais (GUILAINE, e ROULIARD, Pierre, *in*: BRAUDEL, F., 2001, p. 8). Assim, vemos que da Antiguidade até era Moderna, o mar protagoniza imponência por meio da sua geografia interligando passado e presente.

Embora a obra de F. Broudel tenha sido escrita em 1969 e aborde temporalidades do passado, ela permite generalizações atuais no que diz respeito a relação da população com Mar Mediterrâneo (GUILAINE e ROULIARD, Pierre, *in*: BRAUDEL, F., 2001, p. 8). Permitindo pensar a *história marítima* sob uma análise de longa duração. Broudel deixa implícito que *imaginários sociais* podem ser moldados diante das trocas culturais e tecnológicas, obtendo novos contornos que podem, inclusive, influenciar rumos geopolíticos.

Inserido no processo analítico de grande duração, é possível identificar que o avanço tecnológico das embarcações provavelmente foi um aperfeiçoamento de tecnologias anteriores. As técnicas de construção e tecnologias que os fenícios usaram entre os séculos IX a VI a.C., provavelmente foram passadas para as gerações futuras e absorvida através de contatos culturais, políticos e comerciais. Quando analisamos alguns naufrágios datando a Idade do Bronze, dentre eles: Gelidonya, Uluburun, Kfar Samir e Ponto Iria, é possível refletir sobre a História da náutica e não apenas ratificar que havia interação e trocas entre sociedades distintas, mas identificar como elas se davam (BASS, 1997b, 168). Apesar da razoabilidade que algumas informações tenham sido perdidas durante as mudanças sociais, culturais e populacionais ao longo dos séculos, antecedentes históricos voltados ao comércio fenício e suas conexões com os sírios-cananeus nos mostram, que as representações iconográficas presentes nos naufrágios citados ilustram que as tecnologias e técnicas de construção dos navios, foram produtos de trocas culturais e de contatos da Idade do Ferro (PUCKETT, 2012, p. 83).

Diante da troca de conhecimento tecnológico que ocorreu durante o período Arcaico, diversos tipos de embarcações com propulsão a remo foram utilizados a partir do aperfeiçoamento da tecnologia anterior, exemplificamos os: *triakontieres* - embarcações com 30 remadores divididos em duas colunas, com 15 remadores em cada bordo; bem como, os *pentakontieres* – nau com 50 remadores, 25 divididos em cada bordo, serviram de base para se inventar galeras com três níveis de remadores, como os *trieres* (CARTAULT, 2001, p. 72). Esse famoso barco cativou não apenas gregos, mas também romanos de Homero a Constantino e sofrendo transformações na sua nomenclatura. Os helênicos – seus idealizadores e inventores – o denominavam *trieres* e os romanos *trirremis*, permitindo a declinação latina *trirreme* (MORRISON; COATES, 1986, p. 1). O uso sobreposto de remos se iniciou aproveitando o porão da embarcação para alocar remadores, reduzindo a utilidade do navio no transporte de carga. A medida,

embora possa aparentar uma perda sob a perspectiva comercial, foi um passo importante na direção de um novo conceito de navio de guerra (MORRISON; COATES, 1986, p. 36).

A data específica quanto ao surgimento do *trieres* fomentou debates entre pesquisadores renomados como Lucien Basch, que em 1969 desenvolveu pesquisas a respeito da origem dessa embarcação de guerra, partindo da análise dos navios fenícios. Para L. Basch, as embarcações desenvolvidas pelos fenícios embora fossem diferentes dos *trieres* gregos, mantinham as características (BASCH, 1977, p. 01). O ponto de partida dessas pesquisas seriam *trieres* de modelo fenício, construídos pelo faraó Nechos, lançando-os no Mar de Eritéria e, que teria sido citado por Heródoto (II: 159). Segundo A. Cartault, essas embarcações *trieres* não eram iguais, pois em conformidade com a utilização, as características eram singulares e tratava-se de uma evolução em anos de experiência no mar (CARTAUD, A. 2001, p. 68). Os *trieres mercantes* eram navios mais longos e possuíam costado mais largos, arredondados e, em relação as naus de combate, faziam uso das velas com maior frequência visando aproveitar a força motriz dos ventos (CARTAUD, A. 2001, p. 69-69).

Inserido na sistematização complexa que envolve exercício de poder e contatos, as sociedades Antigas se mantinham e as rivalidades acabavam por levar os homens a superarem suas dificuldades, apesar dos seus temores. A topografia mediterrânea com seus diversos istmos, golfos e ilhas, tornava os navios um importante instrumento de comunicação (CARTAUD, A. 2001, p. 20). Desse modo, deter recursos que permitisse navegar, se tratava de uma necessidade. Tanto temor em enfrentar os mistérios da *thalassa* é admissível, a terra fornece maior sensação de segurança aos homens e o ambiente aquático é instável. Navegar afastado da costa trazia a sensação de estar perdido e vulnerável.

Quando gregos se encontravam afastados da costa, um dos recursos adotados para se orientarem era a leitura dos astros, no plano celeste. Homero (*Od.* XIV: 301-30), descreve Odysseus guiando por rotas marítimas observando as Plêiades, a constelação de Touro, as Ursas Maior e Menor, assim como Órion. No discurso épico, Odysseus, encontrava-se temeroso de navegar em mar aberto, afastado da costa e Calypso havia lhe advertido para manter essas estrelas a sua esquerda se quisesse chegar a terras fenícias em segurança. Sem a visão da costa, seus marinheiros tinham apenas o céu e o mar como referência. Segundo J. M. Kowalski, a representação dos espaços marítimos na

Antiguidade estava atrelada ao modo como os gregos pensavam seus limites geográficos, no qual a terra ancestral era a grande referência e porto seguro, também por isso, havia a preferência na navegação de cabotagem em comparação com a orientação celeste (KOWALSKI, 2012, p. 84). Tais fatores influem, inclusive, no modo como a cartografia do período era desenhada.

Christian Jacob em *Géographie et ethinophie em Grèce Ancienne*, 1991, aponta Odysseus como o grande fundador da escrita geográfica na Hélade - embora a maioria dos geógrafos gregos da era *helenística* se contraponham a descrição topográfica narrada nos épicos homéricos. Contudo, apesar das discordâncias, Odysseus assume o signo da antropologia geográfica dos gregos na Antiguidade, pois os homens buscavam identificar sua origem a partir das narrativas míticas (JACOB, 1991, p. 16-17). Desse modo, o discurso através da História Marítima permite não apenas compreender o presente e saber sua origem, mas constituir horizontes futuros (OLIVEIRA, THIERCY e VILAÇA, 2006).

Diante do exposto, finalizamos nossas reflexões ratificando que na relação dos homens com o mar, os *imaginários sociais* entram e evidencia. Nessa sistematização em que o mar é o grande protagonista, as relações diplomáticas poderão assumir um sistema *nautocrático*, no qual a força do governante lastreia-se em elementos como o prestígio e constitui uma antro-po-lítica de cooperação entre os membros frateres. Assim, as *nautocracias* prosperam em razão da cultura e mentalidade marítima e não da força das suas armas. Por outro lado, as *thalassocracias* ancoram-se: na força das armas, nos interesses sem precedentes dos governos e no controle agressivo dos territórios a partir do mar. Por vezes, as *thalassocracias* assumem políticas expansionistas.

Desse modo, encontramos equívocos historiográficos em grande escala, os quais costumam generalizar toda e qualquer hegemonia marítima como força *thalassocrática*. Nesse contexto, podemos citar algumas exceções: egípcios, fenícios e cretenses que por vezes recebem o epíteto de reinos ou comunidades *thalassocráticas*, sem nunca o terem sido de fato. Este é um ponto diverso, do qual se encontram atenienses e cartagineses. Ambas as comunidades foram detentoras de poderosas forças navais e em razão destas armas, assumiram política marítima agressiva nos territórios sob seu controle caracterizando, portanto, serem autênticas *thalassocracias*.

# 10

## O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.)<sup>1</sup>

Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes<sup>2</sup>

O culto a Bendis foi mencionado pela primeira vez no VI a. C., por Hipponax, onde a deusa trácia será comparada a Kybebe (Kybele, frag. 127). Outra ocorrência será em “As Mulheres Trácias”, de Cratino (frag. 85) que cultuavam a deusa. A partir das referências textuais podemos supor que a divindade era conhecida pelos atenienses (Janouchova, 2013, 95; Pache, 2001, 6). Podemos apontar o culto da deusa trácia como um conjunto de crenças pré-clássicas, pois o santuário de Artemis Mounychia sempre esteve ligado ao culto em Brauronia, onde jovens solteiras serviam como ursas. O culto artemisiano, estaria ligado à natureza, a vida selvagem, a proteção da vida e aos poderes curativos (Theml, 2005, 259-272). As meninas cultuavam de forma semelhante em ambas as regiões. Essa característica nos sugere que a matriz, como sendo anterior às Guerras Persas, relacionado a introdução de 700 famílias ao demos ático por Pisistrato<sup>3</sup>, após sua estada na Trácia e na Diacria<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Para Hall (2003), os estudos culturais requerem observar o passado de forma a consultar e pensar no presente e no futuro dos estudos culturais. A palavra Cultura não é apenas uma prática, costumes e folclores. Ela constitui-se se em uma rede de inter-relacionamentos. O autor conceitua multicultural, como uma expressão qualificativa, plural e que descreve características sociais e os problemas apresentados por sociedades onde existe diversidade cultural e tentam construir algo em comum, mas também conservam algumas identidades originais, e o multiculturalismo como direcionado às estratégias geradas pelas sociedades. Os gregos a identificaram com as deusas Artemis, Hekate e Selene. Bendis pode ter sido o mesmo que a deusa trácia Kotys (Cotys).

<sup>2</sup> PPGH-UERJ e CEHAM/NEA/UERJ.

<sup>3</sup> Podemos descrever a tirania como uma forma política estatal, centrado em líderes dotados de autoridade. Este direito era uma questão de justiça - econômica, social e política (Gomes, 2007, 112). Pisistrato incentivou atividades culturais e religiosas.

<sup>4</sup> Pisistrato ocupou e preencheu uma lacuna no sistema político, configurado pela falta de realinhamento político entre aristocratas, pós Sólon. A evidência do fracasso na redistribuição fundiária do legislador leva-nos a uma indagação sobre o desencadeamento de um novo ciclo de colonização. Claude Mosse (1984, 130), qualifica o tirano sendo um construtor de *pólis* e um facilitador do ramo comercial e marítimo (Tuc. 13.I.) Atuando como um representante de uma classe mercantil que procurava novas maneiras alternativas de acumular riquezas. Neste processo, os grupos de comerciantes e de artesãos adquirem uma notoriedade cívica, tendo em vista que a cerâmica ática suprime a produção de Corinto. Essa relação favoreceu a emergência de uma nova estrutura econômica baseada na exploração do ouro e nas relações comerciais marítimas e terrestres. Tendo em vista que a tirania ateniense arcaica investiu na construção de uma frota (de 30 naus), de um caminho ligando Atenas entre a Eretria e a Trácia e de uma cavalaria de mercenários mista (Sears, 2013; Berve, 1937)

H. Berve (1937) identificou três iniciativas atenienses (ou expedições) para colonizar a Trácia continental (Pisistrato- 530) e o Helesponto (Milciades, o velho- 510 e Phrynon, o atleta olímpico- 600). As expedições apontam para uma política “imperialista” a partir de uma frota naval de cerca de 50 naus (Hdt. 6.39.1). Por volta de 530, colonos foram expulsos do território trácio, Pisistrato promove a reconquista, fundando uma colônia militar próxima ao Monte Pangeu. Outra incursão, segundo Thomas J. Figueira (2011, 183-210), aconteceu entre 510 e 505, quando Milciades toma Lemnos para atender a necessidade de colonos pátrios, contando com o empréstimo de Atenas (em dinheiro e navios).

Sears (2013) destaca que estes “colonos pátrios” (*Thrakophoi*) eram atenienses que residiam na Trácia e que adquiriram um “gosto trácio”. Em contra partida, a sociedade trácia (genoi *Geripheus* e *Philaidēs*<sup>5</sup>) se utilizaram de um estilo de vida aristocrático ateniense. De acordo com o autor (2013, 174-233), a cultura e a sociedade da Trácia permitiram aos “exilados” viver um estilo de vida familiar ao de Homero<sup>6</sup>. Este “estilo” proporcionou “as elites atenienses exiladas” no período da tirania dos Pisistrátidas praticar uma “utopia” contra-cultural que desenvolveu a *habrosyne* (Vida feliz - Gomes, 2018)<sup>7</sup>.

O festival da Bendídeia foi introduzido logo após o tratado estratégico entre Atenas e a realeza trácia em 429 (Parker, 1977, 149-151). O festival-procição ao santuário, acontecia no porto de Pireu (Morgan, 2013, 288, Duarte, 2020), conforme o relato de Platão na República (vv. 327-328)<sup>8</sup>. A deusa também será mencionada em os

---

<sup>5</sup> De acordo com Havelock (1996, 66) e Silva (2012, 105), a família dos *Gerifeus* teriam migrados com Cadmos, se estabelecendo ao longo do mar Egeu, tendo uma origem fenícia, além do conhecimento marítimo tinham o controle do alfabeto. Os *Philaidae* ou *Philaidēs* eram aristocratas proprietários de terras conservadores e ricos. Os *Philaidae* produziram dois dos generais atenienses renomados Miltíades, o Jovem, e Cimon. (Heródoto 6.129-130).

<sup>6</sup> Tzvetkova (2008, 267) destaca que a região do Chersoneso era extremamente fértil, capaz de sustentar os colonos e Atenas. Além dos próprios colonos poderem ser arregimentados para guerra. Ao derrotar os habitantes de Lemnos, Milciades cria uma rota segura para um constante fluxo de grãos.

<sup>7</sup> O estilo de vida da *habrosyne* se define como um modelo social desenvolvido para atender a uma aristocracia interpólis, cuja base se consolidava em um modelo jônico durante a tirania de Hiparco e Hípias. A permanência dos costumes da *habrosyne* aristocrática (a vida luxuosa) permaneceria até 475 a. C. Ao promoverem a política da *habrosyne* (a vida luxuosa), os Pisistrátidas demonstram nos festivais cívicos e religiosos, as ações sociais representadas nas imagens envolvendo musicistas-citaristas e de Athená citareda em vasos áticos também contribuía com a realização dessas alianças (feitas pela xênia com o estrangeiro e através do casamento entre os grupos políticos), conferindo visibilidade ao governo de Pisístrato, sobretudo no Mediterrâneo. Nas observações de I. Morris (1986, 81) e de L. Kurke (1992, 91), os tiranos incentivaram a emergência de uma “sociedade do adorno”, sobretudo durante a administração de Hiparco. Uma “nova oligarquia mercantil” adquire poder, influência e prestígio, e, com o auxílio dos Pisistrátidas, absorve os costumes da aristocracia tradicional para se afirmar, reformulando os rituais e os costumes, adotando os valores jônicos e orientais.

<sup>8</sup> O relato de Platão sobre a descida de Sócrates ao Pireu descreve: *A Sócrates... Você não ouviu falar que haverá uma corrida de tochas esta noite a cavalo em homenagem à Deusa?* "A cavalo?" disse eu. "Essa é uma ideia nova. Eles

O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.)

Acarnenses (134-150) de Aristófanes, produzidos em 425 ao referenciar sobre os colonos pátrios. A procissão de Atenas tinha como atividade ritual bacias para se lavar o recinto sagrado e guirlandas. Depois de escurecer, havia a corrida com os cavaleiros passando tochas. A corrida a cavalo era uma característica trácia do festival, já que tais corridas nos festivais atenienses eram geralmente realizadas a pé, e os trácios eram famosos por seu hipismo (Parker, 1992, 149-152)

De acordo com uma inscrição epigráfica (IG II2 1283) sobre *atividade ritual*, os trácios foram autorizados a adorar Bendis como na terra natal (linha 25) e de acordo com as leis de Atenas. O festival era celebrado no mês de Thargelion (19-20), tendo como evento principal a procissão diurna (*pompe*) começando no Prytaneion (linha 15-16) e terminando no santuário do Pireu. A corrida da tocha e a celebração noturna seriam precedidas por um sacrifício. A inscrição confirma a incorporação da festa no sistema religioso em Atenas; várias provisões foram feitas oficialmente para financiar a celebração (linhas 35-37).

Uma pequena estela votiva de Bendis, c. 400-375 a.C., no Pireu, mostra a deusa e seus adoradores na procissão-ritual. A imagem manifesta a deusa sendo influenciada pelas concepções atenienses de Artemis. A divindade usa um chiton curto e uma roupa de baixo de mangas de estilo oriental; envolta em uma pele animal (como a deusa da caça) e tem uma “lança dupla” - *dilonkhos* – Cratinus, frag. 85). Também traja um manto trácio encapuzado, preso com um broche e calça sandálias de amarração (Planeaux, 2000, 165-192).



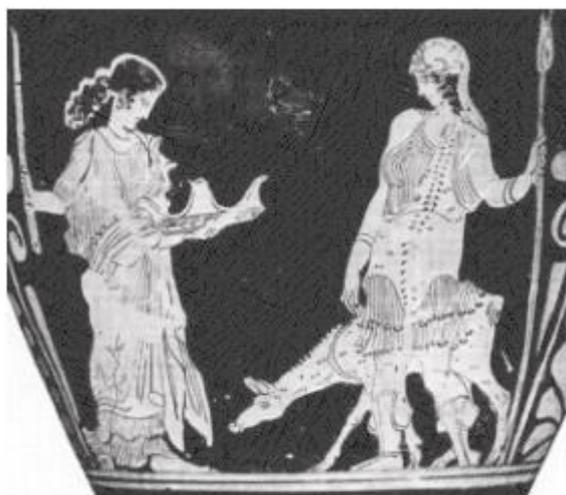
**Figura 1** – Relevo votivo mostrando Bendis (à direita, identificada por barrete/gorro frígio) abordada por oito atletas e dois oficiais. A tocha nas mãos do primeiro oficial mostra que os atletas faziam parte de uma equipe de revezamento da tocha no festival noturno.

---

vão carregar tochas e passá-las uns para os outros enquanto correm com os cavalos, ou o que você quer dizer?" “É assim mesmo”, disse Polemarchus, “e, além disso, haverá um festival noturno que valerá a pena assistir”.

Bendis parece ter sido uma Grande Deusa da vida selvagem como Artemis foi associada com nascentes e espíritos das cavernas. Por outro lado, sugere-se pela declaração de Heródoto (4.33) que as mulheres trácias e paionianas sempre sacrificaram para "Artemis, a Rainha" (presumivelmente Bendis) queimando folhagens secas. Ao contrário de Artemis, no entanto, Bendis adquiriu um companheiro de culto masculino, o herói *Deloptes*, cuja iconografia, emprestada da de *Asklepios*, sugere que ele era visto como um curandeiro (Garland, 1987, 118-122).

Atestada pela primeira vez nas contas dos tesoureiros dos outros Deuses, em 429/8 (IG I3 383, ll. 142-43), a deusa está ligada também à divindade frígia Adrasteia; em 423/2, no entanto, elas aparecem separadas, conforme IG I3 369, ll. 67-68). Provavelmente o culto já havia sido introduzido antes da fundação do tesouro talvez em 434/3 (ver IG I3 52). Um skyphos ático de figuras vermelhas do final do século V em Tubingen, mostra Themis entregando uma cesta de oferendas à deusa trácia Bendis. Podendo ser interpretado como um gesto de aceitação pela divindade Themis, à deusa estrangeira para uma posicionamento no culto ático (Nilsson, 1942; Simon, 1953).



Bendis

**Figura 2** – Na *República* de Platão, Bendis se assemelha a Gaia, a Mãe da Terra, é retratada usando um barrete frígio, o manto e túnica curta de uma caçadora, botas de pele alta e carregando uma lança. No ritual em sua honra, as mulheres lhe oferecem trigo. Devido a uma conexão com grãos e o ciclo de crescimento das plantas, ela foi identificada com Demeter, e às vezes Perséfone e/ou Hekate ou com Selene.

As fontes epigráficas evidenciam que os trácios receberam um lote de terra (IG II2 1283) para construir o templo dentro da área de Atenas, como foi imposto pelo oráculo de Dodona (linha 6). A organização cultural estava a cargo de dois grupos religiosos (os

orgeones<sup>9</sup>) que tinham o poder de emitir inscrições envolvendo o culto (IG II2 1283). As fontes apresentam um núcleo formado por atenienses e outro de trácios, de origem meteca. Tal evidência corrobora para a hipótese de uma integração social de estrangeiros, por meio da religião, ao corpo cívico de Atenas.

As fontes epigráficas evidenciam que os trácios receberam um lote de terra (IG II2 1283) para construir o templo dentro da área de Atenas, como foi imposto pelo oráculo de Dodona (linha 6). A organização cultural estava a cargo de dois grupos religiosos (os orgeones) que tinham o poder de emitir inscrições envolvendo o culto (IG II2 1283). As fontes apresentam um núcleo formado por atenienses e outro de trácios, de origem meteca. Tal evidência corrobora para a hipótese de uma integração social de estrangeiros, por meio da religião, ao corpo cívico de Atenas.

O culto público foi administrado pelos adoradores, cujos decretos ainda existem, mas ainda pouco explorados (LSCG 45). No século III, podemos observar adoradores em Salamina (SEG 59.151), e uma dedicatória a Bendis da região mineira do sul da Ática (IG II3 4, 591) destacando uma longevidade cultural, interrompida somente por stasis. As inscrições de Salamina (IG II2 1317b; SEG 2,9; 2,10; 44,60) descrevem um corpo religioso - thiasos, constituído por não-cidadãos, podendo ser escravos, estrangeiros domiciliados ou hoplitas (Simms, 1988, 70). Considerado um dilema ainda não resolvido pela historiografia (Wijma, 2018). Estes grupos religiosos geraram diversos tributos economicamente importantes. Por volta do terceiro trimestre do quarto século a. C., a celebração da Bendideia foi superada pela cidade dionisíaca (858 dracmas) e por Olympia (671 dracmas) em número de animais sacrificados (Nilsson, 1960, 64). Em 334 a. C, o Estado ateniense recebeu 457 dracmas como resultado de uma hecatombe (venda do couro) durante a festividade (Ferguson, 1944,101).

Nilsson (1942, 169) e Ferguson (1944, 98) propuseram que o culto foi estabelecido em 431 a. C., no início da Guerra do Peloponeso, quando Atenas estava em aliança com o rei trácio Sitalkes. Outra vertente data a incorporação em 413 a. C., quando Bendis foi oficialmente incorporada, como uma forma de recompensa pelo serviço e apoio das tropas trácias na expedição da Sicília (Tuc. 7. 27.1). Sendo entendida como

---

<sup>9</sup> Para os orgeones de Bendis, consulte LSCG 45, tanto os orgeones no Pireu quanto o novo grupo recém-fundado em Atenas consistiam inteiramente de trácios, sendo um fato incerto, podendo ser de cidadãos do núcleo urbano. De acordo com Sokolowski, a partir do LSCG 46, existem orações e oferendas gregas sempre foram feitas em nome de (hiper) beneficiários nomeados, a saber: “os orgeones da Agora devem ser adicionadas às orações tradicionais daqueles no Pireu, assim como os atenienses adicionaram os plataianos às suas orações em gratidão por seu papel na Maratona”(Hdt. 6.111.2).

uma conexão amigável – *philia* - entre Atenas e os trácios (Archibald, 1998, 97; Simms, 1988, 61-66).

Simultaneamente ao tratado de aliança com Sitalkes, em 431 a. C., e a naturalização de seu filho Sadokos descritas por Tucídides, observamos uma mudança no status dos trácios na vida cívica ateniense entre 434 e 429. Observado pela ação do demos ateniense ao integrar o culto e ao subsidiar o custo do sacrifício controlando a aceitação gradual (ou não) dos trácios, ao regular suas atividades. Parker (1996) atribui o estabelecimento do culto estatal de Bendis ao fascínio geral que os atenienses tinham pela Trácia. No primeiro ano da guerra de 431 a.C., Tucídides (2.29.5) registra que Sitalkes prometeu enviar cavalaria e peltastas a Atenas. De fato, os comediógrafos fornecem evidências da ajuda trácia.

Um fragmento do poeta cômico Hermipo, preservado em Ateneu (1. 27e-28a), composta em 420, lista uma série de mercadorias desembarcadas em Atenas<sup>10</sup>. Ao lado dos mercenários hoplitas da Arcádia, o catalogo lista *peltastes* enviados pelo rei trácio Sitalkes como '*uma coceira para atormentar os lacedemônios*'. De acordo com Gomme (1956, 214) esta passagem "*expressa o sentimento ateniense de fraqueza antes de um ataque peltasta*" após a batalha de Spartolos em 429 a. C. (Gomme, 1956, 214) entre as tropas de Atenas, por um lado, e as cidades calquídicas, reforçada por guerreiros olímpicos, aliadas a Esparta, por outro.

Janouchova, (2013, 149), Parker (1997, 174-175), Garland (1992, 112-114) destacam que a importância dos trácios está vinculada a abundância de madeira, a posição estratégica e ao exército bem treinado que os atenienses precisavam para o ataque planejado a Macedônia, por ocasião as incursões fronteiriças de Alexandre I.

Se levarmos em conta a data de 413/2, os decretos não fundaram, portanto, o culto, mas fizeram provisões para algo já existente. As evidências epigráficas se relacionam com ritos e sacrifícios (Il. 3-6, 25-28, 33-35), a estátua do culto (8), aos seguidores (15, 24, 29-33, 34) e ao financiamento (14-15, 23) preveem uma expansão do culto de Bendis refletido na cena imaginada de Platão. Os atenienses podem ter misturado o culto de Bendis com as festas de Dionísios de Kotys, presente em Ésquilo e outros escritores antigos (como Hyponax). Sob a influência oriental, Bendis era frequentemente

---

<sup>10</sup> Estrabão (*Geografia* 10. 3. 18) descreveu sobre as críticas aos rituais estrangeiros: "*Assim como em todos os outros aspectos, os atenienses continuam a ser hospitaleiros para coisas estrangeiras, assim também em sua adoração aos deuses; pois eles receberam tantos dos ritos estrangeiros que foram ridicularizados, portanto, por escritores de comédia; e entre eles estavam os ritos thrakianos (trácios) e frígios. Por exemplo, os ritos bendideianos são mencionados por Platão.*"

identificada com divindades da noite – Cottyto, Cibele e Hécate<sup>11</sup>. No mesmo período, foram encontradas figuras de Bendis, na atual Bulgária, destacando a matriz ritual do culto estrangeiro da Grande Deusa Mãe arcaica (Webber, 2019).

Atenas do século V era uma cidade marítima com interesses imperialistas, uma população cosmopolita e um politeísmo aberto que se adaptava a novas influências. Os trácios eram uma das populações estrangeiras mais numerosas na Ática, desde a época dos Pisistratidas, como residentes estrangeiros. Além disso, em 430, Atenas estava engajada na diplomacia e na defesa das fronteiras (Garland, 1992, 111-14).

O culto de Bendis, reflete a ambivalência dos atenienses para com os trácios e ajuda a iluminar a antiga abordagem polarizada grega para as dimensões religiosas, políticas e étnicas. Ao acolher a deusa, os atenienses conseguem caracterizar o culto como estrangeiro, mas ao mesmo tempo, em que o adotam como seu. Ao institucionalizar e incorporar um ritual bárbaro nos cultos da polis, os atenienses tornam-no ambivalente. O culto em Atenas espelha assim, ao nível do ritual, a polaridade entre atenienses versus bárbaros. Apontando para o pesquisador diversas problemáticas em torno da identidade, da etnicidade e da noção de barbarismo.

A assimilação da deusa com Artemis destaca as várias expressões da relação secular entre a Ática e Trácia. A administração e a organização do culto refletem um processo de “assemelhamento” ritual, presente na procissão e no sacrifício; e de “estranhamento”, como na cerimônia das tochas, como observou Platão (um pannychis) vislumbrado pela exibição de equitação que os atenienses associavam a Trácia. Uma atividade esportiva bastante similar as festas e aos jogos panatenaicos, ligados a figura do cavaleiro (Archibald, 1998; Marazoz, 2001).

Observamos as conexões (políticas, sociais e econômicas) com a Trácia pela incorporação do culto de Bendis, uma divindade com semelhanças com Ártemis, na religião ateniense. Os pesquisadores argumentam que esse status excepcional de Bendis deve estar ligado à política externa que poderia remontar aos estadistas atenienses arcaicos (De Sólon a Cimon); enquanto outros pensam aplicar o estudo de Bendis em conexão com a eclosão da peste em 430 e, por sua vez, a política imperialista de Péricles e seus reflexos. Uma, ou ambas, as razões, podem ser motivo da introdução do culto e a

---

<sup>11</sup> Conforme Estrabão (*Geografia* 10. 3. 16), os ritos orientais poderiam ter uma matriz comum: “Também se assemelha a esses ritos [ou seja, os ritos sagrados de Rhea e Dionísio] são os kotyian (cotytian) e os ritos bendideianos praticados entre os thrakianos (trácios), entre os quais os ritos orfílicos tiveram seu início.”

O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE  
INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.)

popularidade de Bendis, mas os aspectos rituais evidenciam a inclusão e a integração do corpo cívico, bastante necessário em contextos de crise.

# 11

## **A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS**

Prof. Dr. Daniel Soares Veiga<sup>1</sup>

### **INTRODUÇÃO**

Iniciamos este artigo lembrando os ouvintes que é impossível abordar o tema do Império Romano sem nos remetermos à sua enorme força militar e suas famosas legiões. Afinal, não haveria Império Romano sem conquistas territoriais e estas, por sua vez, só foram possíveis graças à formidável máquina de guerra montada pelos romanos, sobretudo a partir do século III a.C., com a vitória de Roma sobre Cartago na Primeira Guerra Púnica (264-241 a.C.), quando o poder das forças militares romanas começou a se tornar avassalador. Rafael de Abreu e Souza ressalta que a civilização romana ganhou destaque ao longo das eras pela sua característica militar. O poder do exército romano se consolidou em meados do século I a.C. quando ele se profissionalizou, deixando de ser uma milícia cidadina recrutada anualmente para uma certa campanha, sendo dissolvida logo a seguir, para tornar-se um exército permanente. (SOUZA, 2004, p.446).

Originalmente, havia uma simbiose entre ser cidadão romano e integrar o exército, haja vista que somente os cidadãos romanos (cidadãos com posses, diga-se) tinham a honra de serem convocados para compor suas fileiras. Apenas a partir de 111 a.C., o exército romano passou a congregar elementos estrangeiros, primeiro das províncias itálicas (isto é, fora de Roma), e mais tarde, pessoas das mais diversas regiões do Mediterrâneo. De acordo com João Marcos A. Marques (2017), a expansão das áreas de

---

<sup>1</sup> Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tendo defendido a tese intitulada “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, sob a orientação do Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Regina Cândido. Especializado nas áreas de judaísmo antigo, Jesus histórico e paleocristianismo. Ano de conclusão: 2018. Atua como docente no ensino básico do estado e da prefeitura do RJ. E-mail: danisoavei@yahoo.com

recrutamento para fora de Roma em direção às fronteiras nos dois primeiros séculos da era cristã é comprovada pelo número de inscrições de lápides de soldados. Somente no século I d.C. foram descobertas quatorze inscrições lapidares apontando para a presença de tropas na Síria e no Egito. No século II d.C., este número quase dobra e nós encontramos vinte e sete inscrições em lápides de soldados nas mesmas regiões da Síria e do Egito. (MARQUES, 2017, p.26).

Tal mudança serviu como um meio de incorporação de estrangeiros à cidadania romana, seja acolhendo-os como forças auxiliares às legiões (infantaria ligeira – as *coortes*), seja absorvendo-os dentro da própria legião romana. É mister frisar que, apesar da sua abertura, somente cidadãos podiam ingressar nas legiões. A prestação do serviço militar deixou de ser um serviço rotativo de todos para se transformar no serviço permanente de alguns. O imperador Otávio Augusto chegou a reunir sob seu governo nada menos do que 28 legiões. Foi no seu reinado, em 5 d.C., que o tempo de prestação do serviço militar passou a ser de 25 anos. (SOUZA, 2004, pp.446-447).

Como uma unidade de infantaria pesada, cada legião era composta por soldados protegidos por uma couraça e um capacete de metal, um grande escudo retangular e côncavo (*scutum*), uma lança curta de arremesso (o *pilum*) e uma espada curta de duplo gume (o gládio) para o combate corpo-a-corpo. (SOUZA, 2004:447). Complementando a infantaria, havia a cavalaria, composta por cento e vinte homens.

A presença do exército na cidade de Roma se fazia sentir por meio da Guarda Pretoriana, a tropa de elite do exército romano, responsável pela segurança dos imperadores, e também por intermédio das chamadas *Coortes Urbanas*, uma fração do exército que desempenhava a função de polícia, responsável por manter a ordem nos centros urbanos e reprimir sublevações. Outro segmento do exército que se fazia atuante nas cidades era o dos *Vigilantes* (os *Vigiles*). Criado por Otávio Augusto no ano 6 d.C., tinha como missão cuidar da vigilância noturna, além de servirem como um grupo de bombeiros permanente, uma vez que naquela época os incêndios já eram bastante recorrentes. (MARQUES, 2017, pp.22-23).

A partir da instauração do principado, com Otaviano (século I a.C.), tornou-se comum entre os romanos a idealização da imagem do soldado romano como aquele que tem força e poder para vencer os inimigos. As vitórias das legiões romanas e as centenas de povos conquistados ou exterminados pela força das armas do exército romano eram

fatos indiscutíveis e de conhecimento público. O soldado romano era considerado pelo senso comum como invencível; *Invictus* em latim.

Figura controversa, o soldado romano, ao mesmo tempo em que era temido por sua ferocidade desenfreada, também era, de certo modo, admirado por uma parcela considerável da população, dentro e fora de Roma. E o motivo desta admiração se explica pelo modelo de vida regrada, disciplinada e frugal que muitos cidadãos enxergavam nos soldados. Conforme Rafael de Abreu e Souza (2004) ressaltou, a *disciplina militaris* demandava obediência e requeria uma austeridade masculina que tornava o soldado (teoricamente) avesso à luxúria e a todos os tipos de vícios. No imaginário popular, o bom soldado era aquele que permanecia celibatário pelo maior tempo possível<sup>2</sup>. (SOUZA, 2004, p.453).

Neste ponto, podemos vislumbrar um denominador comum com a ética e as exortações morais apregoadas por Paulo em suas epístolas, onde ele recomenda veementemente que os cristãos se afastem de todas as pessoas que pratiquem quaisquer tipos de vícios ou má conduta. Em Rm 1:28-32 e 1 Cor 5:9-13, Paulo admoesta a todos os cristãos que evitem se aproximar de todo indivíduo que tenha uma conduta repreensível: beberrões, ladrões, impudicos, mentirosos, assassinos, que praticam incesto, etc. Em 1 Cor 7:32-34, Paulo aconselha os cristãos solteiros a permanecerem celibatários, a fim de que possam se dedicar com mais afinco às suas tarefas missionárias; o mesmo comportamento que se esperava de um soldado romano, sempre pronto para a batalha sem precisar se preocupar com esposa ou demais afazeres domésticos.

Podemos dizer que a fetichização dos romanos pela figura dos soldados foi se galvanizando com a prática das marchas triunfais, celebradas pelos generais que regressavam vitoriosos do campo de batalha após subjugarem os inimigos. Segundo Bruno Miranda Zétola (2006), a celebração dos triunfos foi uma constante na sociedade romana até se tornar um traço cultural desta sociedade na medida em que remetiam à noção de *virtude*, presente no *mos maiorum*; sendo este o conjunto de costumes e tradições que pautavam o ideal de vida do povo romano. O historiador Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) escreveu que a história do povo romano era fundamentalmente uma história de

---

<sup>2</sup> Evidentemente, trata-se de uma idealização, pois sabemos que soldados frequentavam comumente prostíbulos, muitos localizados inclusive bem próximos dos acampamentos militares.

vitórias e conquistas militares; tradição que, consoante Tito Lívio, teria se originado com Rômulo, quando este derrotou os ceninses.

Depois, quando o exército vencedor regressou, Rômulo, não só esplendoroso pelas suas ações, mas não menos desejoso de ostentar estes feitos, sobe ao Capitólio levando os despojos do chefe inimigo morto, suspensos num férculo feito expressamente para este fim (...) “Júpiter Ferétrio”, disse, “eu, Rômulo, rei vencedor, trago estas armas de um rei, e consagro-te este recinto sagrado, neste espaço que há pouco mentalmente delimitiei, para sede de opulentos despojos que, mortos reis e chefes inimigos, os vindouros, seguindo meu exemplo, te trarão”. (Tito Lívio. *História de Roma desde a sua fundação*. I.10.5-7. Apud. ZÉTOLA, 2006, p.37).

O historiador Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) escreveu que a história do povo romano era fundamentalmente uma história de vitórias e conquistas militares. Não é um equívoco conjecturarmos que na sociedade romana vigorasse uma mentalidade militarista.

Quanto mais monumental fosse o triunfo, quanto mais pomposo e impactante fosse o desfile, mais se engrandecia o poder do general ou do imperador, aumentando o seu prestígio na sociedade. Um dos desfiles triunfais mais memoráveis foi aquele em honra do general romano Paulo Emílio, que celebrava sua vitória sobre o rei Perseu, da Macedônia, em 168 a.C. Ele durou três dias. (ZÉTOLA, 2006, p.40).

Uma das premissas requisitadas para que o comandante militar vencedor fizesse jus ao triunfo era que ele tivesse provocado um incontável número de mortes entre os combatentes do povo conquistado. O cerimonial da procissão triunfal cumpria, sobretudo, uma função narrativa cuja lógica discursiva visava a enaltecer as vitórias militares obtidas por indivíduos importantes. Neste sentido, compreendido como um discurso diluído na cerimônia, o desfile triunfal romano apresentava sempre um certo padrão, trazendo consigo a forma de uma narrativa “cívico-ostentatória” (ou seja, uma narrativa que enfatizasse o orgulho de ser cidadão romano), pelo qual ele pudesse ser entendido como um evento glorioso.

De acordo com o Bruno M. Zétola, a marcha triunfal era, acima de tudo, um discurso mobilizador fundamentado em recursos imagéticos inteligíveis ao seu público-alvo. Como um meio de comunicação, sua linguagem era clara e acessível aos seus destinatários. (ZÉTOLA, 2006, p.36).

Por exemplo, uma das práticas comuns nos triunfos era a exibição ao público dos chefes vencidos, que ficavam expostos a todo tipo de humilhação que a plebe romana lhes desejasse infligir. Logo atrás, vinha o general vencedor, transportado numa biga. Para complementar a magnificência do triunfo, estátuas, monumentos e cronistas oficiais perpetuavam a vitória do comandante militar. Por fim, e coroando o espetáculo, os soldados de infantaria encerravam o desfile, entoando hino aos deuses ou insultando os inimigos derrotados. A partir do baixo império, se iniciou o costume da *calcatio colli*, um ritual em que o triunfador literalmente pisoteava sobre os vencidos. (ZÉTOLA, 2006, p.41).

No período da transição da república para o principado, a figura do imperador passou a encarnar o ideário do general vitorioso. O soldado, ao ingressar no exército devia prestar o juramento de lealdade (*sacramentum*) ao imperador, um rito que conferia ao imperador o poder de vida e de morte sobre os soldados, assim como o direito de ordenar a aplicação de castigos corporais. João Marcos A. Marques (2017) frisa que este juramento era feito perante os deuses, portanto, além de ser um ato militar, ele era também uma cerimônia religiosa e devia ser recitado anualmente, reafirmando os deveres e o comprometimento que cada soldado deveria ter para com o imperador e para com Roma. (MARQUES, 2017, p. 27).

Como a partir de Otávio Augusto, o imperador passou a ser também o primeiro dentre os generais, cabia ao soldado seguir suas ordens, o que acabava por forjar um forte vínculo entre eles; um laço que unia imperador e soldado e estabelecia as obrigações e privilégios deste; privilégios que eram a recompensa por seus sacrifícios pessoais. (SOUZA, 2004, p.451). O imperador desejava assim demonstrar às várias facções do exército que ele era comandante supremo; sobretudo da esfera militar. No decurso do tempo, quando um determinado imperador queria reforçar sua *auctoritas*, ele empreendia campanhas punitivas ou de conquistas que, ao término, deveriam resultar no triunfo perante seus concidadãos, onde ele era aclamado como guardião e protetor de Roma.

Aprofundando o tema do artigo, precisamos ter em mente que muitas pessoas dentro do Império Romano buscavam se proteger contra forças sobrenaturais malfazejas, ou até contra inimigos reais por meio da magia; sendo que era muito comum que, durante essas práticas mágicas, as pessoas evocassem a imagem do soldado como uma entidade protetora (afinal, ele é alguém forte e imbatível). A título de comparação, seria o correspondente a atual Oração de São Jorge (o santo guerreiro), tão conhecida entre os

católicos. Não é à toa que a prece começa com os seguintes dizeres: “Andarei vestido e armado com as armas de São Jorge...”.

O pensamento epistemológico de Foucault nos é útil neste ponto ao demonstrar como o fetiche pelo poder, pelo desejo por uma autoridade ilimitada, perpassa as mais variadas camadas sociais, com o fetiche pelo poder e pela autoridade se ramificando desde o topo até a base da pirâmide social. Foucault nos adverte que não devemos tomar o poder como um fenômeno simplório de dominação de um indivíduo sobre outro, de um grupo sobre outros ou mesmo de uma classe sobre outras. É mister que se tenha consciência que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder; são sempre centros de transmissão! Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos; passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, o átomo primitivo, matéria inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os.

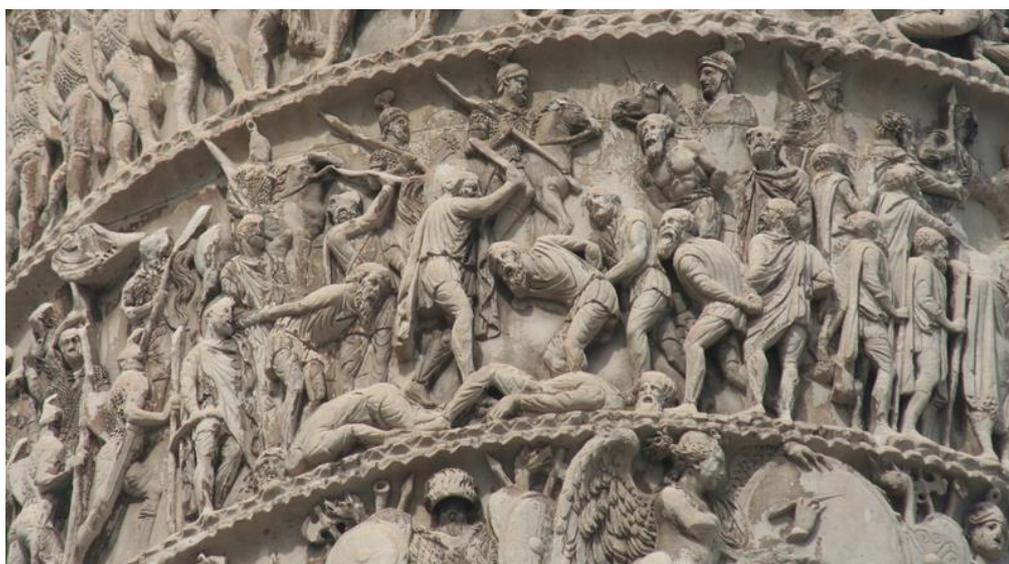
Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Em outras palavras, o indivíduo não é *o outro* do poder; ele é sim um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é o seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 1981, pp.183-184).

Baseando-nos no modelo epistemológico de Foucault, chegaremos à conclusão que os primeiros cristãos, como súditos do império romano que assistiam às paradas militares e que sentiam na sua vivência cotidiana toda pressão exercida pela apologia ao poder bélico das legiões romanas, eram atingidos e impactados no seu psicológico pela idolatria e pelo fetiche às armas e a toda panóplia de cunho militarista; sendo cooptados pelo gesto sedutor de submeter e de aniquilar o adversário. Contudo, estes mesmos cristãos, na lógica de Foucault, não eram átomos inertes de recepção de ideais impostos à força num sentido vertical. Estes cristãos também eram centros de transmissão; o poder

## A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

os impactava, mas não morria neles; pelo contrário, se renovava com eles e através deles que, atuando como correias de transmissão, retransmitia-o à sua maneira. Entretanto, para que ele fosse retransmitido, era necessário a existência de outros destinatários, de receptores a quem esses cristãos pudessem retransmitir o poder. Estando os primeiros cristãos precisamente na base da pirâmide social, eles o retransmitiam horizontalmente. Esses primeiros cristãos atuavam como correias de transmissão horizontal que, como potência centrífuga, reverberavam esta característica belicista do poder para pessoas que, estando elas também já cooptadas pelo fetichismo do militarismo transbordante, estariam predispostas a prestar atenção no que esses cristãos tinham a dizer, bem como nos seus gestos ritualísticos.

Em vários afrescos e relevos, o imperador/general subjuga os vencidos representando-os prostrados em posições submissas. Uma cena em alto relevo da coluna de Marco Aurélio demonstra precisamente o momento em que legionários vitoriosos executam prisioneiros de guerra:



**Figura 1:** Legionários romanos executando os inimigos vencidos. Reparem como o inimigo prestes a ser morto é imobilizado e obrigado a se prostrar perante o soldado romano. Escultura em relevo da Coluna de Marco Aurélio. Roma. Data do início da construção: 176 a 180 d.C.

É curioso como tais cenas nos remetem às narrativas dos exorcismos de Jesus, como, por exemplo, o exorcismo do endemoninhado geraseno (Mc 5:6-7), onde é dito que o endemoninhado se prostra perante Jesus num gesto de súplica.

## A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

Ao ver Jesus, de longe, [o endemoninhado geraseno] correu e prostrou-se diante dele, clamando em alta voz: “Que queres de mim, Jesus, filho do Deus altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes!”. (Mc 5:6-7)

Esta cena é ricamente ilustrada no mosaico a seguir, encontrado numa basílica, em Ravena:



**Figura 2:** Mosaico retratando a cura do endemoninhado geraseno. Basílica de Santo Apolinário. Ravena. Séculos V/ VI. Esta ilustração reproduz um episódio bíblico da cura do endemoninhado geraseno (Mc 5:1-20, Mt 8:28-34 e Lc 8:26-39). Reparemos como na imagem o sujeito possuído se prostra aos pés de Jesus, ou melhor, é o demônio que, possuindo o corpo do obsidiado, se prostra e com isso faz o sujeito se ajoelhar diante de Jesus.

Existem outros escritos do Novo Testamento que ecoam esta mentalidade militarista, como, por exemplo, o trecho contido na Epístola aos Efésios, datada do final do século I, com todo seu vocabulário calcado no uso de artefatos bélicos:

Por isso, deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo combate. Portanto, ponde-vos de pé e cingi os vossos rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça, e calçai os vossos pés com a preparação do evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual poderei extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus. (Epístola aos Efésios 6:13-17).

Lendo com atenção, notamos que neste simples relato neotestamentário são mencionados nada menos do que seis tipos diferentes de armamentos: armadura, couraça, escudo, dardos, capacete e espada. Estes eram precisamente os apetrechos que

constituíam o arsenal do legionário romano. Pela mesma semiótica textual deve ser lida a passagem da Epístola aos Romanos, onde Paulo exorta seus companheiros a se revestirem da “armadura de luz”. (Rm 13:12).

No Livro do Apocalipse, que segundo John D. Crossan (1994) foi escrito no final do século I, provavelmente no reinado de Domiciano (81-96 d.C.), e dirigido às várias comunidades cristãs da Ásia Menor (CROSSAN, 1994, p.469), está expresso que os cristãos que trazem na sua face o “selo”, ficarão imunes da destruição promovida pelos cavaleiros, cujo objetivo final é a aniquilação da Besta, ou seja, Satanás. Estes cavaleiros são descritos como criaturas terríveis, capazes de infligir violência de uma forma assombrosa:

O número de cavaleiros do exército era de duzentos milhões: ouvi bem o seu número. Na minha visão, os cavalos e os cavaleiros tinham este aspecto: vestiam couraças de fogo, de jacinto e de enxofre; a cabeça do cavalo era como de leão e da sua boca saía fogo, fumaça e enxofre. Uma terça parte dos homens foi morta por estes três flagelos: o fogo, a fumaça e o enxofre que saíam da boca dos cavalos. O poder dos cavalos, com efeito, está em suas bocas e nas caudas; de fato, suas caudas parecem serpentes: têm cabeças com as quais causam dano. (Ap 9:16-19).

Por que a imagem do cavaleiro é tão enfatizada no livro do Apocalipse? O historiador André Chevitarese (2003) tem uma explicação bem interessante para responder esta pergunta. Segundo Chevitarese:

Cavalos, carros de combate e cavaleiros eram atributos de autoridade e de poder. Os grandes impérios antigos, fossem eles do Mediterrâneo, do Egeu ou do Oriente Médio detinham expressivo número de cavalos e nos seus exércitos a cavalaria gozava papel imprescindível na tática de guerra. (CHEVITARESE, 2003, p.82).

Tendo em mente este comentário feito por Chevitarese, prestemos atenção no amuleto ilustrado abaixo, descoberto no antigo Egito.



**Figura 3:** Cavaleiro segurando uma lança com sua mão direita enquanto subjuga uma figura feminina que está caída no chão. As patas dianteiras do cavalo estão erguidas, sugerindo que ele vai pisotear a mulher. Há uma estrela em frente à face do cavaleiro. Circundando o cavaleiro está a inscrição ΣΟΛΟΜΩΝ (Salomão). No reverso há a inscrição ΣΦΡΑΓΙΣ ΘΕΟΥ (Selo de Deus). Origem: Egito. Data: entre os séculos I a V d.C. Medalha de hematita. Inventário: Michigan, Museum of Archaeology, University of Michigan. Inventário: 26092

Há um detalhe também: em termos antropológicos, o selo aludido no capítulo sétimo do Apocalipse não é apenas uma proteção, um “salvo-conduto” que garante que a vida do cristão não será ceifada quando os cavaleiros passarem por ele. Ele é um sinal mágico que confere ao seu detentor a certeza de que ele e os cavaleiros estão “vibrando na mesma sintonia”. Mais do que vibrar na mesma sintonia; os cavaleiros que destroem a Besta não são meros agentes *ex-machina* que entram em cena à revelia dos cristãos. Pelo contrário; a entrada deles em cena cumpre a função de satisfazer o desejo dos cristãos, conforme pode ser lido em Ap 6:10: “Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro, tardarás a fazer justiça, vingando nosso sangue contra os habitantes da terra?”.

Neste caso, é como se os cristãos estivessem, de forma sub-reptícia, demandando pela ação dos cavaleiros. Por esta lógica, os cristãos passariam a ser os responsáveis pela atuação dos cavaleiros e, como responsáveis, isto significa que eles assumem o comando sobre esses cavaleiros armados. O sentimento de estar assumindo o comando de uma tropa de cavaleiros, isto é, de uma cavalaria, faria o crente se sentir na pele de um chefe militar.

## CONCLUSÃO

A questão da militarização foi um aspecto cultural que pautou o *modus vivendi* dos milhares de súditos sob o domínio da Roma imperial e seria impossível que ela não afetasse também a vida dos primeiros cristãos, produzindo efeitos na sua experiência religiosa. O apelo militarista vigente no Império Romano residia na capacidade de convencer seus súditos de que o exército romano era invencível e apto a submeter todos

A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA  
DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

os seus adversários; pensamento que foi assimilado pelos cristãos, que o ressignificaram para o campo da magia e do sobrenatural, onde o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam.

# 12

## CONFÚCIO E A COZINHA DO SÁBIO

Prof. Dr. André Bueno<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Os chineses são conhecidos por comerem de tudo, e esse elemento de sua cultura é usualmente tratado como um motivo para preconceitos e estranhezas, dentro de uma visão orientalista ainda não superada como denunciado por Edward Said [1998], Arif Dirlik [1995] e Zhou Ning 周宁[2006], e que ainda permeia o imaginário ocidental. Montanari [2008] já havia proposto como os hábitos alimentares fazem parte de autodefinições culturais e na construção de visões de mundo, ainda que as mesmas redundem em formas contraditórias e muitas vezes ignorantes de suas próprias raízes. Por isso, reconhecer as práticas gastronômicas e a comensalidade de outras sociedades é, em si, um grande exercício de experienciar a diversidade. Xue Xinran 薛欣然 fez uma inteligente provocação a esse problema em seu livro *O que os chineses não comem* [Xinran, 2008], buscando apresentar aos leitores, em uma série de ensaios, os fundamentos de vários hábitos chineses dentro de uma nova perspectiva histórica. Nesse sentido, a história da alimentação na China segue, como várias outras dimensões da cultura, uma trajetória milenar, que não pode ser abordada de maneira superficial; e a relação com hábitos de consumo e distribuição de comida passou a integrar a agenda ética dos alguns pensadores da antiguidade.

---

<sup>1</sup> Prof. Adj. História Oriental da UERJ, E-Mail: [orientalismo@gmail.com](mailto:orientalismo@gmail.com)

Em nosso ensaio, gostaríamos de apresentar um aspecto pouco conhecido e estudado da obra de Confúcio 孔夫子 [551-479 AEC], a comensalidade. No século 6 AEC, esse sábio realizou o primeiro grande diorama da civilização chinesa, registrando e analisando os seus mais diversos aspectos. Era um contexto de crise crescente, para a qual se buscavam as mais diversas respostas políticas e filosóficas, e Confúcio analisara os pormenores de sua cultura em busca dos pontos de tensão e fissura. Seu diagnóstico apontava para uma causa crucial, a ausência de uma educação [Jiao 教] mais ampla e eficiente, que fosse capaz de prover os indivíduos de valores e instrumentos ético-críticos.

O objetivo básico dessa educação seria, portanto, desenvolver a capacidade de evitar e superar os dilemas morais que afetavam a vida humana. As crises – macro ou microcósmicas – estariam diretamente ligadas os conflitos entre valores morais no espectro social e individual [em ambos, evidentemente, estavam conectados]. A solução, para Confúcio, era propor uma definição dos espaços e papéis sociais - e dos seus consequentes atributos e deveres – que diminuiriam a possibilidade de surgir conflitos de interesses, e logo, de pontos de tensão éticos. Para Confúcio, os costumes eram mais eficientes em internalizar a ordem nos indivíduos do que a imposição da lei: “O Mestre disse: ‘Guia-o por meio de manobras políticas, contém-no com castigos: o povo se tornará dissimulado e desavergonhado. Guia-o pela virtude, contém-no pelo ritual: ele desenvolverá um senso de vergonha e um senso de participação’” [*Lunyu* 論語, 2:3]. Ademais, ele esperava que a consciência crítica fosse capaz de proporcionar às pessoas a capacidade de refletir eticamente sobre situações e problemas, não se atendo somente as punições; o juiz ideal deveria ser, antes de tudo, uma pessoa sábia capaz mais de ponderar do que apenas em julgar: “O Mestre disse: “Posso julgar processos judiciais tão bem quanto qualquer um. Mas eu preferiria tornar os processos judiciais desnecessários” [*Lunyu*, 12:13].

Para a consecução desse projeto, Confúcio reeditou uma série de obras clássicas que cobriam vários aspectos da história e da cultura chinesa, das quais destacaremos aqui as *Recordações dos Ritos* [*Liji* 禮記]. Esse livro trazia uma coleção de ensaios sobre diversos temas, como crenças, nascimento, casamento, funerais, deveres e

direitos, relações políticas, regras e hábitos de etiqueta, cerimoniais, sacrifícios, entre outros. Tratava-se, de fato, de uma enciclopédia sociológica, provendo os leitores de uma importante fonte sobre a vida na civilização chinesa. Tais conhecimentos serviam para que as pessoas pudessem compreender o funcionamento da comunidade, suas relações hierárquicas e sua dinâmica de funcionamento.

Alguns fragmentos desse livro são bastante esclarecedores nesse sentido; por exemplo, no capítulo *Zhongyong* 中庸 [*Liji*, 31] Confúcio define as cinco obrigações universais, que seriam: ‘Os deveres são os compreendidos entre o governante e o governado, entre pai e filho, entre marido e mulher, entre o irmão mais velho e o mais novo, e os que decorrem entre os amigos. São esses os cinco deveres de obrigação universal [*Zhongyong*, 20]’. Esse sistema pretendia determinar a ordem de importância nas relações interpessoais, privilegiando a obediência ao Estado e, na sequência, as relações familiares e de amizade. Esse parágrafo tornou-se um componente fundamental do pensamento chinês sobre relações sociais, se consolidando como uma tradição fundamental. Em outra parte, no capítulo *Daxue* 大學 [*Liji*, 42] as obrigações universais seriam minuciosamente analisadas na dimensão da vida política e no conjunto do papeis sociais. A importância desses dois textos seria tão grande que eles se tornariam, posteriormente, como livros independentes da enciclopédia *Liji*.

Mas é o livro 12 [*Neize* 內則, ou ‘Relações internas’] que nos interessa aqui em particular. Nele, Confúcio traça um quadro riquíssimo das relações comensais [Chi 吃, ou simplesmente ‘comer’], e de sua proposta ética aplicada à questão dos hábitos alimentares. Como explica Zhu Cheng 朱承, a teoria da comensalidade de Confúcio ‘reflete a política de vida do confucionismo, ou seja, implementa valores políticos e conceitos hierárquicos na vida cotidiana, consolida e fortalece os valores e a ordem necessárias para garantir o funcionamento do poder político através da vida comum’ [2015:49]. Por isso, o texto começa discutindo as ‘relações internas’ [ou, a dinâmica das relações familiares], as atribuições, direitos e deveres de cada um dos membros de uma família. A rotina diária é explanada circunstancialmente, e as regras de preparação para os encontros são descritas. Esse é o pano de fundo para a compreensão da dinâmica de

funcionamento de dois contextos fundamentais na vida social, nos quais os indivíduos encontram-se fora do seu ambiente familiar, ou em contato com pessoas de outras famílias: os sacrifícios e os banquetes.

São dois momentos muito delicados; as regras de etiqueta são propostas como o meio mais eficiente para evitar conflitos desnecessários ou exhibir disputas domésticas. Quanto aos sacrifícios, eles são discutidos em outros capítulos do *Liji*, e por isso, o *Neize* centra-se na questão da comensalidade, que percorre toda a segunda parte da primeira seção do texto [12:26-45]. O banquete é entendido como um ‘sacrifício privado’, ou seja, um ato de reverência aos ancestrais e aos convidados. São descritas receitas, comidas, hábitos e práticas que nos fornecem um rico quadro sobre como os chineses se alimentavam, e da importância que isso tinha em sua vida cotidiana. Na segunda seção do capítulo, Confúcio retomaria a conexão entre as questões parentais, de etiqueta e de comensalidade, mostrando como esse era um momento importantíssimo na mundivivência humana.

## 1 A COMENSALIDADE EM CONFÚCIO

É muito provável que o *Neize* refletisse muitas das intenções de Confúcio em relação ao seu projeto ético. Quando comparamos esse texto com o *Lunyu* 論語 [*Analectos*], livro que nos traz várias passagens da vida do mestre, vemos que Confúcio buscara se conduzir estritamente de acordo com a ideia de uma vida austera, severa e, no entanto, comensal e harmoniosa. Ele ‘pescava com anzol, não com rede. Na caça, nunca atirava num pássaro empoleirado’ [7:27], e segue:

‘Mesmo seu arroz sendo da mais fina qualidade, ele não se vangloria; mesmo sua carne sendo finamente cortada, ele não se vangloria. Se o alimento está mofado ou rançoso, se o peixe não está fresco ou se a carne está estragada, ele não a come. Se o alimento perdeu a cor, ele não o come. Se o alimento cheira mal, ele não o come. Se está mal cozido, ele não o come. Se não é servido na hora certa, ele não o come. Se não está adequadamente cortado, ele não o come. Se não é servido no molho correto, ele não o come. Mesmo havendo muita carne, ele não deve comer mais carne do que arroz. Quanto ao vinho, contudo, não existem restrições, enquanto ele mantiver a mente clara. Ele não consome vinho comprado em loja, ou carne seca do mercado. Ele deixa um pouco de gengibre sobre a mesa durante a refeição, mas utiliza-o com moderação’ [10:8]

Confúcio também ‘não conversava enquanto comia’ [10:10], agradecia pelo alimento [10:11], ao beber em companhia nunca saía antes dos mais velhos [10:13] e quando recebia um presente em alimento da corte,

‘ele precisa endireitar sua esteira e experimentá-lo imediatamente. Quando o príncipe lhe manda um presente de alimento cru, ele tem de cozinhá-lo e oferecê-lo aos ancestrais. Quando o príncipe lhe dá um animal vivo, ele tem de criá-lo. Ao aguardar o príncipe na hora da refeição, enquanto o príncipe realiza a oferenda sacrificial, ele experimenta o alimento primeiro’ [10:18].

Esses fragmentos revelam uma preocupação especial com os aspectos formais dos hábitos alimentares, e nos dizem muito sobre os modos de se conduzir moralmente na sociedade. Claramente, eles pretendem atender a demanda de conciliar as propostas do projeto confucionista com as atitudes da vida comum. Shao Wankuan 邵万宽 [2019] argumenta que o ideal de frugalidade respondia, de fato, as cominações e carências que a opulência alimentar da elite impunha a sociedade. Ser comedido seria uma forma de evitar conflitos com membros das elites por causa de comida. Ao mesmo tempo, a simplicidade e o desprendimento nos hábitos alimentares indicava um compromisso profundo com a prática da doutrina confucionista. Mengzi 孟子 [Mêncio, 372-289 AEC], um dos mais destacados continuadores da escola de Confúcio, empregaria esse mesmo expediente dissertativo quando comparava a busca por uma vida correta com a sua predileção por certos pratos: "Gosto de peixe", disse Mêncio, "e gosto igualmente de patas de urso. Se não posso ter as duas coisas, renuncio ao peixe e como as patas de urso. Se aprecio a vida, prezo também a justiça. Se não conseguir obter as duas, renuncio à vida e ateno-me à justiça" [Mengzi, liv.6:10]. Viver corretamente era uma tarefa tão grande e importante como apreciar seu prato preferido.

Assim, alimentar-se, e compartilhar esse momento com os outros, era um sinônimo sutil de vivência da sabedoria, e não podia ser tratado de modo displicente, constituindo a etiqueta nos rituais de alimentação um ponto crucial na vivência confucionista [Yao, 1990]. A relação harmoniosa que deveria reger as relações sociais e políticas precisava estar presente em todos os momentos, e o banquete era um deles. Em um dos raros momentos que Confúcio invocou o uso da força foi para que um importante banquete diplomático terminasse bem sucedido, não degenerando em um

massacre terrível [*Kongzijiayu* 孔子家語, 1:2]. Comer, portanto, era algo essencial na vida chinesa.

## 2 COMO SE COME

Voltemos então ao *Neize*, no qual essas discussões são exploradas. ‘Como se come’ envolve uma série de pequenos ritos que variam levemente em grau de acordo com a dimensão do encontro e com os personagens envolvidos. Em uma refeição intrafamiliar, o número de envolvidos, bem como sua intimidade pessoal, pode garantir, dentro de certos limites, uma maior flexibilidade no tom das conversas e nos comportamentos. Mesmo assim, o ambiente da casa é o espaço de preparação para os encontros sociais. Os mais velhos têm precedência em serem servidos, e a ancestralidade determina seu grau de importância [*Liji*, 12:47]. Avós, depois pais, e por fim as crianças servem-se na mesa onde os pratos são depositados. Tanto nas casas familiares quanto nos palácios, homens e mulheres cozinham. Nas áreas urbanas, as imposições sobre o feminino aumentam, e ela fica mais tempo circunscrita ao espaço doméstico; nas áreas rurais, onde as tarefas são divididas, os pratos são produzidos por arranjos internos ou revezamento.

Carnes, vegetais e verduras eram todas cortadas em filetes pequenos, para serem pegos pelos palitos [*Kuaizi* 筷子]. O hábito de picar os alimentos visava aumentar seu aproveitamento no prato, e o descaracterizava propositalmente, evitando assim que surgisse o conflito entre receber uma parte menos nobre de carne, por exemplo. Também ajudava com o consumo, já que muitas pessoas possuíam problemas dentários [em especial, os mais velhos]. Os palitos haviam surgido como adaptações dos espetos para assar carne em fogueiras, e serviam para pinçar os alimentos e misturá-los em pequenas tigelas [não se usavam pratos]. O uso desses talheres aumentava a higiene no consumo, evitando o uso das mãos. Os alimentos eram dispostos na mesa seguindo uma ordenação específica [descrita em outra seção do *Liji*, 曲禮上, 1:21-22]:

As boas normas de pôr a comida na mesa são: carne com ossos, à esquerda; carne migada, à direita; A comida, à esquerda do conviva; e a canja e os talheres à direita. O peixe e a carne picada ficam do lado de fora; os condimentos e temperos ficam do lado de dentro. Os alhos e as cebolas põem-se na ponta. O vinho e os sumos colocam-se à direita. O lugar das carnes secas é em gengibre é à esquerda, afastadas, ou na ponta da direita. A um hóspede

por quem se esperou, apresenta-se a comida, com palavras de incentivo. Depois dessas palavras do hospedeiro, o hóspede senta-se. O hospedeiro convida o hóspede a dizer as orações próprias. Numa refeição ritual, o que se oferece é que se serve primeiro. Os pratos põem-se em ordem, e depois oferecem-se à vez, um por um. A cada um dos vários pratos, o hospedeiro convida a comer. O hóspede corta as iguarias e orienta. O hospedeiro não insiste com o hóspede para não ser acanhado em comer. Servindo refeição a um Chefe, o hospedeiro oferece pessoalmente às Almas, depois faz inclinação e serve-se.

Essa disposição organizava os assentos segundo o grau de importância dos convivas. Usavam-se tigelas e copos de cerâmica no uso cotidiano, mas para cerimônias maiores como essa, existiam vasos, bules e caldeirões requintados de bronze, que revelam não apenas opulência, mas também, a preocupação econômica com seu uso e manutenção contínua.

Isso tanto fica evidente quando Confúcio passa a descrever os encontros extrafamiliares no *Neize*. Neles, a ordem de precedência passa a seguir as cinco obrigações universais, sendo as figuras da casa real as mais importantes. A ordem de distribuição dos alimentos, assim como sua quantidade, é determinada pela importância dos participantes [e o objetivo é deixar isso bem claro]; por essa razão, por exemplo, que o príncipe e os anciãos podem receber [e escolher] mais de um tipo de caldo, enquanto os subalternos contentam-se com apenas um [12:39]. A distribuição da bebida alcoólica é generalizada, mas espera-se sempre que os convivas tenham cuidado em consumi-la, evitando assim falar de maneira inapropriada. A preocupação era tão séria que no *Shujing* 書經, um dos livros de história do passado chinês, havia um capítulo inteiro dedicado à preocupação com a embriaguez: ‘a ruína dos Estados pequenos e grandes se deve [...] ao uso de bebidas. O rei Wen admoestou e instruiu os jovens nobres, que desempenhavam funções administrativas ou qualquer emprego, para que não utilizassem ordinariamente as bebidas espirituosas; e em todos os Estados exigiu que esses funcionários não bebessem a não ser por ocasião dos sacrifícios, e que então predominasse a virtude de modo a que não pudesse haver embriaguez’ [*Shujing*, 周書,15:4]. O modo de portar-se a mesa também era fundamental:

Numa refeição pública não se come a fartar, nem se perfumam as mãos. Não se acalca a comida, não se espalha o arroz, não se sorve ruidosamente, não se deita comida da boca. Não se rilham os ossos. Não se mistura o peixe e a carne. Não se deitam os ossos aos cães. Não se serve grosseiramente à pressa. Não se arregalam os olhos para a comida. O milhete da refeição não se manda vir (é a

base da refeição). A sopa não se toma muita, E também se não repete a sopa. Não se palitam os dentes durante a comida. Não se come a carne gluttonamente [Liji, 1:22-23].

O jogo das relações sociais tinha suas regras, que anfitrião e convidado deviam conhecer, pensando em evitar possíveis conflitos. Os modos eram fundamentais, e a cortesia um elemento crucial na conduta apropriada do sábio. Passemos então ao segundo ponto: o que se comia nas refeições da China antiga?

### 3 O QUE SE COME

Premida pela necessidade, a civilização chinesa aprendeu a consumir vários gêneros de alimentos disponíveis, expandido significativamente suas apreciações gastronômicas. Por isso, deve-se ter um cuidado muito grande com o entendimento do que os chineses consumiam, e das origens dessas práticas. Nada está mais distante da realidade do que a visão estereotipada de uma sociedade que se alimenta de insetos ou de partes animais inusitadas. O cardápio chinês era vasto, e compreendia uma série de questões adaptativas [Li, 2004].

De início, os chineses entendiam que o consumo de leite se restringia ao período da infância, e não fazia sentido após o período de aleitamento materno. Por isso, não encontramos o uso do leite ou de queijos na antiguidade, e o assunto passa longe do *Liji*. Ademais, embora praticasse a caça, a sociedade chinesa se entendia como sedentária, ligada ao cultivo e a criação, em oposição aos ‘não-chineses’, que vivam de forma nômade e consumiam leite e carne em excesso [e nesse caso, de rebanhos que dependiam de pastagens em ambientes não dominados por seres humanos, ou seja, ‘selvagens’]. Esse elemento é importante: além de privilegiar o plantio de grãos – no qual o arroz se destaca, tendo emprego múltiplo na gastronomia chinesa – os chineses preferiam consumir animais pequenos, alimentados com parte dos resíduos domésticos e dos campos. Cães, porcos, galinhas, patos, faisões e peixes eram criados especialmente para a alimentação, e eventualmente bovinos eram sacrificados – mas eram preferidos para o trabalho no campo, e só se tornavam comida quando já estavam mais velhos:

Grãos que se servem: de soja, painço, arroz, sorgo, milho branco, sorgo amarelo, serôdios ou de época [12:26]; Iguarias; caldo de vaca, de ovelha, de

porco, vaca assada, caldo grosso de vaca a fogo lento, picado de vaca, carneiro, caldo grosso de carneiro, porco assado a fogo lento, caldo grosso de porco a fogo lento, mostarda, picado de peixe, faisão, lebre, perdiz, codorniz [12:27]; Bebidas: Vinho com mel, mosto de arroz coado e espesso, mosto de milho coado ou espesso, mosto de sorgo coado ou espesso, mosto de papas de arroz e milho, arroz diluído, licor da armênia, em abundância, tisana de crostas de arroz, vinho, vinho branco [12:28]; Caracóis em vinagre, sopa de faisão com cogumelos, sopa de presunto e trigo, canja de galinha, arroz molhado com canja de cão e lebre, tudo num guisado sem persicária; O leitão a coser, cobre-se com serralha e a conveniente persicária. Galinha cozida com molho de carne e persicária suficiente; peixe cozido com tempero de ovos e a suficiente persicária; tartaruga mole cozida com molho de carne e abundante persicária; presunto com molho de ovas de formiga; sopa de presunto com molho de lebre; carne de veado com molho de peixe; picado de peixe com mostarda. Carne crua de veado com molho de carne; conservas de pêssego em vinagre; conservas de ameixa; ovos salgados [12:30-31].

E a lista segue, adicionando outros itens. Animais de caça eram apreciados, como podemos notar, mas constituía uma presença irregular e especial no cardápio. O consumo de carne, de fato, era um fator de distinção social, representando um nível de vida razoável e sendo considerada uma oferta de grande dignidade nos banquetes [Yang, 2017]. Outro exemplo da ideia de ‘cultura’ que permeava a alimentação era a confecção de iguarias a partir de massas, como pastéis e bolinhos [Liji, 12:44]. Esses pratos eram produzidos a partir de produtos ‘humanos’, como as massas [feitas a partir de farinhas de grãos processados] e colocados em óleo ou gordura para fritarem, numa sequência de procedimentos advindos do acúmulo de conhecimento técnico. Os vários métodos de cozimento [assar, fritar, entre outros], além de novos acepipes, seguiam descritos adiante [12:50-56].

Uma anotação importante é que, embora todo o ato fosse ritualizado, não havia interdições de cunho religioso em relação a qualquer alimento. Confúcio apenas sugeria o que convinha em cada estação, segundo regras de harmonização similares a que conhecemos hoje:

As doses da comida devem ser pelo regime da Primavera. As doses das canjas pelo regime do Verão; as doses dos molhos pelo regime do Outono; e as doses das bebidas pelo regime do Inverno [12:34].

O tempero seja mais ácido na Primavera, mais amargo no Verão, mais picante no Outono, e mais salgado no Inverno tudo combinado com o fluido e o doce [12:35].

Para a carne de vaca fica bem o arroz glutinoso; para a de carneiro, o milho; para o porco o painço; para a carne de cão o sorgo; para o pato bravo, o trigo; e para o peixe, os cogumelos [12:36].

Para a Primavera vai bem o cordeiro e o leitão, preparados com gordura. Para o Verão, carnes secas de ave e peixe seco de cheiro forte. Para o Outono, vitela e veado fritos, temperados com gordura rançosa. Para o Inverno, peixe fresco e pato bravo, com tempero de gordura cheirosa [12:37].

Não são comestíveis: as crias de tartaruga mole, o lobo sem lhe tirar as tripas, o cão sem lhe tirar os rins; o gato montes sem lhe tirar o dorso, a lebre sem lhe tirar a rabadilha; a raposa sem lhe tirar a cabeça; o porco sem lhe tirar os miolos; o peixe sem lhe tirar as espinhas; e a tartaruga mole sem lhe tirar o ânus [...] Vaca que berra de noite tem cheiro de madeira podre. Ovelha de lâ rara e fina cheira mal. Cão bravo de patas ruivas fede. Ave que muda de cor e tem voz rouca, cheira mal, está velha. Porco que levanta os olhos e fecha as pálpebras, cheira mal. Cavalo de dorso preto e patas malhadas, também cheira mal. Frango cujo rabo não chega a um palmo, não se come. Nem também o rabo do pato bravo, as costeletas dos groues e das corujas, o rabo do pato pequeno bravo, o fígado da galinha, os rins do pato bravo, dobrada de abetarda e bucho de veado [12:41-43].

Esses fragmentos nos informam predileções idealizadas de paladar, assim como recomendações sobre o não-uso de certos tipos de alimentos em determinadas condições. Ninguém estava proibido de comer qualquer uma dessas coisas, mas ficava a critério do indivíduo experimentá-las. Servi-las a convidados, contudo, seria entendido como uma grande grosseria, e facilmente se escorregava para o campo da ofensa e do mal-entendido.

#### **4 ENCONTRANDO O SÁBIO NA COZINHA**

Na sequência do *Neize*, como havíamos apontado, o texto retoma o papel das relações com os anciãos, às obrigações familiares e a caracterização de um sistema ideal de relação extra e intrafamiliar. Em algumas traduções, a mudança na narrativa é abrupta de tal maneira que pode parecer que há uma desconexão entre partes do texto. Os escritos antigos não possuíam separações claras entre seções e capítulos como hoje organizamos, e por isso, essas mudanças nas passagens – bem como suas conexões internas – precisam ser inferidas.

Em um capítulo no qual um terço do texto é a descrição de alimentos, modos de preparo e regras de consumo em comum, as seções anteriores e subsequentes continuam a nos informar sobre o fio condutor, ou seja, os papéis, atribuições e deveres de uns para com os outros, no qual o banquete [ou ‘sacrifício privado’] recebe destaque: ‘Em todo o serviço de comensar com os anciãos, o objetivo dos cinco imperadores antigos era imitar suas virtudes, enquanto os reis das três dinastias também lhes imploravam para que lhes ensinassem’ [*Liji*, 12:49]. Nesse sentido, aquele que tudo organiza no

desempenho do rito, o mestre de cerimônia, precisa conhecer os pormenores das recepções, das relações sociais assim como de tudo que será servido, garantido dentro do possível a harmonia do encontro. Em suma, o mestre da cozinha é tanto melhor quanto for mais sábio; e na comensalidade, esse mesmo sábio vislumbra tanto a força do encontro promissor e feliz quanto o perigo das ocasiões de desentendimento e tensão.

## **5 A HERANÇA ALIMENTAR**

Há uma grande distância entre os tempos de Confúcio e os dias de hoje, mas não se pode deixar de dizer que, na comensalidade, o sábio foi muito bem sucedido. Para além das regras de etiqueta que se desenvolvem ao longo das refeições, os chineses tornaram os banquetes, almoços e jantares ocasiões especiais de encontro, convívio e conhecimento mútuo. No desenvolvimento de relações, seja de negócios ou pessoais, o ‘rito’ da alimentação, da bebida compartilhada, da observância de limites, sentimentos e modo de expressão individual vai se construindo a imagem do indivíduo, e por isso, é uma etapa indispensável das relações sociais, como bem observou Li Xiang 李响 [2017].

Noutro sentido, cumpre salientar que muitos alimentos consumidos na antiguidade ainda o são hoje, com a adição de vários outros produtos trazidos de várias partes do mundo, enquanto outros [como cães] observaram uma diminuição, muito em função da opinião pública e de novos hábitos importados de outras culturas.

Não se poderia deixar passar o fato de que muitos desses hábitos alimentares ancestrais chegaram ao Brasil, desde o século 16, quando passamos a integrar o império português, que conectava nosso país diretamente a Macau, a porta ocidental para o mundo chinês. Nesse longo trânsito cultural, observado por autores como Gilberto Freyre [2003], José Roberto Leite [1999] e Carlos Francisco Moura [1995], alimentos como arroz, laranja, soja e chá vieram assentar-se no Brasil, tornando-se parte indispensável de nossa vida. Adquirimos ainda a técnica da produção de pastéis e bolinhos, hoje iguarias consideradas como legitimamente brasileiras; enquanto isso, vegetais como amendoim e pimentão, nativos das Américas, foram levados para lá e foram absorvidos pela culinária chinesa.

Se o que comemos nos define como somos enquanto cultura, então, é preciso repensar como definimos os limites entre o que é consumido, como o fazemos, e como isso influencia a construção de uma identidade cultural. Muitas das ideias propostas por Confúcio, ao longo de nosso ensaio, parecem-nos familiares, e se remetem ao que parece ser um saber deontológico sobre a comensalidade e a gastronomia. O trânsito entre o antigo e o contemporâneo intercultural dilui-se de forma convidativa, nos chamando a – e porque não dizer? – ‘deliciosas’ reflexões sobre nossa humanidade comum. E a fim de subilhar a importância da comensalidade como um ato definitivo de sabedoria humana, encerremos com Confúcio: ‘Wangsun Jia perguntou: "O que significa este ditado: 'Homenageia o deus da cozinha mais do que o deus da casa'?" O Mestre disse: "Tolice. Se ofendes o Céu, qualquer prece é inútil" [*Lunyu*, 3:13].

# 13

## **A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS: UM CAMINHO POSSÍVEL**

Prof.<sup>a</sup> Mestranda Brunna Fernanda Freire Bezerra da Cruz<sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Renato Pinto

### **INTRODUÇÃO**

Os Povos do Mar são um dos temas mais debatidos da antiguidade (BARGUEÑO, 2013; BEN-DOR EVIAN, 2018b; CLINE, O'CONNOR, 2003; D'AMATO, SALIMBETI, 2015; JUNG, 2018b; KOPANIAS, 2017; LARGACHA, 2003; MARTIN; 2007; OREN, 2000; ROBERTS, 2009; WOULDHUIZEN, 2006) sendo discutido desde sua etnicidade até seu envolvimento com o Colapso da Idade do Bronze. Durante esse período conturbado, que corresponde a profundas mudanças ocorrendo no Mediterrâneo Oriental, temos um grupo de povos conhecidos coletivamente na historiografia como “Povos do Mar” em movimento e se envolvendo em conflitos desde a Anatólia até o Egito.

Dentre todas as fontes – escritas, epigráficas e arqueológicas – ligadas a esses povos as egípcias são as mais conhecidas e debatidas, principalmente os relevos do templo funerário de Medinet Habu. Mas em que medida elas são realmente úteis para as pesquisas envolvendo a etnicidade dos Povos do Mar?

É com o objetivo de responder essa questão que o presente artigo se desenvolve – como parte de uma pesquisa maior ainda em andamento – ao analisar principalmente as fontes correspondentes ao período dos faraós Merneptah e

---

<sup>1</sup> Mestranda do curso de Pós-Graduação em História, pela Universidade Federal de Pernambuco, orientada pelo Dr. Renato Pinto na pesquisa de dissertação intitulada “Etnicidade dos Povos do Mar”, bolsista Capes. E-mail para contato: brunna.freire@ufpe.br.

Ramessés III, e seu potencial para estudos de etnicidade. Porém antes de partir para a análise dessas fontes em si é necessário compreender alguns pontos quanto à etnicidade e como podemos aplicar seu estudo na proto-história.

## 1 ETNICIDADE NA PROTO-HISTÓRIA

Antes de começar a apresentar alguns dos pontos-chaves sobre o tema é importante ressaltar que não é nossa intenção aprofundar neste artigo os assuntos ligados ao estudo da etnicidade, apenas vamos observar superficialmente algumas características que servem de base para a análise da utilidade das fontes egípcias quanto a esta temática.

Uma definição base para etnicidade é discutida pela arqueóloga Siân Jones em seu livro “*The archaeology of ethnicity*” publicado em 1997, segundo ela a etnicidade está ligada as maneiras em que “os processos sociais e culturais interseccionam-se uns com os outros na identificação de, e interação entre, grupos étnicos” (JONES, 1997, n/p). Ou seja, os estudos sobre a etnicidade são aqueles que se preocupam com o surgimento e desenvolvimento de grupos étnicos e as interações existentes dentro desses grupos e entre vários deles, perpassando processos sociais, culturais e psicológicos.

Outra definição importante dada pela autora é justamente no que concerne aos *grupos étnicos*, que seriam baseados em uma *identidade étnica* desenvolvida por meio de uma autodefinição de uma pessoa resultando de sua identificação com um grupo mais amplo, em oposição a outros, com base em suas percepções de diferenciação cultural e/ou descendência comum (JONES, 1997). Nesse sentido formamos nossa identidade étnica ao nos percebermos como parte de um grupo que compartilha uma cultura (real ou imaginada) e uma origem em comum, nos diferenciando no processo de outros grupos.

Essa definição traz em seu cerne um pressuposto muito importante que é a da *autodefinição*, ou seja, a forma como determinada pessoa se enxerga em um contexto mais amplo, e é exatamente essa característica que coloca os estudos étnicos quanto a sociedades e povos antigos em uma situação complicada.

Os estudos étnicos seguem duas abordagens principais, a *Emic* e a *Etic*. A primeira parte justamente do ponto de como os grupos se autodefinem, como compreendem sua própria singularidade, quais características simbólicas e/ou

culturais os expressam; a segunda abordagem parte do oposto, como grupos externos identificam e compreendem determinado grupo de pessoas, como as definem (VAN BINSBERGEN, WOULDHUIZEN, 2011).

O problema, como citado acima, está na ausência de fontes quanto ao *Emic* de determinados povos e sociedades, principalmente no que concerne à proto-história, dificultando a identificação de grupos étnicos segundo a definição de Siân Jones. No entanto outro autor propõe uma forma de lidar com essa situação, Jonathan Hall em seu livro “*Ethnic Identity in Greek Antiquity*” também publicado em 1997 oferece uma possível solução para a questão.

Para o autor é possível se aproximar da identificação dos grupos étnicos ao se trabalhar com quatro indicadores importantes: o parentesco, a língua, a religião e a cultura material. Separadamente esses indicadores podem oferecer alguns problemas, já que um mesmo grupo étnico pode ter mais de uma língua, religião ou cultura material ao mesmo tempo que dois grupos étnicos diferentes podem compartilhar esses mesmos pontos.

O parentesco oferece outro problema, principalmente ao tratarmos do mediterrâneo oriental (como é o caso deste artigo) que durante o Bronze Final (período de movimentação dos Povos do Mar) possuía um contexto que variava de impérios multiétnicos, reinos individuais, ligas de cidades e formas de organização tribal. Os diversos processos de migração e contato, sejam devidos a conflitos ou ao comércio, no mundo mediterrânico oriental durante o Bronze Final torna difícil trabalhar com o indicador de parentesco de forma objetiva (VAN BINSBERGEN, WOULDHUIZEN, 2011).

Para resolver estes problemas ligados aos indicadores, Hall (1997) propõe que procuremos uma intercessão entre os quatro pontos, sendo que justamente neste ponto de contato entre um determinado parentesco, língua, religião e cultura material que nos aproximaríamos de um grupo étnico antigo, na ausência de sua própria autodefinição, permitindo que se trabalhe, se for o caso, apenas com a abordagem *Etic*.

O caso dos Povos do Mar é particularmente problemático, mesmo seguindo a metodologia de Hall, por se tratar de um conglomerado multiétnico onde algumas

dos principais indicadores – como língua e religião – se encontra ausente ou de difícil interpretação nas fontes conhecidas.

A cultura material e o parentesco, por sua vez, representam outro problema, já que – com exceção dos filisteus/peleset e às vezes mesmo no caso deles – não foram isoladas nenhuma determinada cultura material ou origem geográfica para nenhum dos povos associados aos Povos do Mar. Seria então possível rastrear uma possível etnicidade para esses povos?

Para isso é necessário analisar como os Povos do Mar realmente são representados nas fontes a eles atribuídas, no caso deste artigo em particular veremos como eles aparecem nas fontes de Merneptah e Ramessés III.

## **2 POVOS DO MAR EM MERNEPTAH**

Merneptah governou o Egito entre os anos de 1213-1203 a.C., um período que se encontra entre dois acontecimentos-chaves da história egípcia, a Batalha de Kadesh durante o reinado de Ramessés II e a Invasão dos Povos do Mar na época de Ramessés III (LARGACHA, 2022).

Merneptah é conhecido principalmente pela estela que leva seu nome e que faz a primeira referência ao nome “Israel” ao narrar uma campanha realizada em Canaã. Campanha essa que ocorreu no mesmo ano em que o faraó teria impedido uma invasão de líbios e Povos do Mar que tinham o objetivo de se assentar na região do delta do Nilo (LARGACHA, 2022). Sobre este acontecimento em especial temos quatro fontes que citam os Povos do Mar: uma inscrição de Karnak; uma na coluna do Cairo; uma na estela de Athribis e um texto de Heliópolis.

Em Karnak temos uma inscrição do ano 5 do reinado de Merneptah que lista os participantes da batalha do lado inimigo, além da contagem de mortos e cativos, apesar de simples existem alguns pontos de interesse na inscrição em si.

“[Início da vitória que sua majestade alcançou na terra da Líbia] Eqwosh, Teresh, Lukki, Shardana, Shekelesh, nortistas vindos de todas as terras. ... a terceira temporada, dizendo: O miserável chefe caído da Líbia ... caiu sobre o país de Tehenu com seus arqueiros - Shardana, Shekelesh, Eqwosh, Lukki, Teresh, levando o melhor de cada guerreiro e cada homem de guerra de seu país...  
Lista dos cativos levados desta terra da Líbia e dos países que ele trouxe consigo...  
Sherden, Shekelesh, Eqwosh dos países do mar, que não tinham prepúcios:

A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS:  
UM CAMINHO POSSÍVEL

Shekelesh 222 homens  
Fazendo 250 mãos  
Teresh 742 homens  
Fazendo 790 mãos  
Shardana – –  
[Fazendo] - -  
[Ek]wosh que não tinha prepúcio, morto,  
cujas mãos foram levadas, (para) eles  
não tinha [prepúcio] – –  
Shekelesh e Teresh que vieram como inimigos da Líbia – –  
– – Kehk e líbios levaram como prisioneiros vivos 218 homens”  
(CLINE, O’CONNOR, 2003, p. 135, *tradução nossa*).

Três pontos em particular chamam nossa atenção nesta inscrição, além de nomear cinco etnônimos (nome dado a um grupo étnico) vinculados aos Povos do Mar – Shardana, Shekelesh, Eqwosh, Lukki e Teresh – é assinalado de forma clara que: os cinco em questão provêm do norte (em relação ao Egito), destes pelo menos os três primeiros seriam de “países do mar” (ilhas, talvez?) e por fim, a parte mais interessante da inscrição, esses três povos não teriam prepúcio, ou seja, seriam circuncidados.

A ligação destes povos com o norte e a característica de alguns deles estarem ligados a prováveis ilhas, nos traz um pequeno recorte geográfico de possibilidades, fazendo de Creta, Chipre e das ilhas do egeu serem nosso primeiro ponto de investigação para possível origem étnica, não fosse o destaque dado ao fato de serem circuncidados, que acaba por nos fazer pensar em uma possível origem semítica em vez de egeia (D’AMATO, SALIMBETI, 2015).

Chipre então passa a nos chamar atenção, pelo menos em parte, por sua configuração étnica no período do Bronze Final está ligada a duas origens distintas, egeia e levantino/semítica (KNAPP, 2014). O ponto é que não podemos afirmar com precisão o quanto a característica de circuncisão – sozinha – estaria ligada realmente a uma origem semítica ou se seria uma rara alusão a uma característica religiosa de alguns desses povos do mar, sequer é possível constatar se todos os integrantes dos Shardana, Shekelesh e Eqwosh eram circuncidados, ou apenas os que lutaram na batalha assinalada por Merneptah.

As três últimas fontes que tratam do acontecimento parecem corresponder a um mesmo texto, sendo que o de Heliópolis parece ser o que está em melhor estado de conservação e nele encontramos

**“Ano 5, segundo mês da terceira estação (décimo mês):**

Alguém chegou a dizer a sua majestade: “O miserável chefe da Líbia invadiu e a terra da Líbia, sendo homens e mulheres, Shekelesh e todo país estrangeiro, que está com ele, para violar as fronteiras do Egito.” (CLINE; O’CONNOR, 2003, p. 135, *tradução nossa*).

Este fragmento em questão parece apenas anunciar a invasão e tem muito pouco a acrescentar em uma possível análise étnica além de chamar nossa atenção a aparente escolha de destacar os Shekelesh, em detrimento dos outros povos, como principal representante deles no imaginário egípcio.

Em um primeiro momento podemos pensar que as fontes de Merneptah quanto aos Povos do Mar são insuficientes e nos deixam com mais dúvidas do que respostas, e se observadas sozinhas essa é a realidade, mas é preciso analisá-las em um contexto mais amplo, em conjunto com as de Ramessés III.

### 3 POVOS DO MAR EM RAMESSÉS III

Durante o reinado de Ramessés III (c. 1194 – 1163 a.C.) ocorreu o que na historiografia ficou conhecido como Invasão dos Povos do Mar, a principal fonte quanto a este acontecimento são as inscrições e os relevos do templo funerário de Medinet Habu que narra as vitórias de várias campanhas militares de Ramessés III.

A riqueza de detalhes nos relevos que representam os povos do mar é vasta e merecem uma pesquisa e análise mais aprofundada do que traremos aqui, com o objetivo de compreender apenas a utilidade do uso dessa fonte em questão, em conjunto com as de Merneptah, para estudos quanto a origem étnica destes povos irei me debruçar no trabalho de um importante arqueólogo R. Gareth Roberts (2009) em sua análise quanto aos tipos de adorno de cabeça que aparecem nos relevos dos Povos do Mar na batalha terrestre e marítima.

Em conjunto a análise de Roberts acrescentaremos uma visão mais ampla do aparecimento destes tipos de adorno no mediterrâneo oriental e central e uma possível origem étnica para aqueles que os utilizavam.

Na parte externa do templo há um conjunto de relevos e inscrições que tratam de duas batalhas, entre egípcios e Povos do Mar, que teriam ocorrido no ano 8 do reinado de Ramessés III, no início da inscrição que narra estes acontecimentos temos que

“Ano 8 sob a majestade de (Ramsés III) ... Os países estrangeiros fizeram uma conspiração em **suas ilhas**. De repente, as terras foram removidas e espalhadas na briga. Nenhuma terra poderia estar diante de seus braços,

## A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS: UM CAMINHO POSSÍVEL

de Khatte, Qode, Carchemish, Arzawa e Alashiya em diante, sendo cortada [uma vez]. Um acampamento [foi montado] em um lugar em Amor. Eles desolaram seu povo, e sua terra era como aquela que nunca existiu. Eles estavam avançando em direção ao Egito, enquanto a chama era preparada diante deles. Sua confederação era **os filisteus [Pelest], Tjekru, Shekelesh, Denye(n) e Washosh**, terras unidas. Eles colocaram suas mãos sobre as terras até o circuito da terra, seus corações confiantes e confiantes: 'Nossos planos terão sucesso!' [...]" (CLINE, O'CONNOR, 2003, p. 136, *tradução nossa, grifo nosso*).

Nesse trecho é possível observar dois pontos interessantes que coincidem com as fontes de Merneptah, primeiramente a vinculação dos Povos do Mar com “ilhas”<sup>2</sup> e em segundo lugar temos (novamente) cinco povos citados como invasores, sendo que destes apenas os Shekelesh correspondem a um grupo que aparece em Merneptah, justamente o mesmo povo que parece ter algum tipo de destaque no imaginário egípcio.

Nos relevos relativos às duas batalhas em questão temos a presença de dois tipos de adorno de cabeça entre os Povos do Mar, o capacete de chifres e o capacete emplumado (ROBERTS, 2009).



**Figura 1:** Detalhe da batalha terrestre. Referência: CLINE, Eric; O'CONNOR, David. 2003, p. 123

<sup>2</sup> É justamente essa recorrência de vinculação desse conglomerado de povos com ilhas/mar que fez com que na historiografia fossem conhecidos como Povos do Mar.



**Figura 2:** Detalhe da batalha marítima. Referência: CLINE, Eric; O'CONNOR, David. 2003, p. 125

Observando primeiramente os capacetes de chifres, Roberts (2009) notou duas particularidades e um problema. Começando com as particularidades o autor percebeu que na batalha terrestre aqueles que usam esse tipo de adorno aparecem lutando do lado egípcio e possuem uma esfera no meio do capacete; já na batalha marítima eles desaparecem, tendo apenas aqueles que lutam do lado dos Povos do Mar e sem a presença desta esfera.

Essa questão poderia significar muitas coisas, dentre elas a presença de dois grupos étnicos que utilizam desse tipo de capacete, mas a presença de apenas um tipo de capacete de chifres em cada uma das batalhas parece apontar para outra perspectiva. Para o autor a esfera é na verdade um disco solar e representaria aqueles, dentro deste grupo étnico, que lutavam do lado egípcio<sup>3</sup>, já a ausência desse disco retrataria aqueles que eram inimigos, ou seja, estaríamos vendo uma deserção que teria ocorrido entre a batalha terrestre e a marítima? É difícil precisar com certeza.

O problema que o autor se deparou é: qual grupo étnico estaria utilizando este tipo de adorno, os Shardana/Sherden ou os Shekelesh? Normalmente na iconografia egípcia este adorno aparece vinculado aos Shardana, ao ponto destes serem o grupo

---

<sup>3</sup> Sabemos por outros tipos de fontes que os Povos do Mar, dentre eles os Shadana/Sherden e os Shekelesh eram comuns entre os mercenários contratados pelos egípcios, estando presentes nas fontes desde a batalha de kadesh em Ramessés II (D'AMATO; SALIMBETI, 2015)

étnico dos Povos do Mar mais representando em relevos egípcios o que nos leva a três hipóteses sobre a questão:

1. São os Shardana/Sherden quem estão representados em Medinet Habu.
2. Os Shardana/Sherden e os Shekelesh na verdade são o mesmo grupo étnico.
3. São grupos étnicos diferentes, mas ambos comumente utilizam do mesmo tipo de adorno – o capacete de chifres – ao ponto de ser sua característica distintiva aos olhos egípcios.

Tratemos primeiramente da segunda opção, ela nos parece incerta, pois nas fontes de Merneptah ambos os povos aparecem citados ao mesmo tempo na lista de mortos e cativos, não há motivos para os egípcios utilizarem de dois nomes para o mesmo povo em uma mesma fonte, lado a lado. Porém ambos os povos aparecem vinculados aos países do mar e a serem circuncidados, trazendo uma aproximação entre eles.

A primeira opção, apesar de ser a trilha que o autor segue, tem um problema que deve ser considerado. Por quê os egípcios assinalariam que eram os Shekelesh que participaram dessas batalhas em vez de dizerem que eram os Shardana/Sherden quando ambos os povos eram bem conhecidos por eles? Não parece haver um motivo plausível para esse “erro”.

Dessa forma, é possível crer que tanto os Shardana/Sherden, quanto os Shekelesh utilizavam este tipo de adorno particular, o que é reforçado pela aparente aproximação entre eles nas fontes de Merneptah, esse seria o terceiro ponto em comum entre essas duas etnias, aproximando-as culturalmente. Tratando do contexto mediterrâneo este tipo de adorno aparece na cultura material de dois pontos menos na mesma época.



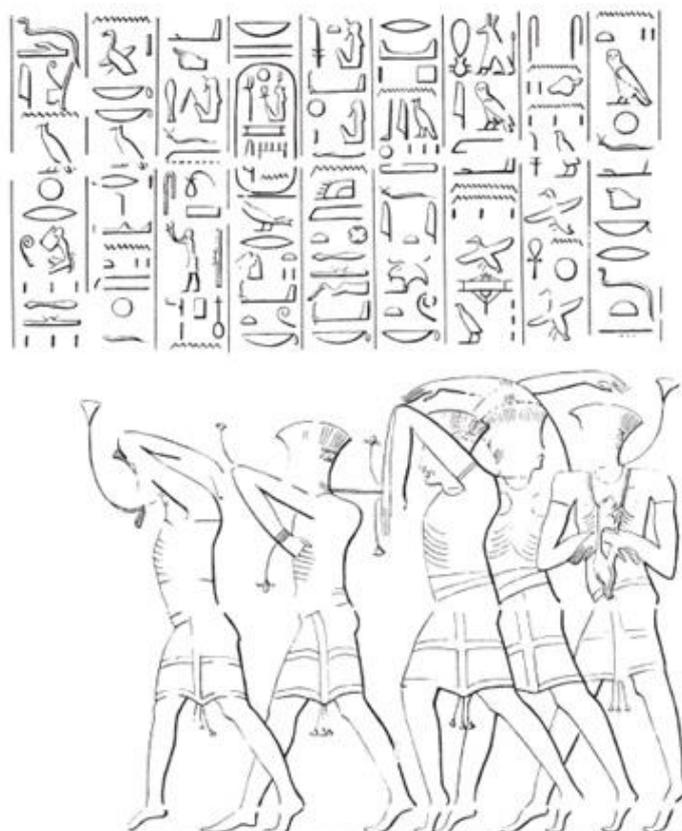
**Figura 3:** Estatuetas de Bronze do século XIII-XII a.C encontradas no sítio de Enkomi, em Chipre. Referência: D'AMATO; SALIMBETI, 2015, n.p.



**Figura 4:** Estatueta de Bronze do século XIII-XII a.C da cultura nuráguica da Sardenha. Referência: Revista Desperta Ferro. Madrid, nº 65, p. 14. mayo/junio 2021.

Estas estatuetas nos mostram que este tipo de adorno era relativamente comum no mediterrâneo, ou os povos que os usavam costumavam viajar bastante por vias marítimas e eram vistos majoritariamente como guerreiros. O ponto de origem desses, possíveis, dois grupos étnicos, no entanto permanece incógnito, seriam eles do mediterrâneo oriental e teriam migrado para o central durante o bronze final ou seria o oposto? Essa é uma questão central quanto aos estudos dos Shardana/Sherden e os Shekelesh (BARGUEÑO, 2013; CLINE, O'CONNOR, 2003; D'AMATO, SALIMBETI, 2015; WOULDHUIZEN, 2006).

Voltando para Roberts (2009), ele continua analisando os adornos presentes em Medinet Habu ao observar o capacete emplumado, presente em ambas as batalhas. Em um primeiro olhar nos parece que são todos iguais e que apenas um povo está representado aqui, no entanto o problema destaca-se ao observarmos três relevos representando cativos das batalhas.



**Figura 5:** Tjeker, sendo levados como cativos. Referência: ROBERTS, 2009, p. 64



**Figura 6:** Peleset, sendo levados como cativos. Referência: ROBERTS, 2009, p. 64.

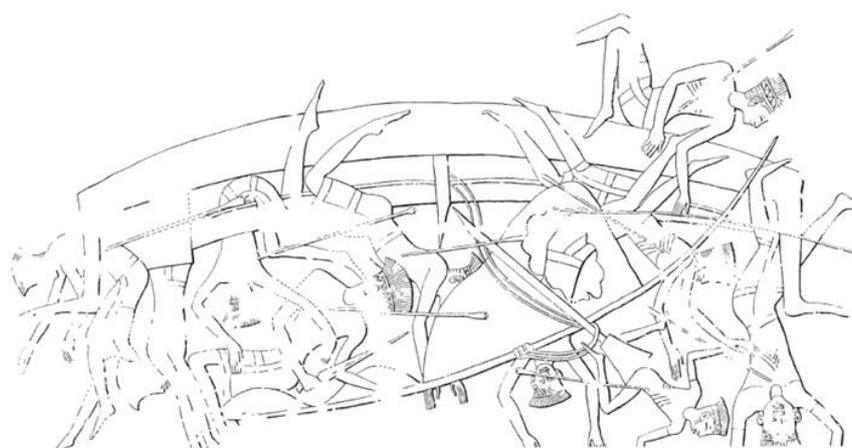


**Figura 7:** Denyen, sendo levados como cativos. Referência: ROBERTS, 2009, p. 64.

Novamente temos mais de um etnônimo vinculado a uma iconografia semelhante. Porém se seguirmos o nosso próprio argumento anterior que não há motivo plausível para os egípcios, em um mesmo monumento, nomearem um mesmo povo de três formas diferentes é necessário que analisemos detidamente os relevos.

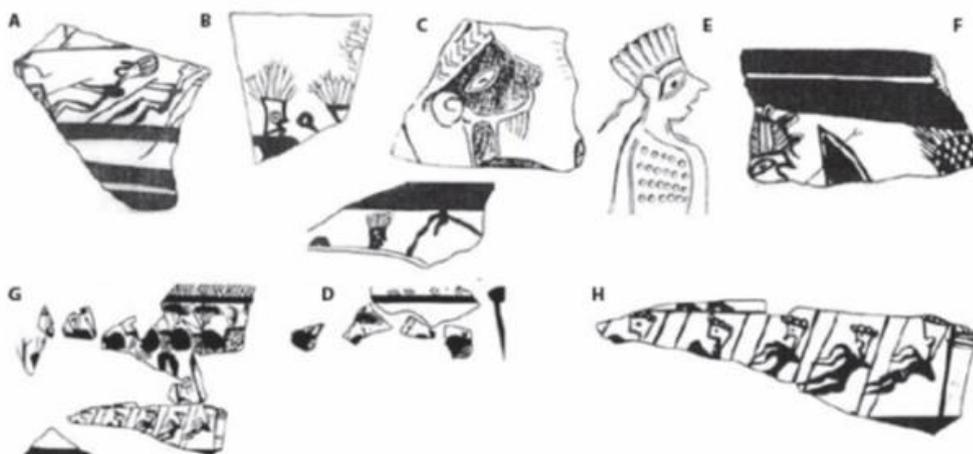
É dessa forma que Roberts aponta para um pequeno detalhe diferente nas três imagens, a tiara do capacete possui detalhes diferentes em cada uma delas. Os Tjeker são representados com círculos, os Peleset com triângulos e os Denyen com listras. Esses detalhes como divisores entre esses três povos são assinalados em outro relevo em Medinet Habu, o da batalha naval.

A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS:  
UM CAMINHO POSSÍVEL



**Figuras 8 e 9:** Navio tripulado apenas por aqueles com estilo triangular. Referência:  
ROBERTS, 2009, p. 66.

Essa separação nítida entre os tripulantes de cada barco destaca que eram grupos que se consideravam, ou eram considerados pelos egípcios, como diferentes entre si, mas por ser um detalhe pequeno demonstra que são três grupos que parecem compartilhar uma cultura muito próxima. O contexto de cultura material mais amplo chama nossa atenção quanto a esse tipo de adorno de capacete “emplumado”.



**Figura 9:** Fragmentos de cerâmica com representações de guerreiros do com possível 'tiara emplumada': (A, B, D e F) de Serayia na ilha de Kos; (C) de Micenas; (E) de Ugarit, Síria; (G & H) de Bademgedigi Tepe, oeste da Anatólia. Referência: D'AMATO, SALIMBETI, 2015, n.p.



**Figura 10:** Cabeça de um guerreiro de Creta, século 13-12 aC. Esta interessante cabeça esculpida em chifre de veado mostra um homem barbudo que parece usar um toucado de “penas”. Referência: D'AMATO, SALIMBETI, 2015, n/p.

Como podemos observar os Tjeker, Peleset e Denyen parecem possuir uma possível origem geográfica mais concisa, pelo menos no que concerne a sua cultura: o mundo egeu. No caso dos Peleset temos uma relativa confiança de seu elo com o mundo micênico, devido a cerâmica encontrada em território Filisteu na região de

Canaã, sendo eles os únicos dos Povos do Mar que possuem um correspondente histórico confiável. Outro ponto importante é o possível vínculo, como local de partida ou passagem, dos Filisteus ser Creta ou Chipre (KNAPP, 2014).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As fontes egípcias, principalmente no caso dos relevos do templo funerário de Medinet Habu, podem nos oferecer um guia para possíveis locais de origem para alguns dos traços culturais neles representados.

Analisamos o estudo de R. Gareth Roberts (2009) sobre adornos de cabeça presentes neles, usando as fontes de Merneptah e objetos de cultura material mais amplos como pontos de apoio e contraponto, chegando assim a culturas que podem nos ajudar a analisar outros pontos presentes nos relevos e que ficaram de fora deste artigo (vestimentas, armamentos, outros tipos de adornos, e até mesmo, o navio com cabeça de pássaro característico dos Povos do Mar).

É possível que ao seguir o indicador de cultura material possamos nos aproximar dos outros indicadores propostos por Hall (1997), como religião em particular, e a língua e parentesco de forma com que possamos nos aproximar de uma possível delimitação geograficamente a locais normalmente vinculados a essas culturas. Dessa forma podemos constatar a utilidade das fontes egípcias para estes estudos, nos levando a questionar o quão rica a pesquisa pode ser tornar ao englobar as outras características citadas acima, assim como outras fontes do mediterrâneo oriental.

# 14

## **AS RELAÇÕES DE TRABALHO EM QUMRAN: REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A ECONOMIA MONÁSTICA ÀS MARGENS DO MAR MORTO**

Prof. Mestrando Victor Lisbôa da Fonseca Santos<sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

Descobertos a partir de 1947, o conjunto de pergaminhos conhecido como Manuscritos do Mar Morto trouxe à luz escritos de uma comunidade religiosa – a Comunidade de Qumran – que viveu no Deserto da Judeia desde o século II a.C. até meados do século I d.C. No entanto, outros textos externos a essa comunidade também puderam dar pistas de sua organização. Autores do século I d.C., como Flávio Josefo, Fílon de Alexandria e Plínio, o Antigo escreveram sobre os essênios, um grupo religioso judaico que tem sido identificado como os habitantes da Comunidade de Qumran. Ademais, próximo ao local em que os Manuscritos do Mar Morto foram encontrados, localiza-se o sítio arqueológico de Khirbet Qumran. Justamente o cruzamento dessas três fontes – os Manuscritos do Mar Morto, os escritores da época imperial e o sítio arqueológico de Khirbet Qumran – que deu origem à hipótese que se tornou a melhor aceita para a identidade e localização dos redatores dos Manuscritos do Mar Morto: a *hipótese essênia*.

Defendida por autores como Frank Moore Cross (1993), essa perspectiva afirma que, em suma, os essênios habitaram Qumran e redigiram os Manuscritos do Mar Morto. Esconderam esses documentos nas cavernas próximas ao assentamento por volta do ano 68 d.C., quando a comunidade foi destruída pelas tropas romanas no contexto da Revolta

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientado pelo Professor Doutor Deivid Valério Gaia (UFRJ). Pesquisa apoiada pela CAPES.

Judaica. De acordo com esses textos, pode-se compreender que essa comunidade era constituída de judeus que se voluntariaram a entrar no grupo por meio de um processo de iniciação que envolvia a incorporação de seus bens à comunidade. Após isso, os iniciados eram divididos de acordo com uma organização social rígida e viviam repartindo tudo em comum: orações, refeições e trabalhos.

Dessa maneira, compreende-se Qumran como uma comunidade religiosa que possuía, também, uma dimensão econômica muito vinculada ao trabalho de seus membros. Nesse sentido, o presente trabalho tem por objetivo refletir sobre os aspectos econômicos e sociais deste grupo que habitou Qumran. Para tanto buscaremos discutir alguns trechos tanto da documentação externa – Plínio, o Antigo; Fílon de Alexandria e Flávio Josefo – quanto de textos sectários dos Manuscritos do Mar Morto – o Documento de Damasco (CD) e a Regra da Comunidade (IQS) – que tratam da questão das relações de trabalho no interior deste grupo essênio. Utilizaremos as traduções para o espanhol da Editora Gredos para os textos de Josefo e Plínio. Os excertos de Fílon de Alexandria seguem a tradução para o inglês da editora Hendrikson e os Manuscritos do Mar Morto seguem a tradução para o inglês de Emanuel Tov e Donald Perry. Todas as citações serão feitas em português por meio de tradução livre a fim de expô-los com mais clareza a todos os leitores.

Começamos, então, por Plínio, o Antigo, autor que escreveu mais sucintamente sobre os essênios. No capítulo 73 do livro V de sua obra intitulada *História Natural*, o autor afirma que os essênios eram: “um povo único e admirável no mundo inteiro sobre os demais, vivem sem nenhuma mulher, renunciando a toda relação amorosa, sem dinheiro, em companhia das palmeiras” (PLÍNIO, *História Natural*, V, 73). Por esta descrição de Plínio, autor da elite romana do século I d.C., fica clara a distinção dos essênios em relação aos demais habitantes, ao menos da Judeia, haja vista a sua abstinência sexual e a privação de dinheiro. Ao que tudo indica, Plínio considerava estas características como algo louvável, tal como o fez Fílon de Alexandria, escritor judeu-helênico da África do Norte, em sua obra *Todo Homem Bom é Livre*, em que exalta o grupo essênio para seu interlocutor não-judeu, conforme lemos: “não há um só escravo entre eles, mas todos livres, ajudando uns aos outros com um intercâmbio recíproco de bons ofícios” (FILON, *Todo Homem Bom é Livre*, XII, 79). Novamente, o tom de admiração é evocado, principalmente no destaque para o tipo de relação que os essênios

tenham entre si, isto é, a ausência de escravidão entre o grupo, o que endossa a sua tese de que todo homem deve ser livre, já explícita no título de sua obra.

Nesse sentido, a grandeza dos essênios estava atrelada a essa relação de troca recíproca de bons ofícios, ou seja, o intercâmbio entre o produto material de um trabalho ou a prestação de algum serviço. Sendo assim, pode-se interrogar se, tal como enunciado por Plínio, essas trocas se davam sem o emprego da moeda como meio, residindo apenas em deveres mútuos. Fílon continua registrando que os essênios acreditavam que a corrupção do relacionamento entre os homens era o resultado da cobiça, ou seja, de desejar “superar os outros em boa fortuna” (FILON, *Todo Homem Bom é Livre*, XII, 79). Por acreditar nisso, o grupo tenta estabelecer as suas relações interpessoais de um ponto de vista comunitário. Nas palavras de Fílon: “as suas despesas são todas em comum; suas roupas pertencem a todos em comum; sua comida é em comum.” (FILON, *Todo Homem Bom é Livre*, XII, 79).

Dessa maneira, de acordo com o registro de Fílon, a ausência de busca por acumulação de riquezas individuais era uma premissa que pautava o relacionamento entre os essênios. Por conseguinte, o trabalho realizado no âmbito da comunidade gerava riquezas para o grupo, pois, caso contrário, o senso comunitário no qual os essênios apoiavam o seu *modus vivendi* seria abalado.

Outro autor que ressalta essa relação benevolente entre os essênios é Flávio Josefo, judeu que escreve no contexto da revolta judaica do século I d.C. No livro II da obra *Guerras dos Judeus*, Josefo diz que os essênios

estão unidos entre eles por um afeto maior que o dos demais [...] desprezam a riqueza e entre eles existe uma admirável comunidade de bens. Não se pode encontrar ninguém que seja mais rico que os outros, pois possuem uma lei segundo a qual os que entram na seita entregam suas posses à ordem, de modo que não existe em nenhum deles nem a humilhação da pobreza nem a vaidade da riqueza, se não que o patrimônio de cada um forma parte de uma comunidade de bens, como se todos fossem irmãos. (FLAVIO JOSEFO, G.J., II, 119-123)

Essa descrição concorda bastante com as de Plínio e Fílon. Todavia, contém um acréscimo: a inserção da desapropriação de bens em prol da “seita”, que passariam a pertencer à “ordem”. Nesse sentido, haveria uma centralização dessa administração de bens, que passariam a pertencer a todos, mas seriam geridos por algum tipo de instância

superior que, por um lado, pertencia a todos coletivamente e, por outro lado, a ninguém individualmente. Esta percepção abrangia a forma como os membros desse grupo trabalhavam.

Em uma descrição mais detalhada da rotina dos essênios, Josefo escreveu que “estes acordavam cedo, antes do sol nascer, e eram enviados a trabalhar de acordo com os ofícios que dominavam até às 11 horas da manhã” (FLAVIO JOSEFO, G.J., II, 129). Portanto, a vida e, por conseguinte, o trabalho estavam à serviço do coletivo e não do indivíduo. Logo, para os autores clássicos, os essênios são um grupo admirável pela sua fraternidade e marcados por um tipo de relação de trabalho que não tinha como premissa a superioridade e a dominação de uns em relação a outros. Seriam então, trabalhadores livres organizados coletivamente em torno da busca do bem-estar do grupo acima dos interesses individuais? Josefo registra acerca de um grau de controle existente no grupo dos essênios: “em troca, não é possível dar nada a seus familiares sem a autorização de seus superiores” (FLAVIO JOSEFO, G.J., II, 134). Por outro lado, o autor também salienta acerca da divisão hierárquica interna: “os mais novos (ou seja, os recém-chegados) são considerados de uma categoria inferior aos veteranos” (FLAVIO JOSEFO, G.J., II, 150).

Logo, a reciprocidade e a comunidade, no sentido de tudo ser em comum, tinham limitações e não eram extensivas para aqueles que não integravam o grupo dos essênios. Ademais, no tocante à organização interna do grupo, há algum tipo de hierarquização. Nesse sentido é que, para além dos registros externos à comunidade, faz-se necessário compreender os essênios pelos seus próprios escritos, uma vez que esse tipo de documentação possibilita investigar de uma forma mais completa – e comparativa – aquilo que os observadores externos não tiveram profundo acesso, a saber, a organização comunal em seus meandros específicos.

Para tanto, dois textos dos Manuscritos do Mar Morto se revelam mais adequados: o Documento de Damasco (CD) e a Regra da Comunidade (1QS). De acordo com Géza Vermes (1997, p. 121, 145), ambos os textos datam ao redor de 100 a.C. e tratam, dentre outros temas, da organização interna do grupo. Doravante, destacaremos alguns breves excertos desses documentos.

No *Documento de Damasco*, lê-se:

“e que nenhum dos que tiverem entrado na aliança de Deus nem leve nem dê nada aos filhos da fossa [...]. E que ninguém faça um contrato de compra ou de venda sem informar o Inspetor no acampamento e fazer um contrato” (CD, XIII, 14-16).

Por meio desse fragmento, percebe-se que aqueles que entravam na comunidade não poderiam manter, com os de fora, o mesmo tipo de relação econômica que possuíam com os membros da comunidade, tal como já poderia ser percebido por meio do relato de Flávio Josefo. Os essênios não podem dar gratuitamente nada aos de fora, apenas comprar e vender mediante contrato estabelecido e submetido à autoridade da comunidade, identificada como o Inspetor. Ou seja, as suas possíveis relações comerciais com os de fora não são absolutamente vedadas, mas também não são livres como aparenta ser com os “de dentro”, pois são sempre supervisionadas. *A Regra da Comunidade*, por sua vez, registra que “Ninguém da Comunidade deve se unir com alguém fora da comunidade em trabalho ou posses.” (1QS, V, 14-15). Logo, *A Regra* explicita que união semelhante a que ocorre entre os membros do grupo não poderia ocorrer com as pessoas de fora. Se unir em trabalho e em bens é um nível de interação maior do que uma simples troca ou qualquer tipo de relação econômica, o que leva a crer que a relação de trabalho do grupo tinha um significado econômico maior do que outras atividades, que não são vetadas aos estranhos à comunidade.

Por essa outra perspectiva de valor, não se deveria ter o mesmo grau de comprometimento e união para com os outros, pois aos que entram na comunidade, deve-se juntar “como um em relação à lei e à riqueza” (1QS, V, 2). O Documento de Damasco ainda nos informa que os membros do grupo deveriam contribuir com uma certa quantia para a comunidade: dois dias de trabalho de cada mês pelo menos, a fim de que o Inspetor e os juízes da comunidade suprissem as necessidades dos membros que precisassem (CD, XIV, 12-18). Portanto, essa gerência de seu trabalho e de suas posses era limitado à administração ou consentimento dos líderes do grupo. Logo, há uma aparente centralidade que essas questões de cunho econômico, em especial os bens e o trabalho, tinham para a comunidade. Por que haveria de ter uma centralização na administração de bens e controle de trocas comerciais? Por que vetar a união em trabalhos e bens com homens de fora da comunidade enquanto compras e vendas mediante contrato eram permitidas? Que tipo de relação de trabalho os essênios que integravam Qumran eram submetidos, uma vez que trabalhavam relativamente livres, mas com uma submissão a essa instituição que

administra e absorve os ganhos em prol de uma coletividade? Assim, dada as características apresentadas pelos textos de Qumran sobre o seu grupo redator, acreditamos ser salutar pensar a experiência de Qumran em termos de trabalho monástico, conforme pensado em relação aos mosteiros cristãos, surgidos no Egito do século IV d.C. conforme a experiência de Santo Antão. Apesar do distanciamento temporal, sugerimos a aplicação dos conceitos haja vista a similaridade das experiências, muito embora a palavra “mosteiro” ou “monasticismo” não estivessem já sendo empregadas para designar esse tipo de vida, que há paralelos também em outras religiões tão ou mais antigas quanto o cristianismo. Nesse sentido, compreendemos que o anacronismo, essa sobreposição de tempos na História, é uma sombra que permeia toda e qualquer pesquisa histórica, uma vez que, o ato de voltar-se para uma determinada sociedade no tempo é sempre realizado a partir de concepções da língua, tempo e época do observador. Assim, há, em todo conceito que mobilizamos, essa relação anacrônica. Portanto, atrela-se à perspectiva de Nicole Loraux (1992), ao buscar-se a prática controlada do anacronismo.

De acordo com Benoît-Joseph Pons (2018), uma economia monástica é entendida como uma economia alternativa (no sentido de ser *outra*), pois é baseada em premissas diferentes das que regem a economia fora do mosteiro. O mosteiro vive do trabalho de seus membros na forma de produção de bens e serviços vendidos ao exterior e o investimento de suas doações. Caracteriza-se, também, pela desapropriação de bens, pois, ao se juntar ao mosteiro, os monges doam suas posses à instituição monástica, processo que também ocorre na admissão de membros da Comunidade de Qumran. Essa desapropriação de bens torna o Abade, no mosteiro cristão, o responsável pela sua administração a fim de que os necessitados sejam assistidos pelo grupo como um todo, uma função semelhante à atribuída ao *Inspetor* de Qumran. O trabalho dentro da lógica monástica, portanto, não procura a maior acumulação de bens individuais possíveis, mas a divisão do trabalho de acordo com as habilidades de seus membros com vistas a garantir tanto a assistência aos necessitados do grupo quanto a consolidação da comunidade como uma instituição economicamente distinta das demais ao seu redor. Nesse sentido, esse tipo de economia está baseado no fruto do trabalho de seus membros, organizados hierarquicamente a fim de melhor operar a lógica comunitária, uma vez que a organização disciplinar dos horários e funções otimiza essas atividades. Assim, desapropriando-se de

seus bens, os homens livres se juntam à uma comunidade, submetendo os seus ofícios à administração do grupo e em prol do grupo.

Portanto, há espaço para compreender que o senhor do iniciado passa a ser a comunidade, personificada em seus líderes. No entanto, há ainda muito mais dúvidas do que respostas: Por que esses indivíduos se submetiam a esse tipo de relação de trabalho? Como a localização dessa comunidade no deserto interfere nos tipos de relações estabelecidas, uma vez que o clima é hostil? Que tipos de relações esse grupo essencialmente estabelecia com o seu contexto mais imediato, a região da Judeia e o seu contexto mais amplo, como o mundo mediterrânico? Qual a relação de Qumran com o mais importante centro judeu: Jerusalém? Quão peculiar a comunidade de Qumran é em relação a outros tipos de comunidades religiosas do mundo clássico? Quais eram os trabalhos realizados em Qumran? A administração de bens buscava, de alguma forma, multiplicá-los ou negociá-los? O desafio é, acima de tudo, pensar Qumran para além de seus muros, de uma forma mais complexa, o que exige maior agregação de fontes: literárias e da cultura material.

## **HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS: QUANDO O *RITO DE PERTENCIMENTO* NÃO É SUFICIENTE PARA GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS**

Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima<sup>1</sup>

A cultura pode até estabelecer condições para o processo histórico, mas é dissolvida e reformulada na prática material, de modo que a história se torna a realização, na forma de sociedade, dos recursos efetivos que as pessoas colocam em jogo.

*Marshall Sahlins*

Flávio Josefo, um dos mais proeminentes historiadores judeus do período do Segundo Templo, oferece algumas reflexões sobre a identidade judaica em suas obras. Sua visão sobre o que significava ser judeu transcende meros aspectos étnicos ou religiosos, refletindo uma compreensão mais abrangente que incorpora elementos culturais e históricos. A distinção entre judeus e *semijudeus* na antiguidade judaica é um tema que revela esforços profundos para preservar a identidade cultural e religiosa do povo judeu em meio a um contexto de mudanças e influências estrangeiras. A figura de Herodes Magno, em particular, é emblemática das tensões e ambivalências que cercavam questões de identidade e pertencimento. Este artigo pretende explorar essas dinâmicas, com ênfase

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Junio Cesar é autor do livro *Flávio Josefo: o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d.C.*, pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ desde 2008, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq Discurso, Narrativa e Representação. Possui doutorado (2021) e mestrado (2013) pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com área de concentração em História Política e linha de pesquisa Política e Cultura. Sua tese de doutorado versou sobre o tema *Cesareia Marítima: uma análise sociocultural do plano urbanístico de Herodes Magno no século I d.C.* Nela ele desenvolveu os conceitos de Identidade Interseccional, Ponto de Referência Mnemônica, Discurso Urbano Materializado e Etnocidade. Durante o mestrado, foi pioneiro na aplicação do conceito de circularidade cultural de Carlo Ginzburg às obras do historiador judeu Flávio Josefo. Ele integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média e, ainda, Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

nas representações de Flávio Josefo, e como estas refletem a complexidade da identidade judaica na época.

A trajetória de vida do rei Herodes foi narrada pelo historiador judeu Flávio Josefo em duas de suas obras: “Guerra dos Judeus” (Livro I) e “Antiguidades Judaicas” (Livros XIV-XVII). Ambos os discursos foram produzidos no século I d.C. e se trata de relatos retrospectivos que, além do mesmo *sujeito locutor*, possuem *interlocutores*, *condições de produção*, *memória discursiva*, *intertextualidade*, *temas*, *elementos desencadeadores* e *objetividade* similares que não podem ofuscar as especificidades de cada um deles. A ressignificação josefiana do “Herodes de Nicolau de Damasco” foi parte fulcral da nossa pesquisa de doutoramento no PPGH-UERJ que, por sua vez, tratou do tema “Cesareia Marítima: uma análise sociocultural do plano urbanístico de Herodes Magno no século I a.C.”. Nela, apresentamos as múltiplas ressignificações discursivas do rei Herodes, principalmente nas obras de Flávio Josefo.

Analisando a obra “Antiguidades Judaicas”, percebemos que, dentre tantas ambiguidades construídas pelo historiador judeu em relação ao rei dos *judeanos*, está a polêmica em torno do seu pertencimento étnico. Embora o Livro XIII afirme que os idumeus, após passarem pelo rito da circuncisão (*Brit Milá*), seriam considerados perpetuamente como parte do povo *judeu* (FLÁVIO JOSEFO, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro XIII.17, 537-538), no livro seguinte, Josefo declara que Herodes nunca foi *judeu* de fato, mas, sim, um “semijudeu”; como se a circuncisão, enquanto *rito de pertencimento*, não fosse capaz de gerar inclusão étnica, minimizando os conflitos socioculturais.

[...] Antígono respondeu, dirigindo-se a Silom e aos romanos, que era coisa indigna da justiça, de que o povo romano fazia profissão, colocar no trono um simples particular, ainda mais um idumeu, isto é, um semijudeu, contra as leis da nação, que só concedia aquela honra a quem o nascimento tornava digno dela, e que, se estavam descontentes por ele haver recebido a coroa das mãos dos partos, restavam ainda outros, de família real, que não haviam ofendido os romanos e aos quais podiam oferecê-la, e também sacerdotes, aos quais não era justo privar de uma honra à qual tinham o direito de aspira” (FLÁVIO JOSEFO, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro XIV/XXVII/615).

HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS: QUANDO O *RITO DE PERTENCIMENTO* NÃO É SUFICIENTE PARA GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS

De acordo com a *cosmogonia*<sup>2</sup> judaica registrada no livro de Gênesis, a circuncisão (Brit Milá) se trata do rito que marca o pertencimento de um menino recém-nascido ao povo judeu. Segundo os judeus, esse rito foi estabelecido por sua divindade que espontaneamente decidiu fazer uma aliança com o patriarca Abraão e todos os seus descendentes (BLECH, 2004, pp. 210-211). Daí a expressão “*Brit*” que significa “aliança”, “pacto” e “*Milá*” que, por sua vez se refere ao mandamento (*mitsvá*) que serviria posteriormente como sinal de comprometimento pessoal de todo aquele que fizesse parte do povo judeu.

Disse mais Deus a Abraão: Quanto a ti, guardarás a minha aliança, tu e a tua semente depois de ti, nas suas gerações. Esta é a aliança que guardareis entre mim e vós e a tua semente depois de ti: todo o macho dentre vós será circuncidado. Circuncidareis a carne do vosso prepúcio; e isto será por sinal duma aliança entre mim e vós. O que tem oito dias será circuncidado entre vós, todo o macho nas vossas gerações, o escravo nascido em casa e o comprado por dinheiro a qualquer estrangeiro que não é da tua linhagem. Tem de ser circuncidado o escravo nascido em tua casa e o comprado por teu dinheiro; a minha aliança estará na vossa carne por uma aliança eterna. O incircunciso que não for circuncidado na carne do seu prepúcio, essa alma será cortada do seu povo; quebrou a minha aliança (LIVRO DE GÊNESIS, CAPÍTULO XVII.9-14).

Enquanto rito socio-biológico, a circuncisão se tratava da remoção do prepúcio e, por isso, foi descrita também como um “sinal na carne”. Através dela, o corpo do menino judeu se tornava diferente dos outros, contribuindo assim para a compreensão do seu *sentido social*<sup>3</sup>, eliminação das diferenças e inserção definitiva dele na coletividade.

[...] Todo indivíduo está em relação com diversas coletividades, por referência às quais se define a sua identidade de classe no sentido lógico do termo - pertencer a uma fratria, a um segmento de linhagem, a uma faixa etária, a um clã, a uma aldeia, a uma nação etc. Mas todo indivíduo singular se define também por suas relações simbólicas e instituídas (“normais”) com um certo número de outros indivíduos quer estes pertençam às mesmas coletividades que ele ou não. Ele tem alteridade, a relação, o sentido no interior de uma mesma linha, de uma mesma linhagem, de uma mesma faixa etária, de uma mesma nação... Pode haver a alteridade, a relação, o sentido entre indivíduos que pertencem a coletividades diferentes até o momento no qual o afastamento

---

<sup>2</sup> Marc Augé conceitua “cosmologia” como o conjunto de crenças e de conhecimentos, como um saber compósito, que abrange o universo natural e humano. A cosmologia ordena e põe em relação o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu. A cosmogonia, por sua vez, expõe sob a forma de mitos, as origens do cosmos e o processo de constituição da sociedade. A cosmologia e a cosmogonia estão diretamente relacionadas à organização espaço, relações de poder, divisões sociais e reorganização do mundo entre os indivíduos das sociedades antigas (AUGÉ, 1978, pp. 27-33).

<sup>3</sup> Marc Augé conceitua sentido social como o conjunto das relações simbolizadas, instituídas e vividas entre uns e outros no seio de uma coletividade que esse conjunto permite identificar como tal (AUGÉ, 1999, pp. 43-44).

HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS: QUANDO O *RITO DE PERTENCIMENTO* NÃO É SUFICIENTE PARA GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS

entre essas coletividades ou esses universos de referência torna-se tão grande que as diferenças individuais se dissipam e não são mais ou só dificilmente simbolizadas (AUGÉ, 1999, pp. 44-45).

Nesse sentido, Blech afirma que a conexão simbólica estabelecida pela circuncisão jamais poderá ser removida, pois, “é feita uma declaração de judaísmo sobre o órgão através do qual serão criadas gerações futuras” (BLECH, 2004, p. 211), cumprindo assim a primeira *mitsvá* divina, conforme relata a *cosmogonia* judaica: a procriação (BLECH, 2004, pp. 208-209). Assim, na perspectiva judaica, a circuncisão estaria também diretamente relacionada ao princípio sociocultural de que o homem possui a responsabilidade de cooperar com a divindade no processo criacionista<sup>4</sup> através da geração de novos seres humanos.

A circuncisão era realizada no oitavo dia após o nascimento do menino, por uma pessoa devidamente autorizada<sup>5</sup>, diante de toda a comunidade. Esse é o momento também no qual o menino recém-nascido recebe o seu nome<sup>6</sup>, indicando simbolicamente o seu caráter, bem como, as suas relações de parentesco.

Segundo o livro do Êxodo, os judeus utilizavam facas de pedra para realizar a circuncisão, o que em certo sentido aponta para a antiguidade desse *rito de pertencimento*.

Estando Moisés de caminho, numa estalagem, encontrou-o Jeová e procurou matá-lo. Então, Zípora tomou uma pedra, circuncidou o prepúcio de seu filho e o lançou aos pés de Moisés, dizendo: Sem dúvida, tu és para mim esposo sanguinário. Assim, Jeová o deixou. Ela disse: Esposo sanguinário és tu, por causa da circuncisão (LIVRO DO ÊXODO, CAPÍTULO IV.24-26).

Posteriormente, o livro de Josué também apresentou indícios de que a circuncisão se trata de uma prática muito antiga (anterior a ocupação de Canaã) que servia também como *rito de pertencimento* ao povo judeu.

Nesse tempo, disse Jeová a Josué: Faze-te canivetes de pedra e circuncida segunda vez aos filhos de Israel. Fez Josué para si canivetes de pedra e circuncidou aos filhos de Israel no outeiro dos Prepúcios. 4Esta é a razão por que Josué administrou a circuncisão: todo o povo que saiu do Egito, os homens,

---

<sup>4</sup> Segundo a cosmologia e a cosmogonia judaica, o universo e o seres humanos foram criados por Deus. Essa perspectiva pode ser observada no livro de Gênesis, o qual relata as origens do povo judeu.

<sup>5</sup> No judaísmo contemporâneo, o homem que realiza a circuncisão é chamado de mohêl, um especialista nesse procedimento.

<sup>6</sup> A prática de adiar a atribuição do nome até o Brit Milá não é atestada antes do século I d.C.

HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS: QUANDO O *RITO DE PERTENCIMENTO* NÃO É SUFICIENTE PARA GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS

todos os homens de guerra, morreram no deserto pelo caminho. Porque todos os que saíram estavam circuncidados, porém todos os que nasceram no deserto pelo caminho, quando saíram do Egito, não haviam sido circuncidados. Pois quarenta anos andaram os filhos de Israel pelo deserto, até se acabar toda a nação, a saber, todos os homens de guerra que saíram do Egito, e isso porque não obedeceram à voz de Jeová; a eles jurou Jeová que não os deixaria ver a terra que prometeu, com juramento, a seus pais que nos daria, uma terra que mana leite e mel. A seus filhos, que suscitou em lugar deles, a estes circuncidou Josué; pois estavam incircuncidados, por não o terem sido pelo caminho. Depois que a circuncisão havia sido administrada a toda a nação, ficaram nos seus lugares no arraial, até que sararam. Disse Jeová a Josué: Hoje tirei de sobre vós o opróbrio do Egito. Pelo que ficou aquele lugar sendo chamado Gilgal até o dia de hoje (LIVRO DE JOSUÉ, CAPÍTULO V. 2-9).

Não somente os filhos dos judeus deveriam passar pelo rito da circuncisão, mas, também, os escravos e os estrangeiros que fossem parte da população judaica ou se domiciliassem na terra de Israel, principalmente se quisessem participar do *seder pessach*.

Quando um estrangeiro peregrinar entre vós e quiser guardar a Páscoa a Jeová, circuncidem-se todos os seus machos; então, se chegará e a observará. Será como o natural da terra, porém nenhum incircunciso comerá dela. Haverá uma mesma lei para o natural e o estrangeiro que peregrina entre vós (LIVRO DO ÊXODO, CAPÍTULO XII.48-49).

Certamente, a prática da circuncisão não era uma singularidade cultural dos judeus. Outros povos da Antiguidade também faziam uso desse rito, embora o significado para eles não fosse o mesmo que para os judeus, pelo menos esse é o relato de Heródoto e Aristófanes (VAUX, 2004, pp. 70-72)<sup>7</sup>.

[...] Os colquidianos, os egípcios e os etíopes foram os primeiros adotar a circuncisão. Os fenícios e os sírios da Palestina declaram ter aprendido a circuncisão com os egípcios; mas os sírios que habitam às margens do Termodonte e do Partério, e os macrões, seus vizinhos, confessam que adquiriram esse costume há pouco tempo, com os colquidianos. São esses, pois, os únicos povos que praticam a circuncisão, e parece que nisso não fazem mais nada do que imitar os egípcios. Como a circuncisão entre os egípcios e os etíopes parece remontar à mais alta antiguidade, não saberei dizer qual das duas nações a imitou da outra. Quanto aos outros povos, tiraram eles dos egípcios o costume, em consequência das relações comerciais que com estes mantinham [...] (HERÓDOTO, HISTÓRIAS, LIVRO II, Capítulo 104).

Existem alguns casos nos textos bíblicos de circuncisão compulsória imposta pelos judeus (LIVRO DE GÊNESIS, CAPÍTULO XXXIV.13-17). O caso dos idumeus

---

<sup>7</sup> Geralmente, os cananeus não são chamados de incircuncisos nos textos judaicos antigos, como eram, por exemplo, os filisteus; o que pode ser uma indicação da prática da circuncisão entre eles.

na obra “Antiguidades Judaicas” se trata de um desses exemplos. Esse seria um episódio de conversão ao judaísmo, circunstância que a LXX denominou de proselitismo, ou seja, prosélito seria o não-judeu que, ao passar pelo rito da circuncisão, recebia o “sinal na carne”, a declaração de judaísmo em seu próprio corpo, conforme postula Blech. No entanto, parece-nos que a circuncisão não foi capaz de alterar a condição étnica de Herodes. Apesar de atender essa prerrogativa, Herodes Magno sempre foi tratado como uma espécie de “semijudeu”: alguém que, na lógica discursiva do historiador Flávio Josefo, quer por ignorância cultural ou ruptura étnica, permaneceria a margem da história e cultura judaica. Parece-nos que, no caso do rei dos *judeanos*, o *rito de pertencimento* não foi capaz de gerar inclusão étnica. Assim sendo, somos levados aos seguintes questionamentos:

- O que de fato significaria ser *judeu* na perspectiva de Flávio Josefo?
- Se Herodes descendia de uma família que passou por uma circuncisão coletiva, ou seja, pelo *rito de pertencimento* e sinal de inclusão étnica no interior da comunidade judaica, por que Josefo o trataria como um *semijudeu*?
- Na ótica judaica, Herodes se tratava apenas um *prosélito* que, devido a sua *ambiguidade* étnica e cultural, não podia ser considerado como “verdadeiro judeu” pela comunidade, permanecendo assim no campo da *alteridade*?
- Essa provável distinção entre *judeus* e *semijudeus* estaria diretamente relacionada ao fato de que os ancestrais de Herodes não passaram pelo rito da circuncisão quando nasceram, como era o costume dos *judeus*?
- A rejeição da relação de pertencimento de Herodes ao povo judeu seria um indício de que, ainda hoje, há uma marcação da diferença entre *judeus* e *prosélitos* no interior das comunidades judaicas, contrariando assim os preceitos da Torá e gerando uma hierarquização sociocultural fundamentada na tensão identidade/alteridade, nós/outros?
- Quando o *rito de pertencimento*, a circuncisão, não é suficiente para gerar inclusão étnica e minimizar conflitos sociais?

Segundo Daniel Shwartz, a expressão “judeus” é complexa e ambígua. Geralmente, define tanto aqueles que nasceram com ascendência judaica, possuindo relações preestabelecidas – os judeus de nascimento – quanto aqueles que são adeptos de alguma forma de judaísmo. O problema reside no fato de que nem todos os judeus de nascimento são praticantes de alguma vertente do judaísmo, assim como nem todos os

adeptos do judaísmo são judeus de nascimento. No entanto, em ambos os casos, pode-se usar o termo “judeu” para se referir a esses indivíduos. Shwartz propõe que, em caso de referência geográfica ou regional, se utilize o termo “judeanos”. A proposta é interessante porque permite repensar diversas referências feitas ao povo judeu pelos escritores da Antiguidade, livres das associações contemporâneas. No mundo atual, não há mais judeanos; encontramos israelenses, palestinos, mas ninguém se denomina *judeano*, o que favorece a utilização desse conceito (LIMA, 2013, p. 76-78).

Shaye J.D. Cohen, em "The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties" (1999), discute a fluidez da noção de *judeidade* na Antiguidade, sugerindo que a identificação como judeu envolvia mais do que a mera observância de rituais religiosos. A identidade judaica, segundo Cohen, era uma construção complexa que incluía aspectos étnicos, culturais e religiosos. A distinção entre judeus e *semijudeus*, na ótica judaica, pode ser entendida como uma tentativa de preservar a identidade cultural e religiosa do povo judeu em um contexto de mudança e influência estrangeira.

A rejeição da relação de pertencimento de Herodes ao povo judeu reflete não apenas a ambiguidade étnica de sua linhagem, mas também suas políticas e ações percebidas como contrárias aos interesses judaicos. Autores como Louis H. Feldman, em "Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study" (1984), examinam como Josefo retrata figuras como Herodes, destacando as complexidades políticas e étnicas da época.

No Talmude, o rei dos judeanos foi apresentado como um escravo da Casa dos Asmoneus que se apaixonou pela princesa Mariana ainda menina. Por uma espécie de influência “demoníaca”, Herodes acreditou que era o momento oportuno para se rebelar contra seus senhores, matando todos os membros da Dinastia Asmoneia, exceto Mariana, com quem pretendia se casar para legitimar seu novo *status* sociopolítico. No entanto, ela teria subido ao telhado, anunciado a todos que Herodes era apenas um escravo rebelde e assassino que queria legitimar sua ascensão ao poder através de um casamento, e, em seguida, cometido suicídio.

Herodes seria alguém que não pertencia à linhagem da aliança. De acordo com as *formações imaginárias* das narrativas das origens do povo judeu, o Deus de Israel participava da vida pública e, quando isso acontecia, utilizava uma fórmula discursiva para ratificar o vínculo histórico e sociocultural entre o indivíduo e o povo, através da

história dos patriarcas. Ele se identificava como o “Deus dos seus antepassados” ou o “Deus de Abraão, Isaque e Jacó”. Segundo a *cosmogonia* judaica, Rebeca, esposa de Isaque, teve dois filhos: Esaú, o primogênito, e Jacó, que posteriormente ficaria conhecido como Israel.

Ambos cresceram juntos em Canaã, mas a instabilidade familiar e a disputa pela primogenitura os levaram a se afastarem e trilharem caminhos diferentes. A narrativa das origens do povo de Israel diz que a disputa entre os irmãos já acontecia quando ainda estavam no ventre materno. Os meninos seriam o resultado de uma intervenção divina no mundo natural. A dificuldade para lidar com a gravidez fez com que Rebeca consultasse o Deus de Israel e recebesse o seguinte oráculo: “Há duas nações em teu seio, dois povos saídos de ti, se separarão, um povo dominará o outro, o mais velho servirá ao mais novo” (Gênesis 25:23).

No tempo oportuno, Jacó teve doze filhos, que deram origem às doze tribos de Israel. Essas tribos conquistaram o território que, no tempo de Herodes, era ocupado pelos *judeanos*. Durante um período, foram governadas por juízes; posteriormente, mudaram o sistema político para uma monarquia e, após a morte de Salomão, se dividiram entre os Reinos do Norte, com sede em Samaria, e do Sul, com sede em Jerusalém. Essa linhagem ocupa o lugar central na história das origens do povo judeu. Esaú, por outro lado, migrou para o Sul com sua família e se estabeleceu em uma região que ficou conhecida como Edom. Conforme indicam o "Livro de Gênesis" e a obra "Antiguidades Judaicas", Edom foi o nome atribuído a Esaú após a venda da primogenitura (FLÁVIO JOSEFO, ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro II/I/61).

Em grego clássico, a palavra Edom seria traduzida como Ἰδουμαία e, em latim, como Idumea. Esse foi o local onde Herodes Magno nasceu e cresceu cerca de 2.000 anos depois. Apesar da região em questão ter um equivalente geográfico enquanto *lugar antropológico*, na narrativa das origens do povo judeu, a terra de Edom ocupa também um *lugar discursivo*. Estamos nos referindo a uma região que, semelhantemente à Judeia, também foi objeto de domínio político de diversos impérios do mundo antigo, resultando em relações socioculturais recíprocas e desenvolvimento citadino através do processo de helenização. A história entre judeus e idumeus está repleta de encontros e enfrentamentos. A Idumeia foi conquistada pelos Asmoneus e integrada à Judeia no século II a.C. Os idumeus foram autorizados a ficar em sua terra desde que se circuncidassem e se

submetessem às práticas religiosas e às leis dos judeus (FLÁVIO JOSEFO, *ANTIGUIDADES JUDAICAS*, Livro XIII/VII/538).

No que concerne ao reinado de Herodes, isso significava duas coisas: a) apesar de ser um *prosélito*, Herodes era um estrangeiro, circunstância proibida de acordo com as leis judaicas (Deuteronômio 17:14-15); b) sendo um idumeu, ou descendente de Esaú, ser governado por alguém que, segundo o oráculo da narrativa das origens do povo judeu, deveria ser dominado, constituía uma inversão sociocultural, uma confusão na conjugação de identidade e alteridade. Logo, não havia nenhuma condição para que o poder de Herodes fosse legitimado pelos judeus.

Essa distinção entre judeus e prosélitos, e a hierarquização resultante, ecoa em debates contemporâneos dentro das comunidades judaicas sobre inclusão e exclusão. O trabalho de Jonathan D. Sarna, em "*American Judaism: A History*" (2004), analisa como as comunidades judaicas modernas lidam com questões de identidade e pertencimento, destacando os desafios de reconciliar tradição e mudança em um mundo diversificado.

Quando o rito de pertencimento, como a circuncisão, não é suficiente para garantir a inclusão étnica e minimizar conflitos sociais, isso destaca a natureza complexa e dinâmica da identidade judaica ao longo da história. Autores como Daniel Boyarin, em "*Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*" (2006), exploram como as fronteiras étnicas e religiosas são construídas e contestadas dentro do judaísmo e do cristianismo antigos, oferecendo ideias sobre as tensões entre identidade e alteridade.

Na perspectiva de Flávio Josefo, ser judeu significava pertencer a uma linhagem étnica e religiosa com uma história distinta e uma identidade cultural única. Josefo, em obras como "*Antiguidades Judaicas*", retrata os judeus como um povo com uma herança ancestral sagrada, fundamentada em leis e tradições que moldavam sua identidade coletiva. Para ele, ser judeu não era apenas uma questão de descendência étnica, mas também de adesão às práticas religiosas e à identidade cultural compartilhada. Ele enfatiza a importância da observância da Lei Judaica e da preservação das tradições ancestrais como elementos essenciais da identidade judaica.

Em relação à visão de Josefo sobre Herodes, encontramos uma complexidade intrigante. Embora Herodes tenha sido criado na tradição judaica, ele era um governante ambicioso e pragmático que frequentemente se aliava aos romanos e adotava práticas e costumes helenísticos. Josefo, enquanto historiador, pode ter destacado esses aspectos de

Herodes para enfatizar sua ambiguidade étnica e cultural, especialmente considerando seu desejo de ser reconhecido pelos romanos como um governante legítimo. A referência a Herodes como um "semijudeu" pode ser interpretada dentro do contexto da narrativa de Josefo, que enfatizava a pureza étnica e religiosa como critérios importantes para a liderança judaica.

A obra "Flavius Josephus: Translation and Commentary" de Steve Mason oferece uma análise detalhada dos escritos de Josefo, incluindo suas motivações e as influências culturais e políticas que moldaram sua visão da história judaica e das figuras importantes de seu tempo. Mason argumenta que Josefo estava profundamente consciente das expectativas de seus leitores romanos e judaicos e que suas descrições de Herodes refletiam uma tentativa de navegar entre essas duas audiências. Em resumo, a complexidade da identidade judaica e a figura de Herodes como "semijudeu" destacam as tensões entre etnicidade, religião e poder na Antiguidade, oferecendo percepções valiosas para a compreensão das dinâmicas socioculturais daquela época.

A distinção entre judeus e prosélitos, como mencionado anteriormente, desempenha um papel importante na compreensão da identidade judaica na época de Josefo. Enquanto os judeus étnicos eram considerados membros plenos da comunidade, os prosélitos, mesmo após a circuncisão e a conversão ao judaísmo, frequentemente enfrentavam desconfiança e discriminação por parte dos judeus nativos.

Essas dinâmicas de inclusão e exclusão dentro da comunidade judaica refletem as tensões entre a preservação da identidade étnica e religiosa e a necessidade de interagir com outras culturas e sociedades. Para Josefo, como historiador e líder judaico, essas questões eram centrais para entender a posição dos judeus no mundo antigo e para defender sua continuidade como povo escolhido por Deus.

Ao examinar as obras de Josefo e outras fontes da antiguidade judaica, é essencial reconhecer as complexidades da identidade judaica e as maneiras pelas quais ela foi moldada por fatores históricos, culturais e políticos. O debate historiográfico sobre a identidade judaica na antiguidade continua a evoluir, à medida que novas descobertas arqueológicas e interpretações acadêmicas oferecem novas perspectivas sobre esse tema fascinante e multifacetado.

Além das referências anteriores, obras como "Jewish Identity in the Greco-Roman World" de Jörg Rüpke e "The Jewish World Around the New Testament: Collected

Essays" de Richard Bauckham oferecem análises abrangentes sobre a identidade judaica na época de Josefo e suas implicações para a compreensão do mundo antigo.

Herodes, o rei dos judeanos, tornou-se o referente de diversos discursos ao longo do tempo, em diferentes condições de produção e nos mais variados recortes historiográficos. Tal circunstância fez com que o reinado herodiano se tornasse um dos períodos mais bem documentados da história de Israel. Isso deveria ser o suficiente para que tivéssemos acesso ao que eu chamaria de "Herodes Histórico". No entanto, a quantidade de narrativas, discursos, ressignificações e representações do rei dos *judeanos* fez com que a problemática em torno da identidade de Herodes permanecesse no campo da probabilidade. Todas as narrativas sobre Herodes Magno possuem um pouco do "Herodes Histórico" e de seu *lugar antropológico*. Entretanto, cada uma delas também preservou seu vínculo com o *sujeito e lugar discursivo*, transformando o "Herodes Histórico" em uma figura de difícil definição; um ser tão enigmático quanto o Augusto de Mary Beard.

O "Herodes da obra Guerra dos Judeus" foi representado como um jovem afortunado, urbanista, amante dos jogos, um monarca celebrado em todo o mundo, o primeiro entre os cidadãos na Judeia romana, um modelo de homem notável que foi vítima de inveja, cobiça e intrigas familiares. Esse Herodes, que também teve requintes de crueldade em sua trajetória política, reconstruiu o templo de Jerusalém, mas também o profanou com a utilização de símbolos proibidos pelas leis dos judeus, o que resultou na perda do favorecimento divino e caos familiar. Ele morreu como um infeliz pai, alguém que obteve muito sucesso em seus empreendimentos políticos, mas que nunca conseguiu o apoio da aristocracia judaica ou o reconhecimento de sua família.

Com elementos identitários similares ao "Herodes da obra Guerra dos Judeus", o "Herodes da obra Antiguidades Judaicas" deixou de ser o modelo de homem notável para se tornar um arquétipo de transgressão. Esse Herodes foi apresentado como um infante assassino, torturador, colérico, cruel, injusto, impiedoso, ingrato para com a Casa dos Asmoneus, alguém que desejava centralizar em suas mãos tanto o poder político quanto o poder religioso e que estava disposto a fazer qualquer coisa para que seu desejo se concretizasse.

O "Herodes da obra Antiguidades Judaicas" foi mais odiado e odioso que o anterior. Nem os projetos de urbanização que ele desenvolvera estavam desprovidos de

objetivos escusos. Ele não tinha afeição por ninguém, nem pelos próprios filhos, e sequer lamentou o destino que deu aos seus familiares. Se as circunstâncias políticas e familiares transformaram o "Herodes da obra Guerra dos Judeus" em um rei homicida e parricida, o "Herodes da obra Antiguidades Judaicas" tornou-se também fratricida e feminicida por uma questão de caráter. Esse Herodes tinha o caráter tão duvidoso que sequer hesitou em sua decisão de violar o túmulo do rei Davi, circunstância que resultou na ruptura do favorecimento da divindade.

Por mais que o "Herodes da obra Guerra dos Judeus" e o "Herodes da obra Antiguidades Judaicas" fossem inspirados no "Herodes de Nicolau de Damasco", parece-nos que Flávio Josefo queria mais desconstruir e descredibilizar o "Herodes Histórico". O resultado intrínseco da construção desse *lugar discursivo* foi a criação de dois Herodes que se distinguem um do outro através da ideologia que emerge de cada discurso e da singularidade das condições de produção dele. Em contrapartida, Nicolau de Damasco, enquanto cliente e biógrafo oficial de Herodes, estava mais preocupado com a construção de um legado herodiano e a perpetuação da fama de Herodes. Logo, esse Herodes seria um político habilidoso, estrategista militar, o representante do Império no Oriente, amigo de Augusto, um judeu favorecido pelos deuses, incompreendido pela aristocracia judaica, vítima das intrigas familiares e um extraordinário urbanista.

O "Herodes da Literatura Cristã Antiga" foi redesenhado como um infanticida, o assassino das crianças de Belém, aquele que, por causa da sua sede pelo poder, tentou matar Jesus de Nazaré. Esse Herodes herdaria a mesma crueldade do "Herodes da obra Antiguidades Judaicas", mas avançaria em um novo estágio de crueldade. E, se os anteriores tiveram a profanação do templo ou a violação do túmulo real como elementos desencadeadores da sua derrocada política e familiar, aqui o motivo da doença e morte horrenda de Herodes seria a sua atuação no infanticídio. Os discursos da Literatura Cristã Antiga, somados às narrativas de Flávio Josefo, resultaram no nascimento do "Herodes da obra História Eclesiástica", o rei dos *judeanos* que encontrou maior aceitação entre os *sujeitos interlocutores* das narrativas biográficas de Herodes. Logo, a problemática em torno da identidade do "Herodes Histórico" continua.

Iniciamos esse artigo com o objetivo de analisar a pluralidade de narrativas e notas biográficas sobre Herodes Magno e desvendar por que o rito de pertencimento não foi suficiente para gerar inclusão étnica e minimizar conflitos sociais. Partimos do

pressuposto de que existem diferenças significativas entre o *lugar antropológico* e o *lugar discursivo*. Logo, Herodes, o referente das narrativas que mencionamos até aqui, não é o indivíduo, o "Herodes Histórico", mas o "Herodes Discursivo", que carrega consigo as marcas do que é social, ideológico e histórico naqueles que o transformaram em objeto de suas narrativas. Assim, a aparente discrepância que existe entre o "Herodes da Guerra dos Judeus", "Herodes das Antiguidades Judaicas", "Herodes de Nicolau de Damasco", "Herodes da Literatura Cristã Antiga", "Herodes da História Eclesiástica" e o "Herodes Talmúdico" não deveria causar estranheza aos analistas de discurso.

Todos esses Herodes, enquanto referentes, são elementos sócio-históricos e, ao mesmo tempo, cada um deles se trata de uma construção discursiva. Todos emergem de uma ideologia, de condições de produção singulares; e cada um deles, apesar de ocupar um lugar discursivo, mantém um vínculo geográfico, histórico e identitário com o seu *lugar antropológico*. Todos são marcados por *ambiguidade* e *ambivalência* e são multiculturais, pois, inevitavelmente, transitam em quatro mundos sociais: a comunidade judaica, a comunidade helenística, a sociedade romana e o universo sociocultural daqueles que se dispuseram a escrever uma narrativa sobre a trajetória de vida do rei dos judeanos, tentando apresentar o Herodes real.

Conforme disse Peter Richardson (1996, p. 12), qualquer relato sobre a vida de Herodes Magno terá alguns traços de ficção e deverá ser relativizado. Assim, a problemática continua. Quem seria de fato o rei Herodes? Parafraseando o historiador Gabriele Cornelli (2006, p. 22), eu diria que "estamos ainda procurando".

# 16

## A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS

Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Junior<sup>1</sup>

O propósito deste trabalho consiste em refletir sobre a recepção da narrativa mítica cristã em autores não-cristãos, como Celso, que publica, nas últimas décadas do séc. II EC, *Discurso Verdadeiro*, na qual defendia a influência das mitologias e filosofias helênicas sobre os discursos cristãos. A obra *Discurso Verdadeiro* de Celso se perdeu por motivos ainda não evidentes, mas podemos conhecê-la por causa da minuciosa refutação de que foi objeto pelo exegeta cristão Orígenes de Alexandria, que, em meados do século III EC, escreveu *Contra Celso*, dedicada à contestação das alegações anticristãs de Celso.

Diante disso, enfatizaremos o relato sobre o nascimento divino de Jesus de Nazaré como referência para compreender as bases da controvérsia entre Celso e Orígenes bem como os fundamentos religiosos do discurso apologético de Orígenes.

Reiteremos, portanto, que partimos do pressuposto de que *Contra Celso* é uma obra planejada por Orígenes para responder ao que ele chama de ‘insultos’, isto é, contranarrativas ou contrapontos provenientes de grupos não-cristãos em relação aos textos cristãos. O pano de fundo a partir do qual se desenvolviam os pontos de vista de Celso decorre de um ambiente literário dinâmico e conflituoso permeado ao menos por

---

<sup>1</sup> Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), em Pedagogia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ - 2012) e Letras-Inglês (UNIUBE - 2009). Especialista em Educação Empreendedora (UFSJ) e Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância (UFF). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018), sob a supervisão da Profa. Dra. Selva Guimarães; atuou como Coordenador do Doutorado Interinstitucional em Educação (DINTER UFU-UFPI).

dois grupos contrastantes: de um lado, judeus helenizados e cristãos, que defendiam que o nascimento de Jesus resultava da obra e graça de Deus bem como de uma virgem, sem intervenção de um pai humano; de outro, judeus e não-cristãos contrários a tal narrativa, porquanto afirmavam que, se José não era seu pai, logo Maria seria uma adúltera e o próprio Jesus, um bastardo.

Em linhas gerais, enquanto um grupo endossa a concepção virginal de Jesus por obra e graça de Deus; os outros apontam para o adultério, seja com o consentimento de um judeu pecador – José (porque de acordo com a lei judaica, José deveria tê-la dispensado imediata e definitivamente), seja com um não-cristão – Pantera, um soldado romano, como assevera Celso, tal como explicitado no fragmento a seguir:

Voltemos às palavras atribuídas ao judeu: *a mãe de Jesus foi expulsa pelo carpinteiro que a tinha pedido em casamento, por ser culpada de adultério e ter engravidado de um soldado chamado Pantera* - στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 32).

Neste excerto, é evidente que Celso usou uma conhecida narrativa do Talmude que relata ser Jesus um filho ilegítimo de Maria com um soldado romano chamado Ben Pantera - *yeshua ben pantera*, um epíteto já difundido na sociedade judaica no final do séc. I (JAFFÉ, 2012, p. 581), o que demonstra que Celso teve acesso a esse material judaico anticristão.

Adicionado a isso, importa sublinhar que Celso afirma ter conhecimento de outro diálogo judaico-cristão, intitulado *Controvérsia de Papisco e de Jasão*, não mais existente, o que testemunha que Celso não desconhecia completamente os argumentos judaicos contra o cristianismo (Orígenes, *Contra Celso*, 4.52), também presentes em *Diálogo com Trifão*, de Justino de Neápolis e *Adversus Iudeos*, de Tertuliano.

A nosso ver, o propósito de Celso em acusar Maria de adultério consiste em depreciar a crença na concepção virginal de Jesus bem como seu *status* de Messias descendente de Davi, aceitas por muitos grupos cristãos. Celso escreve num momento em que muitos autores cristãos se esforçam em construir a imagem de uma ‘Maria virgem’ e relacioná-la ao nascimento divino de Jesus, desvencilhando-a da acusação de adultério.

Para defender o cristianismo de tais acusações, Orígenes sinaliza que a construção dessa versão, isto é, *os autores desta fábula*, elaboraram-na a partir de

interesses e objetivos claros: *negar a concepção milagrosa (de Jesus) pelo Espírito Santo*, de tal forma que a motivação para tal composição literária advém da propensão dos não-cristãos em zombar e distorcer irresponsavelmente os mitos cristãos; por isso Orígenes declara que:

Parece-me indigno combater tais asserções feitas sem seriedade e por zombaria: *Seria porque a mãe de Jesus era bela, e que por causa de sua beleza Deus se uniu a ela, ele que por natureza não pode se enamorar de um corpo perecível? Não era conveniente que Deus se enamorasse dela, pois carecia de fortuna, de nascimento real, e ninguém a conhecia, sequer seus vizinhos. E ele ainda graceja ao acrescentar: Quando o carpinteiro se encheu de aversão por ela e a expulsou, nenhum poder divino, nenhum dom de persuasão a salvou. Afinal, nada existe nisso tudo que tenha a ver com o Reino de Deus. Haverá nestas palavras algo diferente dos insultos que costumamos ouvir das pessoas da rua, sem uma palavra que mereça alguma atenção?* (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1.39)

Neste excerto, Orígenes declara que tais ‘insultos’ são comuns aos discursos cristãos, o que sinaliza um clima de desconfianças à plausibilidade dos relatos cristãos nas últimas décadas no séc. II EC. Para se defender dos ataques de Celso, Orígenes insiste na concepção virginal de Jesus e reporta-se aos textos judaicos (*Septuaginta*), a despeito da hostilidade de muitos judeus quanto a considerar Jesus como ‘Filho de Deus’. Orígenes lembra-nos, por exemplo, da profecia de Isaías, na qual o Emanuel nasceria de uma virgem:

Este me parece o momento próprio de contrapor às palavras fictícias do judeu a profecia de Isaías: que o Emanuel nasceria de uma virgem. Celso não a citou, ou porque a ignorasse, ele que alardeia saber tudo, ou porque a leu, mas voluntariamente a omitiu para não parecer estabelecer, não obstante suas palavras, a doutrina contrária a seu intento [...] Então disse ele: [...] sabeí que o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a virgem concebeu e dará à luz um filho e por-lhe-á o nome *Emanuel*, que significa *Deus conosco*” (Is 7,10-14). Mas foi por deslealdade que Celso não citou a profecia (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1. 33-34)

Orígenes reporta-se a Mt 1:18-25 e dialoga com o movimento messiânico, esboçado também em 2 Sm, 7; Mq 4,14; Ez 34,23; Ag 2,23, no qual será por meio de um rei descendente de Davi, que Deus salvará o ‘povo eleito’; logo é na esteira da linhagem davídica que repousa a esperança dos adoradores de Iahweh. Os autores do Evangelho de Mateus, ao menos três séculos mais tarde, fizeram uso da profecia do Emanuel para construir, em âmbito literário, o nascimento divino de Cristo, fazendo-o nascer em Belém, tal como sustenta Orígenes no fragmento abaixo:

## A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS

A respeito do lugar de seu nascimento foi dito que “o chefe sairá de Belém”. E eis de que modo: “Mas, tu, Belém, cidade de Éfrata, embora o menor dos clãs de Judá, de ti sairá para mim aquele que será dominador em Israel. Suas origens são de tempos antigos, de dias imemoráveis” (Mq 5,2). Esta profecia não se pode aplicar a nenhum dos que, conforme as palavras do judeu de Celso, são fanáticos ou mendigos e se declaram vindos do alto, se não ficou claramente demonstrado que **ele nasceu em Belém, ou, em outras palavras, que veio de Belém para governar o povo [...]** Por isso, [...] **o Cristo nasceria “em Belém de Judá”, lugar de origem de Davi** (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1.51, grifo nosso)

É notório os esforços de Orígenes em defender uma suposta harmonia e continuidade dos textos judaicos aos textos cristãos por meio das profecias. Assim, quanto ao local de nascimento, Mateus (2:1) e Lucas (1:5) afirmam que Jesus nasceu em Belém, na Judeia, com a finalidade de relacioná-lo à casa do rei Davi e às profecias do chamado ‘Antigo Testamento’ (CROSSAN, 2007), uma vez que *como os evangelistas estavam escrevendo muito tempo depois da morte de Jesus, eles fizeram intensas varreduras nas escrituras judaicas, levantando inúmeras profecias [...] fazendo-as se cumprir na trajetória de vida de Jesus* (CHEVITARESE, 2022, p. 16), processo narrativo conhecido e apontado por Celso, na medida em que questiona a aceitação desses relatos junto às comunidades judaicas.

A nosso ver, há uma questão central: de um lado, a preocupação de redatores cristãos em construir uma biografia de Jesus sob a ótica teológica (um nascimento divino) e afinada às profecias judaicas, de outro, filósofos não-cristãos que apontam a fragilidade de tais narrativas. Ecos de tais esforços literários podem ter sido percebidos por grupos não-cristãos dos quais Celso era porta-voz, como se nota a seguir:

[Celso] apresenta então um judeu em diálogo com o próprio Jesus, com a pretensão de convencê-lo de várias coisas, e a primeira, *de ter inventado seu nascimento de uma virgem*. A seguir, *censura-o por ter nascido numa cidadezinha da Judeia, e nascido de uma mulher do interior, pobre fiandeira*. Ele afirma: *Convencida de adultério, foi expulsa por seu marido, carpinteiro de sua categoria social*. Ele diz em seguida que, *rejeitada por seu marido, vergonhosamente vagabunda, deu à luz Jesus ocultamente; que este foi obrigado, por pobreza, a prestar seus serviços no Egito; neste país adquiriu experiência de certos poderes mágicos de que se gabam os egípcios; voltou daí muito orgulhoso desses poderes, e graças a eles, proclamou-se Deus* (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1.28).

A partir da defesa de Orígenes aos argumentos de Celso no excerto acima, deduzimos que a acusação de Celso se apoie na sequência narrativa de Mateus (mais que de Lucas), dado que apenas Mateus informa que Jesus teria ido ao Egito. Além

disso, a identificação de Jesus como ‘filho do carpinteiro’ (Mt, 13: 55) é omitida completamente por Lucas, ainda que ambos tenham tido contato com Mc, o primeiro a declarar ter sido Jesus um carpinteiro (Mc 6:3)<sup>2</sup>. Recordamos também que os redatores de Mateus foram os primeiros a atribuir a José a suspeita de que o nascimento de Jesus fosse fruto de um adultério, tal como constatamos no excerto:

A origem de Jesus foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo. **José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo** (Mt 1:18-25).

Semelhante a Mateus, Lucas narra que Maria estava casada com José, mas apenas em Lucas o anjo anuncia a Maria que conceberá o ‘Filho de Deus’ ao ser coberta pela sombra do Espírito Santo (Lc, 1: 35), de tal forma que, em Lc, o autor presume que Maria havia dito a José o que ocorrera e José teria crido em suas palavras, logo não há suspeita de adultério, nem uma postura hostil por parte de José a Maria, como em Mateus. Nitidamente, a narrativa de Mateus segue componentes narrativos muito distintos, o que reforça nosso posicionamento quanto ao relato com o qual Celso teria dialogado para elaborar suas contranarrativas. Assim, sustentamos que o conhecimento que Celso teria tido do relato de nascimento de Jesus procede concretamente de Mateus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, ocupamo-nos de dois sujeitos históricos importantes, Celso e Orígenes, para a compreensão do processo de fortalecimento das fronteiras entre experiências religiosas cristãs e não-cristãs, tal como concebidas em âmbito literário a partir do século II da era comum. Ao investigar *Contra Celso* de Orígenes (248/249 EC), enveredamos nossa análise para a recepção de *Discurso Verdadeiro*, escrito por Celso (por volta de 200 EC) por Orígenes. Tal análise oportunizou indagações acerca da emergência de discursos filosóficos anticristãos, a partir do final do séc. II EC.

Ao contrário da adoção de uma postura passiva frente aos mitos, Celso motivado por indagações antijudaicas e pelas mitologias helênicas, tende a questionar a

---

<sup>2</sup> Nossas considerações acerca dos evangelhos estão pautadas na datação e nas circunstâncias históricas de produção de tais textos. Nesse sentido, os estudos históricos defendem a seguinte cronologia: Marcos (70 EC) Mateus (80 EC), Lucas (90 EC), 1,2,3 João (90-110), tal como sugere Chevitarese (2022), o que difere substancialmente da organização teológica proposta pela Igreja para a composição da bíblia cristã.

A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES:  
CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS

veracidade dos mitos cristãos desde o nascimento virginal de Jesus [tal como tratado aqui], o tema da encarnação de Cristo, seus alegados milagres até a suposta ressurreição.

Orígenes, ao contrário, investe na desconstrução dos argumentos de Celso ao destacar: 1. a antiguidade da sabedoria dos cristãos que remontaria a Moisés, 2. a veracidade das profecias judaicas e, por fim, a sabedoria divina expressa nos textos cristãos, os quais ratificam a natureza divina de Jesus, seus ditos e feitos. É provável que Orígenes, ao escrever *Contra Celso*, estivesse preocupado com o recrudescimento dos ataques aos cristãos, o que poderia se desdobrar em novas ondas persecutórias, como de fato ocorreu a partir do imperador Décio (249).

Com isso, ainda que muito sucintamente, espero ter despertado o interesse pelos estudos de Orígenes e pelo aprofundamento das questões levantadas nesta comunicação, as quais têm apenas um caráter introdutório.

# 17

## EN LAS PUERTAS DEL BANQUETE. LA ANTESALA DEL PLACER: DIONISO Y LA TERRIBLE INICIACIÓN DEL ALIMENTO LÍQUIDO

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani<sup>1</sup>

“Pero hay una planta sagrada en la que él mismo surge como embriagador jugo de la tierra, el *vino*” (OTTO, 1997, p. 108)

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo abordará una arista de la terribilidad dionisiaca, vinculada con su parentesco con el vino. Intentaremos leer su marca desde otro andarivel que el habitual marco de la *manía*, asociada, sobre todo, al elemento femenino. Pretendemos pensar los momentos previos al acto civilizatorio de donar el vino que regará las copas del banquete en signo de camaradería. No hay hospitalidad ni despliegue de camaradería, sin la instancia previa de crueldad de la que Dioniso hace gala en su entrada al Ática.

La crueldad es una de las huellas identitarias del dios, que suele aparecer emparentado con el menadismo en múltiples pasajes de su despliegue epifánico. La ecuación es siempre la misma: al habitual desconocimiento de su registro divino,

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Ex Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Autora de Hesíodo. Una Introducción crítica, Bs As, 2005, Homero. Una introducción crítica, Bs As, 2005, Foucault y lo político, Buenos Aires, 2009. Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica, Mar del Plata, 2016. Profesora invitada en universidades nacionales y extranjeras. Autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales y extranjeras.

Dionisio responde con la manía más dura, con la expresa locura como castigo a la impiedad.

No nos asombra, entonces, su epifanía abrumada por la crueldad; lo que queremos transitar es la marca de la crueldad. El tránsito de la bebida salvaje, en estado puro y sin mezcla, al vino moderado y civilizado, apto para el consumo socializado, propio del banquete que reúne a los pares en actitud de camaradería, está atravesado por la crueldad. La tensión se establece entre lo inculto y lo culto, entre lo incivilizado y lo civilizado, entre la locura más cruel y el banquete como símbolo humano de la hospitalidad. No parece posible captar a Dioniso desde una lectura unilateral. La duplicidad intrínseca del dios se pone de manifiesto a la hora de presentar su rasgo civilizatorio que permite la configuración del banquete como el espacio de la convivialidad.

En realidad, todo indica que el contacto con este dios siempre está mediado por el dolor, quizás el dolor que él mismo representa al mostrar el horrendo abismo de la vida. El mito del descuartizamiento de Dioniso en manos de los titanes da cuenta de ese fondo abismal de la vida, quebrantado en su unidad primigenia.

La vieja unidad de *topoi* —hombres, dioses y naturaleza— en un mismo registro homogéneo, se fragmenta en estatutos heterogéneos que dan cuenta de la fractura metafísica que separa el mundo humano del divino. Giorgio Colli (1987)<sup>2</sup> lee esta fractura desde el descuartizamiento de Dioniso; de allí su visión dolorosa del horrendo abismo de la vida, a diferencia del velo multicolor que Apolo despliega a través del arte y de las imágenes figurativas.

Esta es la metáfora más originaria del dolor dionisiaco. Nuestra intención es ver cómo opera esta matriz a propósito de la entrega del vino, alimento líquido que, junto con el sólido, el grano, portado por Deméter, la tierra generadora de frutos, constituye una de las bases de la alimentación de los mortales. Además de la subsistencia estos elementos garantizan la celebración del banquete, que vehiculiza la hospitalidad y la camaradería de los varones mortales. Vino y cereales están presentes en la celebración

---

<sup>2</sup> En su obra *El nacimiento de la filosofía* tensiona la diada Dioniso-Apolo a partir de este desgarramiento dionisiaco originario, y lo opone al velo multicolor que Apolo impone sobre este fondo insostenible de dolor para hacer, precisamente, la vida soportable.

del banquete que es el espacio emblemático de la reunión de los hombres libres portadores de derecho.

## **1 DIOS Y VINO: LAS MARCAS DEL PARENTESCO**

El vino está emparentado con el Dioniso ático. Alejado de los duros episodios tebanos, que lo llevaron a sembrar su locura más cruel en la tierra de su madre, este Dioniso se muestra, en apariencia, más calmo y sosegado; pero quizás no sea más que una apariencia. El relato eurípideo puso en el viejo Tiresias la palabra medida de reconocer en Dioniso al portador del vino:

Esta divinidad nueva, de la que te burlas, no podría yo decirte la enorme importancia que tendrá en la Hélade. Pues dos son, muchacho los elementos que constituyen al hombre. La diosa Deméter —es la tierra, pero llámala por el nombre que desees— alimenta a los mortales con alimentos secos y el que vino después, el hijo de Sémele, descubrió la húmeda bebida que produce el racimo, tan valiosa como el grano, y se la dio a los mortales (EURÍPIDES. Bacantes. vv. 272-278).

Lo que distingue al vino del resto de los productos de la tierra es su poder embriagante, tan afín a la naturaleza del dios. Es su poder exaltador lo que lo posiciona en un lugar cercano a la naturaleza de Dioniso, hasta hacer del elemento y la divinidad una misma cosa. Dioniso, el que otorga el don del vino, lo celebra en cada uno de sus fiestas, donde emana prodigiosamente y las vides florecen y maduran en pocas horas por acción del prodigio divino. Son las llamadas “vides de un día”, *ephemeroi ampeloi*, que maduraban coincidiendo con la celebración de la epifanía del dios. Será el vino que riegue las copas de los asistentes al banquete para deleite de los sentidos y olvido de los males.

Hay un núcleo común entre Dioniso y el vino: ambos gozan de un doble nacimiento y el vino alcanza su perfección tras el milagro de un segundo nacimiento. Tal como afirma Otto:

En el mismo instante en que se vivifica la creencia en Dioniso, los creyentes pudieron aprender del vino, y aprehender de un modo cada vez más profundo como era él mismo. Y es que el placer y el dolor, y todas las contradicciones de Dioniso están encerrados en la profunda excitación que se apodera del espíritu cuando aquél se ingiere (OTTO, 1997, p. 110).

Ambos tienen la capacidad de transportar al sujeto fuera de sí, de vehiculizar el tránsito hacia un más allá, que aleja del registro consciente y del núcleo de la voluntad para ingresar en otro *topos*, que solo la divinidad promete, en el marco de una verdadera transformación identitaria; “benévola demencia que transfigura súbitamente la existencia” (OTTO, 1997, p. 111). Vino que en el banquete reúne a los comensales en torno a una bebida embriagante, que estimula los sentidos y el deseo.

Como Dioniso, el vino muestra una naturaleza ambigua. Libera y enloquece, disipa las penas, como un *pharmakon* prodigioso y enferma por el abuso de su ingesta sin medida.

El mismo bebedizo que consuela, libera y bendice alberga también la locura del terrible dios [...] A menudo se describen de forma gradual los efectos del vino, desde el bienestar, el amor, el placer y el sueño, hasta la arrogancia, el griterío, la violencia, y, por último, la locura (*manía*) (OTTO, 1997, p. 112).

El vino se mece entre la posibilidad de la *hybris* y la *sophrosyne*, presente en el banquete de los hombres; incluso las marcas del desborde reflejan las mismas huellas de cualquier epifanía dionisiaca: griterío, violencia y locura. El vino es el medio del tránsito hacia otra configuración identitaria; es la antesala al *extasis*, salida de uno mismo, tránsito hacia un *topos* foráneo donde se diluye la condición humana para fundirse en un unidad otra, áltera del registro antropológico.

“En la vid crece la locura de Dioniso y se contagia a todos los que gozan de sus milagrosos jugos. Por eso es el símbolo más insigne del dios, el mejor garante de su presencia” (OTTO, 1997, p. 113). Con el vino en el banquete, es el propio Dioniso quien se hace presente trayendo su habitual paradoja.

## 2 ENTREGAR EL VINO

Retornemos al tema que nos ocupa: la ritualización de la entrega del vino y las marcas de la crueldad. El episodio en el *demos* de Icarión, al noroeste de Atenas, nos conduce al destino del rey Icarion y sus invitados al banquete. Apolodoro es quien relata la escena en la que Dioniso llega a la tierra del rey por una noche y esconde bajo el pliegue de su manto la primera planta de vid y deja, furtivamente, una cepa que había prometido al dueño de casa. Es a partir de ella que se podrá obtener una magnífica bebida, cumplidos los requisitos técnicos que se deberán seguir para conseguirla: “que hace que descansen

del dolor esos desdichados cuando se llenan con el fluido de la vid, y les da sueño y olvido de los males cotidianos, y no hay otro remedio de las penas” (EURÍPIDES. Bacantes. vv. 279-282).

La entrega lleva consigo el germen de lo terrible que suele acompañar al invitado. El rey convoca a sus vecinos a degustar la nueva bebida en un banquete ofrecido en camaradería y uno a uno van cayendo, capturados por la ebriedad. Dioniso los ha sacado de sí, tal como ocurre en el estado de embriaguez y tal como ocurriera tantísimas veces en su epifanía hostil; mientras tanto, los que aún quedan vivos, atacan al rey hasta golpearlo salvajemente y acabar con su vida. La llegada dionisiaca reúne dos marcas del dios por excelencia: la extrañeza de un arribo inesperado, furtivo, de quien llega para pasar desapercibido y la crueldad de quien no conoce concesiones.

Como es habitual en el marco de las apariciones del dios, se desencadena una serie de hechos terribles: el cuerpo mutilado del rey es arrojado a un pozo, su hija Erígena se ahorca, una perra, Maira, se suicida y la tierra se vuelve pavorosamente estéril. No hay distinción de registro en el orden del mal, hombres, animales y tierra sufren un destino similar. Primera entrada, cargada de dolor, que inaugura los pasos preliminares a la obtención del vino benévolo y de su presencia en el banquete como núcleo de la identidad de los varones libres. Así, “En los tiempos de Icarios, el vino aparece ante todo como un veneno violento; y Dioniso que se ha retirado en la sombra deja a los hombres el cuidado de descubrir el poder del vino y del dios que lo habita, sin mostrarse él mismo jamás de frente” (DETIENNE, 1986, p. 65). Primer vino entregado furtivamente que exige la mediación-dolor de la muerte para alcanzar su definitiva civilidad. Primer vino que obstaculiza la posibilidad del banquete como espacio ritualizado y símbolo de hospitalidad. No puede ocupar el espacio que supone el banquete con su espíritu de convivialidad. Vino hostil que desarticula cualquier vínculo posible.

Eleuterios es el nuevo destino, al tiempo que devuelve otra marca identitaria del dios: el nomadismo. Conocemos las marcas de su vagabundeo y cosmopolitismo de región en región. Toda la Hélade es su patria y en ningún lugar parece descansar su casa. Pura itinerancia del más nómada de los dioses griegos que hace del territorio abierto y sin límites su marca de identificación. Dioniso es el dios vagabundo por

excelencia, nomádico y cosmopolita, caminante y de difícil clasificación territorial. Tal como sostiene Marcel Detienne, toda la Hélade es su patria y en ningún lugar se lo encuentra definitivamente (DETIENNE, 1986). Su itinerante epifanía lo trae desde tierras no griegas. Un dios que aparece en tierras griegas acompañado por mujeres asiáticas habla de su contacto con aquello Otro que lo territorializa en un *tópos* particular y ha hecho de Dioniso una de las figuras de lo Otro, en términos de J.-P. Vernant (1986). Primer registro identitario que lo ubica en una zona confusa y ambigua, griega y no griega, que hace de Dioniso un extraño extranjero.

El periplo por su reconocimiento quizás sea, antropológicamente, el mismo recorrido que cada hombre realiza en busca de su propia identidad y reconocimiento. Quizás ese dios “palpable” al que se refiere Gernet no sólo implique la familiaridad entre el dios y sus seguidores en el marco del ritual que los acoge, sino también ese rasgo identitario que lo convierte en un dios cercano, casi humano, “humano, demasiado humano”. El vagabundeo, el nomadismo, la errancia resultan entonces los elementos que se asemejan a nuestro propio nomadismo, itinerancia y camino para saber más de nosotros mismos.

Marcel Detienne ha trabajado el vagabundeo de Dioniso como rasgo de su identidad. Se trata de un vagabundeo que lo sustrae de las marcas regulares y periódicas que la divinidad suele registrar en el relato mítico. Su cosmopolitismo lo lleva siempre a un afuera, a un territorio extramuros, perpetuamente renovado, a un plano geográfico que siempre está en movimiento y que sirve de escenario a sus mutantes epifanías. Por eso es también, según Detienne, el dios epifánico.

### **3 CAMINO A ATENAS: DIOS Y FALO**

Camino de Atenas, Pegaso es el embajador, aquel que intenta llevar a los atenienses una estatua de Dioniso, su *agalma*, para su reconocimiento. Pero la historia se repite ya que, en un primer momento, Dioniso es mal recibido y conocemos el destino de quienes no lo acogen como él merece. El relato tebano ha sido paradigmático al respecto. Una ola de crueldad se yergue sobre los hombres que pasan a presentar una extraña enfermedad: sus penes erectos no pierden nunca esta condición. Una erección dolorosa, una especie de *satirizáís*, para la cual es necesario un pronto remedio. El *pharmakon* pasará a constituir un doblete del propio dios. Falo y dios: he allí la nueva díada terapéutica e

identitaria. ¿Cuál es la recomendación? “Construir falos y llevarlos en procesión en honor al dios anunciado por Pegaso. La patología del órgano masculino prepara los espíritus para rendir a Dioniso un culto cuyo instrumento y figura son un miembro viril de bello y gran tamaño” (DETIENNE, 1986, p. 69). Así, por ejemplo, ciertas plantas como la higuera, se emparentan con el dios, ya que, a partir de su madera, se tallan los falos que se consagran al dios. En otras tradiciones al falo se le cantaba una canción y en Delos, los cortejos de las Dionisias quedaron inmortalizados en las inscripciones talladas en un gran falo de madera. Era costumbre que cada colonia enviara un falo en honor al Señor de las Dionisias atenienses. En realidad, lo que las tradiciones locales devuelven es que “el falo gozaba de gran consideración como acompañante y anunciador del dios” (OTTO, 1997, p. 122).

En realidad, podría ser la marca originaria del elemento fálico, ya que, en el episodio de Pegaso, que veníamos analizando, el embajador pretendía anunciar a los atenienses la llegada del dios. La enfermedad queda entonces vinculada a una presentación, a un anuncio, en primera instancia, abortado.

En efecto, hay un elemento que merece una mención importante en el escenario de la celebración dionisiaca y es el falo. El paralelismo en Grecia está constituido por la faloforia, la procesión del falo como símbolo asociado a la fertilidad y a la potencia creadora de la naturaleza; la presencia del falo en la cerámica griega está atestiguada en la figura de los sátiros que con sus miembros erectos persiguen a las bacantes en el cortejo que acompaña al dios. Según Otto ellas no responden a este acoso sexual, a este deseo que demuestra la lascivia de los sátiros, reflejada en sus caras extrañas; las bacantes sólo tienen ojos amorosos para Dioniso sin que ello implique deseo sexual o ansias de penetración.

A partir de lo antedicho, podemos aludir a una **referencia fálica**. Tal como afirma Otto, “En el dionisiaco elemento de lo húmedo no sólo habita la fuerza conservadora de la vida, sino también la creadora y nutricia, y así, se derrama, cual semilla, por todo el mundo animal y humano” (OTTO, 1997, p. 121).

Dioniso está presente en el elemento líquido de los frutos, pero también lidera las simientes de los seres vivos. Allí radica la imagen fálica, emparentada, entonces, con la exuberancia y el poder de la vida. Es símbolo de fuerza y lidera la fiesta como

celebración de la vida. Su presencia inaugura la celebración como símbolo que anuncia la llegada del dios; en ese sentido aparece como un signo insustituible de la epifanía dionisiaca.

Ahora bien, ¿en qué ha quedado la entrega del vino, su celebración benévola, su ritualización civilizada, que conduce a esas prácticas que la ciudad valora como propias de la comunidad de hombres? Es necesaria una segunda entrada, menos tumultuosa y violenta que la primera para que la celebración del banquete y el gesto de hospitalidad reúna a los hombres en un *topos* común de *philia*.

Vuelve a ser Pegaso el embajador, tradición que acompaña a ciertos dioses que deben ser introducidos por embajadas. Así nos informa Detienne sobre el mecanismo: “A quien desee clasificarlas, las historias de Dioniso, el dios que viene, parecen corresponder a tres tipos. En primer lugar, las llegadas indirectas, por embajadas interpuestas que introducen su culto, aportan una efigie, transportan su ídolo” (DETIENNE, 1986, p. 25). Esta es la figura-función de Pegaso, quien corona con éxito la segunda entrada al encontrar un rey dispuesto a una recepción oficial: Anfición lo acoge en su mesa junto con los dioses de la ciudad. Ahora sí:

un Dioniso glorioso rematando su obra, la que comenzó en Icarión el día en que dejó tras de sí la primera planta de vid. El Dioniso sentado en la mesa con Anfición confía al rey hospitalario lo que no había indicado al anfitrión reinante en los vergeles: el arte de beber el vino, de gustar de la bebida nueva revelada a la humanidad (DETIENNE, 1986, p. 70).

Ahora sí, el regalo de la vid civilizada nos pone en las puertas del banquete. Seguramente, el arte de la iniciación y la ritualización del vino, tan cercano a una práctica de *philia*, que caracterizará las experiencias de los varones de la ciudad, solo puede efectivizarse en el marco de esa misma *philia*.

Anfición refleja con su hospitalidad ese requisito y sella, asimismo, el definitivo maridaje entre el vino, el banquete y la amistad. Un santuario dionisiaco se alza en la vivienda del rey, cerca de Atenas; en un muro está encastrada la máscara de *Akratos*, máscara de Vino Puro, “con rostro de delirio, como signo del poder de Dioniso, este poder que el huésped de Anfición consiste en moderar, explicando él mismo el buen

uso del líquido embriagante” (DETIENNE, 1986, p. 75). Maravilloso líquido que evoca la reunión festiva que despliega el banquete desde su marca identitaria.

#### **4 CONCLUSIONES: LAS DELICIAS DEL BANQUETE**

El dios se ha comportado como lo hace habitualmente: *manía* y *pharmakon* constituyen la tensión identitaria del señor nómada y vagabundo por excelencia. Muerte y vida, dolor y placer, *hybris* y *sophrosyne*, se entrelazan permanentemente en el festín dionisiaco.

El dios civilizador es una aparición tardía; solo luego de la violencia más cruel, demuestra e su epifanía. Las delicias civilizatorias arrojan la práctica del banquete como hecho de cultura, como gesto civilizatorio, exactamente en el horizonte antropológico de transformar lo salvaje en cultivado, lo brutal en humano. Dioniso ha convertido el vino en bebida humana y con ello ha humanizado la naturaleza, ha cultivado lo salvaje; lo inculto ha devenido un hacedor de cultura. Ha inaugurado las buenas maneras y costumbres que impone el banquete como espacio de cultura, luego de que arreciaran sus malas maneras; ha instaurado la mesa filial de los hombres, transida por la camaradería, *philia*, de quienes gozan de la misma pertenencia ritual.

Juego de máscaras que oscila entre el dios extraño y cruel de la epifanía más hostil y el dios civilizador y benévolo; de Icarios a Anfición no solo se ha desplazado territorialmente; se han desplazado sus marcas identitarias: de la barbarie a la cultura, de la crueldad a la benevolencia, de la Otredad a la Mismidad, de la periferia al centro de una ciudad que, porque sabe cobijarlo, obtiene una institución preciada por los varones libres. Dioniso en las puertas del banquete lo habilita y constituye su condición de posibilidad.

Quizás sean las Antesterias la coronación festiva de semejante moderación cívica. La llegada del dios se produce por barco; es, en efecto, un Dioniso marino el que celebra su unión matrimonial en Atenas con la Basilina, esposa del arconte basileo. Es él quien hace sentir a los atenienses la fuerza de su presencia cuando “traspasaba el umbral de la casa terrenal y se apropiaba de la señora de la misma [...] De modo que el dios penetraba en la casa del alto funcionario que había heredado el título de los antiguos reyes para exigir para sí a la esposa de aquél” (OTTO, 1997, p. 66). Dioniso la hace suya, y con ello, la comunidad toda se beneficia con su protección y abrazo.

EN LAS PUERTAS DEL BANQUETE. LA ANTESALA DEL PLACER: DIONISO Y LA TERRIBLE  
INICIACIÓN DEL ALIMENTO LÍQUIDO

Pero no olvidemos: la antesala del placer fue dura. La recorrimos sin conocer las consecuencias de tanto horror. Dos, fundamentalmente, de idéntico gozo: la entrega del vino y los placeres que reporta y este abrazo triunfal en las fiestas cívicas, en el corazón de Grecia, y el conocimiento de que, luego de tanto dolor, Dioniso se ha vuelto más familiar, menos extraño, más cercano, menos extranjero.

# 18

## DISPOSITIVO RELIGIOSO, TENSIONES Y JUEGOS DE PODER. APOLO, EPIMÉNIDES Y LA TRADICIÓN CHAMÁNICA

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Desandar el camino de la más remota tradición médica en la Grecia Antigua implica desandar el camino de la mismísima sabiduría. Nuestro propósito radica en abordar la experiencia médica dentro de la lógica de la ambigüedad del pensamiento mítico, por lo tanto, dentro del marco de una medicina pre-empírica, pre-física, pre-experimental, con un particular registro, que no ha alcanzado aún su *logos* epistémico.

En principio, queremos remitirnos a cierta configuración del pensamiento mítico en la que el campo de tensiones habla de una lógica que se mueve en los términos de lo oculto y lo des-oculto, de lo que se muestra o se oculta. La noción de *aletheia* sostiene el cuadro de oposiciones arquetípicas, ya que su mismo *topos* semántico contiene la ambigüedad de la tensión. *Lethos* está presente en el campo etimológico, así como la aprivativa tensiona el significado en cuestión. Lo verdadero y lo oculto, lo develado frente

---

<sup>1</sup>Doctora en Filosofía por la Universidad de Morón. Profesora Titular Regular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Ex Directora de la carrera de Filosofía (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs As, 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs As, 2005, *Foucault y lo político*, Buenos Aires, 2009. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, 2016. Profesora invitada en universidades nacionales y extranjeras. Autora de numerosas publicaciones en revistas nacionales y extranjeras.

a lo velado, lo descubierto frente a lo cubierto son las díadas de una tensión que sostiene la totalidad del campo mental de la Grecia Arcaica (COLOMBANI, M. C. 2016).

El tema es ver en qué medida este escenario mental intersecta el campo de la más arcaica experiencia médica, en la medida en que la medicina guarda cierto parentesco simbólico con la sabiduría y el médico aparece, en su estatuto pre-científico, como un sabio. En estas líneas introductorias, queremos, asimismo, presentar algunas metáforas que guiarán el presente proyecto de trabajo.

En primer lugar, aludiremos a una **metáfora de la luz** en la que la luminosidad es solidaria de la idea de “cura”, de “sanación” o “purificación”. La metáfora evoca la imagen de una “visión”, de una mirada que penetra en un *topos* otro, de un ojo penetrante, como el de Apolo, ese señor muy alto, que reina en Delfos. La medicina está emparentada con la visión y con la luz, que la misma sabiduría implica en su fondo más arcaico. Curar es, en última instancia, una forma de penetrar en “el más allá”, partiendo de una lógica que privilegia cierta fractura ontológica y que convoca a las fuerzas sobrenaturales cuando se trata de explicar o resolver fenómenos del “más acá”.

En segundo lugar, aludiremos a una **metáfora del viaje** cuya idea de tránsito domina la configuración mental. Ahora bien, el *topos* de la divinidad constituye un ámbito álgido, una otredad, que supone un registro ontológico peculiar, que no se mide en distancia geográfica. Se trata de un “otro mundo”, con la marca de una extrañeza que no implica meramente una distancia topológica. El acceso a esa geografía es restringido.

No cualquiera, en cualquier circunstancias y tiempo puede acceder a un *topos* solo prometido a algunos: aquellos *epoptes*, que en su calidad de elegidos, pueden acceder al más allá. La dinámica nos remite a la idea de un viaje, de un tránsito, de un transporte, que supone traspasar los límites que separan un *topos* de otro. El viaje es el viático al más allá.

La metáfora lumínica se emparenta con la metáfora del viaje. No hay cura sin viaje, no hay poder de curar sin tránsito, porque sólo así el sujeto puede embeberse en la fuente de la sabiduría. Es el contacto con la divinidad la que permite la visión y la acción. Ambas metáforas cobran sentido a la luz del abordaje genealógico que proponemos. En efecto, se trata de una arqueología de la experiencia médica, de una prehistoria de la medicina.

Los abordajes arqueológicos (FOUCAULT, M. 1964, 1984)<sup>2</sup> permiten desandar las huellas de una cierta constitución. La medicina arcaica se constituye como *logos* a partir de una configuración, propia del pensamiento mítico, y son esas bases impensadas la que debemos rastrear para comprender ulteriores prácticas, saberes y personajes. En este marco de consideraciones preliminares, no podemos obviar una figura del mapa mítico que representa una pieza clave en la experiencia de curación: Apolo en su matiz de purificador o sanador.

## 1 APOLO Y EL IMPERATIVO DE LA MEDIDA COMO MODO DE SALUD

El proyecto de incorporar la figura de Apolo en el presente trabajo radica en abordar ciertas configuraciones de la identidad apolínea, como modo de descubrir que el hilo conductor que hilvana dicha identidad es el concepto de **medida**, y así poner en diálogo esta idea con el concepto de salud.

La racionalidad apolínea está directamente vinculada al concepto de límite, de norma, de regla. De allí que toda la narrativa oracular esté muy teñida de medida que establece la primera liturgia moral de la Grecia Antigua. En última instancia lo que Apolo surca es la más arcaica tensión entre *hybris* y *sophrosyne*, tensión que habrá de sostener la totalidad del andamiaje ético-moral de los griegos.

Por otra parte, es notorio el maridaje entre medicina y moral, ya que la noción de equilibrio o desequilibrio obedece a un fondo que hunde sus raíces en el terreno moral. Es esa alianza la que no ha dejado de reactualizarse a lo largo de los siglos.

Apolo mismo es el *nomothetes*, el legislador, aquel que revisa un código, que da las leyes, que ordena y determina. Lo que propiamente se determina es el límite, lo que constituye la marca de una partición.

Nuestro interés consiste en ver cómo la idea de medida es la que domina todo el campo semántico, ya que es ella la que inaugura y sostiene la partición binaria de dos

---

<sup>2</sup> El marco teórico que anima nuestro trabajo se inscribe en el pensamiento de Michel Foucault y en algunos conceptos propios del llamado período arqueológico, situado en la década del 60 y plasmados, sobre todo en sus textos *Las Palabras y las Cosas* y la *Arqueología del Saber*. El autor inicia el descenso arqueológico a través de la espesura de saberes, experiencias y discursos que han configurado la prehistoria del objeto en cuestión. La arqueología constituye así un modelo de instalación teórica y nuestro propósito es efectuar una arqueología de la experiencia de curación.

territorialidades, a saber, el *topos* de lo razonable y el de lo no razonable, de lo sano y de lo enfermo.

Apolo es el legislador porque es aquel que impone la medida como forma de conjurar los peligros de lo desorbitante y el exceso. La sensatez implica la obediencia. Apolo en su calidad de *nomothetes* es aquel que debe ser obedecido. Es él quien dona la máxima moral y la misma adquiere el valor de imperativo ético.

La medida implica el conocimiento del límite y con ello se abre una metáfora topológica que reparte el territorio axiológicamente. Quien desconoce la medida, en tanto límite, transgrede la territorialidad asignada al hombre sabio y penetra en un *topos* otro, donde el desconocimiento de la divinidad constituye la antesala del desconocimiento de sí como sujeto moral. Esa transgresión implica, asimismo, el riesgo de la enfermedad.

Los atributos del dios, el arco y la lira, configuran el campo identitario de Apolo. El Apolo guerrero y el Apolo esteta abrazan en una única imagen paradójica que, en una lectura más simple, pareciera tratarse de imágenes antagónicas. En el marco de una lógica de la ambigüedad, por el contrario, los caracteres se articulan en una visión más integradora de una divinidad cuya dimensión agonística es un acto estético.

El *agon* es la nota dominante de la constitución del sujeto ético. La ética es cuestión de señorío, de soberanía e implica el modelo de la batalla perpetua. Se trata de un *agon* desplegado topológicamente en ese *topos* tensionado por la *hybris* y la *sophrosyne*. No hay constitución de la subjetividad sin la dimensión del arco y, desde esa misma dimensión, surge la obra de arte. La dimensión estética de la existencia es una relación batalladora. Arte y *polemos* no se excluyen, sino más bien, se auto-implican.

Apolo es el legislador de la contienda. Advierte, corrige, hace a uno prudente a partir de su semántica oracular. La vida adquiere la forma de una sinfonía. La musicalidad de la existencia consiste en hallar la medida, como en la música. La música es un arte apolíneo porque consiste en la habilidad, la *tekhne*, de saber hallar la armonía. La música no hace sino traducir la inteligibilidad de la realidad, que es medida. La vida vivida conforme a medida es precisamente una vida ajustada a medida, a proporción, a ley. La vida, como un acorde musical, obedece a ley, a ajuste.

El Apolo *nomothetes* se vincula con el Apolo *mousikos*. Ocurre que se trata de un mismo fondo, no de dos *topoi* diferenciados, donde una ley difiere de otra. Es la misma

ley la que hilvana los distintos registros de la vida, un mismo fondo musical compromete la totalidad de la *physis*.

Hay otro enclave de la identidad apolínea que se solidariza con el campo conceptual precedente. Nos referimos a las vinculaciones de Apolo con la medicina, ya que en torno al concepto nodular de *medida* tres campos intersectan sus intereses: el medicinal, el moral y el filosófico, plasmando un territorio de origen común.

La salud se vincula con la idea de medida, orden, ley, proporción. Representa un estado de equilibrio que neutraliza los riesgos de la desmesura, del exceso y la desorbitancia. El mismo término *nosos* significa no solo enfermedad, epidemia, locura, sino también desgracia, mal, infortunio. La alianza es nítida. La enfermedad guarda un parentesco fundamental con el campo moral. Si la enfermedad implica el desequilibrio que rompe el ajuste, el encastre, el sujeto se enferma y es presa del infortunio, del mal, que sigue a quien ha desconocido el límite.

De allí que el propio término *therapeuo* no agote su huella semántica en el esquema nosográfico, sino que roza un campo moral más amplio, vinculado a la acción del sujeto sobre sí mismo, a esa acción que contribuye a la vida bella. Abrazar la medida como el enclave que vehiculiza la vida armoniosa es atenderse a uno mismo, convertirse en el propio *nomothetes*, en el propio *iatros*, en aquel que sabe cuidarse y estar al servicio de sí, guardando por las fronteras entre lo sano y lo enfermo.

Apolo preside la metáfora médica. Es él el *iatros* por excelencia. Es quien con su narrativa oracular advierte sobre los peligros del exceso y las bondades de la medida. Las máximas apolíneas constituyen, a nuestro criterio, el antecedente más nítido de lo que más tarde será la metáfora del alma-acrópolis, incluso enmarcada en el registro de la salud. El sujeto debe permanecer en estado de vigilia para preservar lo genuino del alma. El alma debe permanecer atenta para evitar las mezclas, las contaminaciones e idéntica a sí misma.

Sabemos el destino de un alma enferma, que, embriagada, deambula errante, sin lograr delimitar su propio territorio, asida al cuerpo, como modo de ceguera, persiguiendo las mezclas, tan cercanas al criterio de enfermedad.

La recomendación apolínea se inscribe en la metáfora del *fulax*. El “conócete a ti mismo” es un imperativo de gendarmería. La ley divina invita a la *epistrophe eis heautou*,

a la *conversio ad se*. Guardar el orden es procurar huir de la desmesura como forma de proteger el alma de posibles daños. Es estar alerta para no caer en el des-borde. El borde es precisamente el límite, lo que contiene, en forma de coto, cualquier des-orbitancia.

No hay distancia entre el alma y la ciudad. Nada más penoso que una ciudad enferma, des-ajustada. De allí que la exigencia de *fulakes* idóneos represente una necesidad isomorfa.

Entramos, pues, en las vinculaciones de Apolo con el marco político griego, y con el campo de la salud que termina hilvanando los caracteres del Apolo purificador y el legislador. Medicina, música, política, ética y estética son los enclaves de una topología que reconoce en Apolo a su más sofisticado vicario mítico.

En estos atajos genealógicas que proponemos desandar como modo de instalarnos en la prehistoria del saber médico, se nos impone, pues, la referencia a ciertas prácticas de purificación, que vuelven a vincular el horizonte mítico con la tradición médica, haciendo de la medicina una extensión de la sabiduría. Es precisamente Apolo, el Hiperbóreo, el dios septentrional, quien guarda lazos de parentesco con la más primaria tradición chamanística, cuyo asiento es el norte y, desde esas tierras remotas, ha llegado a Grecia.

## **2 LA SABIDURÍA QUE LLEGA DEL NORTE. LA TRADICIÓN CHAMÁNICA COMO EXPERIENCIA PURIFICADORA**

Para abordar la experiencia purificadora debemos anticipar una hipótesis de trabajo: la purificación abraza una doble territorialidad. A la ciudad contaminada, que exige la presencia de un maestro divino, capaz de devolverle el orden de lo puro, conjurando con sus poderes la amenaza de lo impuro, corresponde en la medicina la presencia del médico, capaz de restablecer la armonía de un cuerpo que ha perdido con la enfermedad el equilibrio. La tarea habrá de sostenerla quien esté calificado para ello. En esta línea de sujeto excepcionales se inscribe el chamán, el médico y el filósofo de la utopía platónica.

A continuación, nos referiremos a la figura del chamán, aludiendo a una doble metáfora: la **metáfora del poder**, como patrimonio de la excepcionalidad ontológica, y la **metáfora del viaje**, como modo de acceso al más allá, imprescindible frente a cualquier pretensión purificadora y sanadora.

Para comprender tal excepcionalidad es necesario situarse en un plano intermedio entre la divinidad y el resto de los hombres. O sea, en la figura del *aner theios*, especie de hombre divinizado, capaz de achicar la natural distancia entre dioses y hombres.

Es allí donde retorna la metáfora del poder. Estos hombres están dotados de una *arkhe* que excede la habitual configuración antropológica, un tipo de poder que los sitúa directamente en un más allá reservado a unos pocos. Es en nombre de esa *arkhe* que son capaces, entre otras cosas, de purificar lo impuro, de sanear lo contaminado, que habitualmente toma la figura de una mancha vertida y derramada, extendida al infinito.

Es en este marco de consideraciones que debemos pensar la figura del chamán y abordar la metáfora del viaje, solidaria a la metáfora del poder. En efecto, el alma del chamán puede emigrar, tiene la particularidad de abandonar el cuerpo y trasladarse en el tiempo y en el espacio. Esto implica una peculiar consideración del alma que puede, como una entidad autónoma, liberarse del cuerpo e iniciar una travesía purificadora. Se trata de un yo profundo, una dimensión otra del yo antropológico, que vuelve a poner el tema en términos ontológicos.

“Es en el sueño”, dice Jenofonte, “cuando el alma (*psykhe*) muestra mejor su naturaleza divina; es en el sueño cuando goza de una cierta penetración para el futuro; y es así, sin duda, porque es en el sueño cuando es más libre” (DODDS, 1997, p. 133)<sup>3</sup>. La cita merece algunas consideraciones.

En primer lugar, es la *psykhe* la llamada a albergar la llama de la divinidad que, a su vez, diviniza al hombre en su asimilación. En segundo lugar, no hay posibilidad de tal asimilación si no media el sueño o, incluso, la muerte. De lo que se trata es de la necesidad de desplazar ese yo consciente, superficial, para que emerja el yo más profundo. Ese yo surge en estado de libertad que se da por medio de la suspensión de las facultades conscientes, tal como enseña la experiencia mántica.

A continuación, acompañaremos a Dodds en su rastreo genealógico, tratando de ver de dónde surge esa idea de un yo oculto, de origen divino, que en sueños despliega una actividad, que incluso, se acrecienta con la muerte. Esta escisión, que implica cierta

---

<sup>3</sup> Citado por Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Pág. 133.

autonomía del alma, desligada de un cuerpo que la contiene, parece ser, según Dodds, un elemento nuevo y extraño en la vieja configuración religiosa griega.

De dónde viene, pues, la idea de ese yo oculto, que transforma sustancialmente toda la concepción griega en torno al alma, con resonancias sobre el campo religioso y el ulterior *topos* filosófico.

Tal como sostiene Dodds, esa es una de las claves interpretativas de la cultura chamanística, del legado nórdico, de una sabiduría que viene del Norte, de las tierras del Apolo Hiperbóreo, y que existe aún hoy en Siberia. ¿Qué es un chamán?

El chamán puede describirse como una persona psíquicamente inestable que ha recibido una vocación religiosa. Como resultado de su vocación se somete a un período de riguroso entrenamiento, que ordinariamente incluye la soledad y el ayuno, y que puede incluir un cambio psicológico de sexo. De este “retiro” religioso sale con el poder real o supuesto, de entrar a voluntad en un estado de disociación mental. En estas condiciones no se cree que el chamán, como la Pitia o como el *medium* moderno, esté poseído por un espíritu ajeno, sino que su propia alma ha abandonado su cuerpo y viaja a partes lejanas, con máxima frecuencia, al mundo de los espíritus. A un chamán puede de hecho vérselo simultáneamente en diferentes sitios; tiene el poder de la bilocación. De estas experiencias, que narra en cantos improvisados, deriva su pericia hacia la adivinación, la poesía religiosa y la medicina mágica que le hacen socialmente importante. Se convierte en el depositario de una sabiduría supranormal. (DODDS, 1997, p. 138).

La caracterización del chamán en el texto de Dodds corrobora las metáforas en cuestión y las solidariza. El viaje, como tránsito a una sabiduría excepcional, es el pasaporte a un poder extraordinario que retorna en pericia médica, entre otras capacidades supra-humanas.

Analicemos la idea de vocación religiosa, en el marco de la excepcionalidad ontológica. El chamán recibe un llamado, una convocatoria de ese plano que no todo hombre sabe escuchar, ni puede penetrar. En su ser reúne, congrega algo de ese *esse* divino, que lo convierte en un maestro religioso.

Ahora bien, responder al llamado, forma de elección de los dioses, que lo convierten en un *epoptes*, en un elegido, implica cierta *askesis* distintiva, cierta ejercitación enmarcada en prácticas disciplinares, que lo hacen un *servus dei*. Ser un *aner theios* significa ser sostenedor de una funcional relación con la divinidad.

Indudablemente el viaje es la posibilidad de tomar contacto con otro *topos*, con esa geografía prestigiosa del más allá, que tensiona las diádas que configuran la experiencia religiosa: el espacio profano y el sagrado y el tiempo profano y el sacro, tal como los define M. Eliade en relación al sistema de pensamiento mítico que plantea esa dicotomía espacio-temporal (ELIADE, 1991, 7 y ss.)<sup>4</sup>. Tiempo y espacio se discontinúan en una experiencia que asimila a la divinidad, mientras que tensiona al máximo su distancia. Es por la trans-figuración del tiempo y del espacio que el *esse* mismo del hombre se trans-forma. Esa transformación constituye, asimismo, las bases sobre las que se construye el reconocimiento social y la detención de una *arkhe*, reservada a unos pocos.

La pericia del chamán merece algunas consideraciones, más allá de nuestro interés, situado en la experiencia médica. La clave interpretativa parece ser la noción de sabiduría. Se trata de una sabiduría supra-humana que emparenta al chamán con lo que Marcel Detienne denomina “maestros de verdad” (1986)<sup>5</sup>. En todos los casos, se trate del poeta, del adivino o del rey de justicia, los tres estatutos que postula Marcel Detienne, la experiencia se juega en el marco de una lógica de la ambigüedad, dominada por la tensión entre *aletheia* y *lethos*.

El chamán, como el adivino, se mueve en la misma tensión; por ello posee el don de la adivinación. Tener una adivinación, exactamente en la línea del verbo *mantheuo*, implica poseer una Memoria sacralizada, aquello que el mismo Detienne define como una omnisciencia de *carácter* adivinatorio, por la cual "el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con otro mundo. Su memoria le permite descifrar lo invisible" (1986, p. 28). Nuevo rasgo de parentesco, ya que la experiencia chamánica da cuenta de la capacidad del chamán para la poesía religiosa. Poesía, adivinación y **medicina mágica** son los *topoi* de una figura excepcional, que guarda líneas de parentesco con figuras mítico-legendarias que la más remota tradición griega inscribe en la geografía de la *arkhe*.

Quisiéramos retornar a un punto de interés en el marco de caracterización del "maestro religioso": la *askesis* que implica su consagración. El retiro religioso impacta

---

<sup>4</sup> Las notas que caracterizan al mito como historia sagrada, significativa, verdadera, ejemplar y mimética son las características que, a su vez, se relacionan con la existencia de dos tipos de temporalidad y de espacialidad, abriendo la dualidad entre lo sagrado y lo profano.

<sup>5</sup> Cf. Colombani, M. C. *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Los sujetos excepcionales.

sobre el núcleo más humano, aquel *topos* estrictamente antropológico que considera las más vitales de las funciones: largos períodos de enclaustramiento, ayunos, abstinencia sexual, soledad. Se ve, pues, que la renuncia se da a nivel de lo más humano, como modo y condición de alcanzar lo supra-humano.

Esta experiencia se asemeja, sin duda, a una iniciación, en la que la preparación a la entrada en un mundo extraño al de los humanos, exige un altísimo entrenamiento, un tipo de experiencia extra-ordinaria. Se trata también de un viaje al más allá, a ese mundo sobrenatural e invisible, ya que, bebiendo el agua de *Lethe*, el agua de muerte, que abre las puertas del Hades, el consultante se vuelve semejante a un difunto, deslizándose en la entraña de la Tierra-Madre. Por virtud del agua, penetra en la llanura del Olvido, *Lethe*.

Aquel que retorna de una experiencia semejante es un *aner theios*, un más que hombre, dotado de un poder de videncia semejante al del poeta o del adivino. En nada difiere de ese poder de develar la *aletheia* y, en tal sentido, es con todo derecho, un maestro de verdad.

Todo lo que hasta aquí hemos comentado en torno a la experiencia chamánica y sus puntos de contacto con otras figuras de la iniciación religiosa, dan cuenta de otra metáfora, emparentada con las anteriores: la metáfora lumínica. La sabiduría es la máxima luminosidad. “*Aletheia* es, en efecto, una suerte de doblete de *Mnemosyne*” (DETIENNE, 1986, p. 55). La sabiduría, de la que está dotado un chamán, es esa posibilidad única de “ver”, de estar instalado en el seno de la Memoria: “la *aletheia* que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos; la ‘llanura de *aletheia*’ que el alma del iniciado aspira a contemplar” (DETIENNE, 1986, p. 18).

Incluso, en el marco de esta configuración religiosa, *aletheia* no solo es complementaria de *Mnemosyne*, sino también de *Dike*. En efecto, no hay distancia entre lo verdadero y lo justo y el propio Epiménides, un chamán griego, “va a pleno día a la gruta de *Zeus Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Aletheia* y *Dike*” (DETIENNE, 1986, p. 43).

A propósito de Epiménides, conviene que nos detengamos en las vías de transmisión de la experiencia chamanística y en el legado recibido del norte. En Escitia y, probablemente en Tracia, los griegos, luego de la reanudación del contacto marítimo y la apertura a la colonización griega del Mar Negro, alrededor del siglo VII, parecen tomar

contacto con la cultura chamanística. Producto de ese contacto es la presencia, sobre finales de la Edad Arcaica, de figuras como los *iatromanteis*, **videntes curanderos mágicos**, entre los que se destaca Abaris, venido desde el Norte y Aristeas, un griego del Mar de Mármara, quien, por orden de Apolo Hiperbóreo, relató sus experiencias en un poema, al modo de un poeta inspirado. Nótese la presencia de Apolo emparentado a la cultura chamanística en su función de pastor, conductor e incluso legislador.

Se dice de Abaris, precisamente, que “desterraba las pestes, predecía los terremotos, componía poemas religiosos, propagaba el culto de su dios nórdico, a quienes los griegos llamaron Apolo Hiperbóreo” (DODDS, 1997, p. 138). Abanico de capacidades que hacen pensar en un curandero mágico, pero también en un poeta y en un adivino, en un mago, capaz de predecir el comportamiento de la naturaleza, al modo de un “señor de las estaciones”, exactamente en la línea del rey de justicia. Corresponden todas a una misma excepcionalidad ontológica, donde curar mágicamente, desterrar las pestes, predecir un terremoto o compones un poema, son formas de una misma y única sabiduría supra-normal.

Estas son las características que se le atribuyen a Epiménides, el vidente cretense, a quien se debe la purificación de Atenas, tras la peligrosa contaminación contraída por la violación de un derecho de asilo. Epiménides es el portador de una sabiduría antiquísima, atestiguada en la posibilidad de restablecer el orden de Atenas, de limpiar la mancha vertida y la contaminación que opaca los destinos de la ciudad. La purificación, en tal sentido, es una tarea aséptica, higiénica, que conjura los peligros de las mezclas y devuelve el brillo, jugando precisamente, con la tensión *aletheia-lethos*, que hemos privilegiado. Como Abaris, era también Epiménides un gran ayunador, que vivía casi exclusivamente de un preparado vegetal, de carácter mágico, a base de malva y asfódelo.

Del mismo modo, el relato del Gran Sueño, aparece al inicio de la saga sobre él. Se trata, en realidad, “del largo retiro religioso que constituye el noviciado de un chamán y que a veces transcurre en su mayor parte en un estado de sueño o trance” (DODDS, 1997, p. 140). El sueño es el momento prestigioso en que el alma puede migrar, y, así, desembarazarse de la ligadura del cuerpo y, en estado de libertad, contemplar la pura *aletheia*.

Epiménides se expresa en enigma y con ello marca el territorio de ser un varón de dios, un maestro religioso, poseedor de una sabiduría que siempre está más allá de los hombres, más cerca de los dioses. En él convergen las dos metáforas que venimos persiguiendo. El viaje al Hades coincide con el punto de mayor luminosidad, aquel que ha permitido ver la trama oculta del enigma. Claramente, la tensión se juega entre lo oculto y lo desoculto, entre lo claro y lo oscuro. Descifrar el enigma es arrojar luz sobre lo oscurecido por el entramado de palabras e imágenes. La escritura cifrada es una marca de la *arkhe*. No solamente del poder de ciertos sujetos extraordinarios que aman el enigma como modo de comunicación, sino de aquel que triunfa desanudando el enigma. He aquí los elementos constitutivos del enigma, “por una parte, el desafío y la competición, y por otra, el riesgo mortal de lo que es una verdadera lucha por el conocimiento”(COLLI, 2011, p. 445)<sup>6</sup>. En un maestro de verdad, del tipo del adivino, en un maestro religioso del tipo epiménideo, la utilización de enigmas es inseparable de una cierta ostentación de la *arkhe*. Tampoco es un dato menor su vinculación con Apolo. Apolo ama el ocultamiento, tras el velo que las mismas palabras tejen en una urdimbre que es, ante todo, una trama de poder-saber. Siempre lo que está en juego es el poder y el saber, como estructuras solidarias. Sea el dios que provoca al *agon*, sean “los dos antagonistas adivinos, es decir, detentores de sabiduría, próximos a la esfera de la divinidad, e inspirados por Apolo” (COLLI, 2011, p. 445), la lucha, simétrica o asimétrica, es siempre por la posesión de la verdad, por reivindicar la potestad sobre la *aletheia*, por ser el amo, el maestro de *aletheia*.

## CONCLUSIONES

La medicina aparece envuelta en esta proto-historia, en un ambiente mágico-religioso, donde la experiencia se entreteje con la posesión de un tipo de sabiduría que implica juegos de ritualización particulares, peculiares personajes de una estatura ontológica particular y formas discursivas que responden a un altísimo registro de iniciación.

En el marco de un *topos* mítico, poco importa la existencia histórica de un determinado personaje o institución. El mito es una usina productora de arquetipos, como más tarde será la filosofía una "fábrica de conceptos", tal como Deleuze la define, que consolida una cierta instalación identitaria y subjetiva, tanto personal, como colectiva.

---

<sup>6</sup> Colli, Giorgio. *La sabiduría griega*, pág., 445.

No sabemos si existió un personaje como Epiménides, Abaris o Museo. Importa que en ese personaje convergen ciertos valores, rasgos, atribuciones y perfiles de una cierta identidad que contribuye a forjar un tipo determinado, una cierta subjetividad, que constituye el sedimento de una construcción socio-histórica, la urdimbre de una trama cultural.

# 19

## MUSIC, RELIGION AND DIPLOMACY IN THE ANCIENT GREEK WORLD: SOME EXAMPLES OF THE CLASSICAL AND HELLENISTIC PERIODS

Prof. Dr. Sylvain Perrot<sup>1</sup>

### INTRODUCTION

Greeks did not constitute a united nation in Antiquity, but they thought they belonged to the same culture. Yet, at the same time, they were regularly in war with their neighbours, which is a kind of detachment from this idealistic Greek community. One of the best expressions of this paradox may be found in the last paragraph of the eighth book of Herodotus' *Histories*. In his long narrative of all the events of the second Persian War (480/479 BCE), he reports a public debate between the Athenians and an embassy of Spartans, who suspect Athenians of cooperating with Persians. The Athenians answer they would never deal with Persians, because they belong to “the kinship of all Greeks, which is same blood, same language, the shrines of gods we have in common, the sacrifices, the habits and customs, the same way of life” (τὸ Ἑλληνικὸν ἔδν ὄμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα; Herodotus, *Histories*, VIII, 144).

In this paper I would like to explore how musicians participated in this community which was not free of tensions, through some examples. Indeed, the religious community that existed between the Greeks, whether at the local, regional or even Panhellenic level, could be synonymous with rivalries (for example in the control of borders or the

---

<sup>1</sup> Junior researcher at the Centre National de la Recherche Scientifique (France), UMR 7044 ArcHiMèdE – Strasbourg; archaeology, history and anthropology of ancient Greek music and musicians (with the support of the Centre de Recherche et d'Expérimentation sur l'Acte Artistique); sylvain.perrot@unistra.fr.

management of a sanctuary) and more or less long-term alliances. Delphi from this point of view is an emblematic site, since it is both a local sanctuary (in the sense that the city of Delphi is well established there), regional (in the sense that it is managed by a community of twelve peoples, the amphictyony) and Panhellenic (since every fifth year it hosted the Pythian competitions open to all Greeks). In addition, the musical life is particularly well documented there, which opens the way to reflection on the role that music played in these interactions between the Greek cities and in this connectivity between the sanctuaries, in particular of Apollo. Several of my examples will therefore be taken from Delphi, but I will have the opportunity to consider the case of a few other sanctuaries for which the testimonies are more scattered.

I will start my enquiry by considering the most obvious case, in which musicians could play a significant role in the religious interactions between cities, namely the delegations that in Greek were called *theōriai*, starting from three contemporary cases of the second half of the 5<sup>th</sup> century BCE, which involve three sanctuaries of Apollo. Secondly, I will analyse some situations, in which music is part of a real diplomatic strategy, in the perspective of conflicts or alliances. Finally, the third part of my presentation will be devoted to a very particular case, that of the corporations of artists known under the name of Dionysiac *tekhnitai*, insofar as these associations form a regional structure defining new contours and having their own legal and institutional functioning, so that some of their members are entrusted with diplomatic missions.

## **1 MUSICIANS IN *THEŌRIAI* OF THE LATE FIFTH CENTURY BCE**

### **1.1 The Festival of *Dēlia* and the Panionian connection**

Let's start with the famous case of Delos, which was initially a religious pilgrimage for the Ionians, as it was considered the birthplace of Apollo, the god of music. During the sixth year of the Peloponnesian War (426/425 BCE) and under instruction from the Delphic oracle, the entire island was purged of all dead bodies. This is the most famous purification of Delos. Prohibition of dying was then ordered, so that no one should be allowed to die (or give birth) on the island due to its sacred importance, and to preserve its neutrality in trade since no one could then claim ownership through inheritance. Immediately after this purification, the first penteteric festival of the *Dēlia* was celebrated there. This is stated by Thucydides, who says that there was an old Ionian festival

including musical competitions from Homeric times onwards (Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, III, 104):

Καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὰ Δήλια. Ἦν δέ ποτε καὶ τὸ πάλα μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον τῶν Ἴωνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν· ξὺν τε γὰρ γυναῖξι καὶ παισὶν ἐθεώρουν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες, καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικός καὶ μουσικός, χοροὺς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις.

The Athenians, after the purification, celebrated, for the first time, the quinquennial festival of the *Delia*. Once upon a time, indeed, there was a great assemblage of the Ionians and the neighboring islanders at Delos, who used to come with women and children to the festival, as the Ionians now do to that of Ephesos, and athletic and musical contests took place there, and the cities brought choruses.

This was a sacred delegation as indicated by the verb *etheōroun*. That the Athenians took part in these solemnities at a very early period, is evident from the *Dēliastai* mentioned in the laws of Solon; the sacred vessel (*theōris*), moreover, which they sent to Delos every year, was said to be the same which Theseus had sent after his return from Crete (COUPRY, 1954). In the course of time, the celebration of this ancient *panēgyris* in Delos had probably ceased. When the Athenians took the head of the Ionian confederacy and founded the League in 478 BCE, they restored the ancient solemnities and took the most prominent part in the celebration of the *Dēlia*; and though the islanders, in common with Athens, provided the choruses and victims, the leader of the whole solemnity was an Athenian.

These events must be related to the specific history of Delos, which is the first city that minted a music instrument on coins, the back of a *kithara*, whose shape changed step by step. When Delos lost its independence, it stopped minting its own coinage and, as a consequence, the Ionian city of Kolophon in Asia Minor struck the head of Apollo on the obverse and the *kithara* on the reverse from 480 BCE onwards. It could be considered as the successor of Delos to federate all Greeks from Ionian origin, competing with Athens, which claimed the same cultural heritage, based on a common mythical ancestor, Ion (PERROT, 2023, p. 320-324). Thus, the restoration of the festival in Delos by the Athenians, with an important sacred delegation, can be interpreted as a political message sent by Athenians to all Ionian people. This also applies to another big Athenian procession to Delos a few years later: when Nicias came to Delos in 417 BCE, he built a

bridge connecting the neighbouring island of Rhenea, walked in procession (*pompē*) with a chorus and dedicated a brazen palm-tree to Apollo, which was erected in the precincts (PERROT, 2020, p. 62-63). Finally, one should mention that an Athenian inscription dating back to 374/373 BCE mentions choruses within the delegation (*IG II<sup>2</sup> 1635*) sent to Delos.

Therefore, purpose of this festival was to gather all Greeks speaking the Ionian dialect (Cyclades and Ionia) and forming an ethnical community with a common mythical ancestor, Ion, in the context of the Athenian thalassocracy, which collapsed in the end of the Peloponnesian War. Not only Athenians were concerned: in the late 5<sup>th</sup> century BCE, Pronomos, a famous *aulos* (i.e. double reedpipes) player from Thebes, is said to have devised a *prosodion* (a processional tune) for the Chalcidians on the Eripos (Euboea) for their use in Delos, as they were members of the Delian League (Pausanias, *Description of Greece*, IX, 12, 6).

## 1.2 The *theōria* of Andros to Delphi

Another *theōria* involving a Cycladic Island is known thanks to an inscription found in Delphi (ROUGEMONT, 1977). It mentions the delegation sent by the city of Andros in the late fifth century, possibly in ca. 425 BCE or when Andros was independent, i.e. after 408 BCE (RUTHERFORD, 2004). Among other officials there was a musician playing the *aulos*, who was supposed to play during processions and sacrifices. Ancient Andrian presence at Delphi is also attested by a fragment of a Delphic paean for the Andrians composed by Simonides in the first decades of the fifth century, or possibly the end of the sixth (*PMG* 519, fr. 35). The sacrificial regulation of the delegation features this specific point (l. 6-14):

Τόσδε σῖτ[ο]/[ν μ]ἔ τιθέναι μεδὲ φρ[υκ]/τός· ἀρχεθεάρος τρεῖς, μ'άντιν,  
ἄρχοντα, κερυκα, αὐλετήν, κυβερνήτην, κ[ε]/λευστήν, π[ρ]οιρετην.  
Δέ[ρ]/μα δὲ φερέτω κῆρυ[ξ], αὐλε/τής, κελευστής ἕκαστος / τῶν  
δημοσίων ἱερέων.

The following do not provide a contribution in food or food for roasting: three *architheōroi*, a seer, an archon, a herald, an *aulos* player, a steersman, a boatswain, a commander at the bow. The following can each take a hide from public sacrificial animals: a herald, an *aulos* player, a boatswain.

This regulation, which has raised questions about the exact interpretation of certain terms, grants a place to the musician that is found in other later inscriptions at Delphi, such as the lists of participants in the Athenian delegations called Dodecaids in the Imperial period (JACQUEMIN, MULLIEZ, ROUGEMONT, 2012, n° 278-280). We understand that the *aulos* player is important, since he enjoys a privilege that only belongs to three members of the *theōria*.

### 1.3 The shipwreck of Messina

My third example takes place in South Italy. Some trips are short, but they are not less dangerous. Pausanias evokes the sinking of a boat which had on board a chorus of thirty-five boys, accompanied by their *aulos* player and the chorus trainer, in the strait of Messina in the second half of the 5<sup>th</sup> century BCE (Pausanias, *Description of Greece*, V, 25, 2):

Μεσσηνίους τοὺς ἐπὶ τῷ πορθμῷ κατὰ ἔθος δὴ τι ἀρχαῖον πέμποντας ἐς Ῥήγιον χορὸν παίδων πέντε ἀριθμὸν καὶ τριάκοντα καὶ διδάσκαλόν τε ὁμοῦ τῷ χορῷ καὶ ἄνδρα αὐλητὴν ἐς ἑορτὴν τινα ἐπιχώριον Ῥηγίων, κατέλαβεν αὐτούς ποτε συμφορά, μηδένα ὀπίσω τῶν ἀποσταλέντων σφίσιν ἀποσωθῆναι· ἀλλὰ ἡ ναῦς ἢ ἄγουσα τοὺς παῖδας ἠφάνισθη σὺν αὐτοῖς κατὰ τοῦ βυθοῦ. (...) τότε δὲ ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν παίδων οἱ Μεσσηνιοὶ πένθος ἤγον, καὶ ἄλλα τέ σφίσιν ἐς τιμὴν αὐτῶν ἐξευρέθη καὶ εἰκόνας ἐς Ὀλυμπίαν ἀνέθεσαν χαλκᾶς, σὺν δὲ αὐτοῖς τὸν διδάσκαλον τοῦ χοροῦ καὶ τὸν αὐλητὴν. τὸ μὲν δὴ ἐπίγραμμα ἐδήλου τὸ ἀρχαῖον ἀναθήματα εἶναι τῶν ἐν πορθμῷ Μεσσηνίων· χρόνῳ δὲ ὕστερον Ἴππίας ὁ λεγόμενος ὑπὸ Ἑλλήνων γενέσθαι σοφὸς τὰ ἐλεγεία ἐπ' αὐτοῖς ἐποίησεν. ἔργα δὲ εἰσὶν Ἡλείου Κάλλωνος αἱ εἰκόνας.

The Messenians on the Strait in accordance with an old custom used to send to Rhegion a chorus of thirty-five boys, and with the chorus a trainer and an *aulos* player, to a local festival of Rhegion. On one occasion a disaster befell them for not one of those sent out returned home alive, but the ship with the boys on board went to the bottom. (...) On this occasion the Messenians mourned for the loss of the boys, and one of the honours bestowed upon them was the dedication of bronze statues at Olympia, the group including the trainer of the chorus and the *aulos* player. The old inscription declared that the offerings were those of the Messenians on the Strait; but afterwards Hippias, called “a sage” by the Greeks, composed the elegiac verses on them. The artist of the statues was Kallōn of Elis.

The musicians of Messina were travelling to Rhegion to take part to a festival specific to the area, as assumed by Pausanias; nevertheless, we may suspect that this is a celebration dedicated to the god Arkhēgetēs Apollo, since the city of Messina was founded by the tyrant of Rhegion Anaxilas at the beginning of the 5<sup>th</sup> century, on the ruins

of the former city of Zancle, which Anaxilas had completely destroyed. By doing so, Anaxilas intended to secure his control of the strait. Therefore, this festival could be a commemoration of the foundation of the new city and highlight the relationships between the two cities through a religious performance.

All of these three examples show that within the framework of diplomatic relations between two cities, and in particular a foundation and its metropolis, the musicians could be led to sail, at their own risks.

## 2 MUSICIANS AS PART OF A DIPLOMATIC STRATEGY

Apart from the sacred delegations testifying the strong relationships between two political entities, we may find in the written sources some elements showing that musicians were a key element of a strategy, whether from the perspective of military campaigns or cultural policy.

### 2.1 Musicians and spies

The first example is quite unexpected, as it involves a musician in what we may call a spy device (Polyaenus, *Strategemata*, V, 44):

Μέμνων ἐπιτιθέμενος Λεύκωνι τῷ Βοσπόρου τυράνῳ, βουλόμενος καταμαθεῖν τὰ μεγέθη τῶν πολεμίων [πόλεων] καὶ τὰ πλήθη τῶν ἐνοικούντων ἔπεμψεν Ἀρχιβιάδην Βυζάντιον ἐπὶ τριήρους πρεσβευτὴν πρὸς Λεύκωνα ὡς ὑπὲρ φιλίας καὶ ξενίας διαλεξόμενον. συνέπεμψε δὲ αὐτῷ καὶ Ὀλύνθιον κιθαρῳδὸν Ἀριστόνικον, εὐδοκιμοῦντα μάλιστα δὴ πάντων τότε παρὰ τοῖς Ἑλλησιν, ὅπως ἐν τῷ παράπλῳ προσορμιζομένων, ἐπιδεικνυμένου τοῦ κιθαρῳδοῦ, τῶν ἐνοικούντων εἰς τὰ θεάτρα σπουδῆ συνιόντων τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων κατάδηλον τῷ πρεσβευτῇ γένοιτο.

Memnon had decided to make war on Leukon tyrant of the Bosphorus. In order to acquaint himself with Leukon's forces and the population of the country, he dispatched Archibiades of Byzantion on a trireme, as his ambassador to Leukon, as if to arrange friendship and alliance with him. And with him he sent the *kitharōidos* Aristonikos of Olynthos, the most celebrated artist of his day among the Greeks, so that, when Aristonikos performed, the inhabitants crowded with zeal to the theatres and the ambassador was able to form some estimate of the population.

Leukon I ruled over the Bosporan Kingdom from 389 to 349 BC. In the last years of his reign, Heraclea Pontica hired Memnon of Rhodes, a famous mercenary, who elaborated this trick to determine the size of Leukon's army and the musician Aristonikos of Olynthos was part of this military strategy. He was indeed a renowned *kitharōidos*, a

singer playing the *kithara*, for he is mentioned by several other sources, especially because he perished gloriously during Alexander's campaigns in Asia (Plutarchus, *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, 334e; Arrianus, *Anabasis*, IV, 16, 6-7; Athenaeus, *The Learned Banqueters*, X, 435b). He was born in the city of Olynthos, which was the capital of the Chalcidian League and had obviously an important musical culture, as it minted a very famous *kithara* on its coinage between 392 and 379 BCE (PERROT 2023, p. 332-333). Memnon's trick was successful: in the end, he went to battle Leukon, and used another trickery to gain an easy victory against the Bosporan army.

## 2.2 The renewal of the friendship between Chios and Delphi

Besides the trickery forged by Memnon, musical compositions were used by cities as a mean to assume or confirm the friendship and alliance between the cities, as exemplified by the case of Chios and Delphi.

From archaic times onwards, Chios maintained close relations with the sanctuary of Delphi, which were materialized in the erection of the monumental altar in front of the temple of Apollo, as indicated by the dedication inscribed there. This offering is a way of reactivating old ties, since according to Herodotus, already in the 6<sup>th</sup> century, the Chians had provided for the construction of the altar. Other inscriptions show the artistic activity of the Chians in the Pythian sanctuary in the 3<sup>rd</sup> century BCE (on the musical life in Chios at that time, see PERROT 2022a). First of all, in 272, a certain Diophantos of Chios participated as an *aulos* player in the Amphictyonic *Sōtēria*, a competition founded in Delphi to commemorate the victory on the Gauls, who tried to invade the sanctuary in 279 BCE (*Syll.*<sup>3</sup> 424). Judging from the structure of the inscription, he accompanied a tragic chorus of grown men. In the mid-240s, after the Aetolians had become the masters of Pyleo-Delphic amphictyony, the citizens of Chios recognized the elevation of the *Sōtēria* to the rank of isopythian contests, therefore *stephanitēs* and penteteric, in response to a request from the Aetolians (*FD* III 3, 215). By virtue of alliances made with them, Chios then joined the confederation at least until around 190: in 247/246 BCE, Chios thus thanked the Aetolians for having admitted it to amphictyony (*FD* III 3, 214). In the late 240s, a Delphic decree honours Amphiklos of Chios as an epic poet, who served as *hieromnēmōn*, i.e. he was the delegate of his city at the amphictyony (*Syll.*<sup>3</sup> 444C and *FD* III 3, 217).

Much more, the honorary decree taken at the end of the 3<sup>rd</sup> century BC by the city of the Delphians in favour of the Chians, and more precisely Hermoklēs, gives access to the musical liturgy pertaining to the Delphic *Theoxenia* and to the political stakes that music took on under certain circumstances (*FD* III, 3, 224): Hermoklēs composed a hymn to Apollo, but since he was designated *hieromnēmōn* by his native city, this is first of all a political act. As such, he performed the rites due to the god and made his political duty; in that, he put his musical skills to good use:

ἐπειδὴ Ἑρμοκλῆς  
[Φαινομένου ἀποσταλείς ἱερομνάμων ὑπὸ τᾶς πόλιος τῶν Χίων τὰς τε θυσίας  
τῷ θεῷ συνετέλεσ[ε]  
[κὰτ τὰ πάτρια λαμπρῶς καὶ φιλοτίμως καὶ τὸν κρατῆρα ἐ]κέρασε τὸν  
ἀργύρεον τοῖς Θεοξενίοις καὶ ὕ-  
[μνον γέγραφε τῷ θεῷ καὶ τὰν ἐπιδαμίαν ἐποίησατο ἀ]ξίως τοῦ τε ἱεροῦ καὶ  
τῶν ἀποστειλάντων  
[αὐτὸν καὶ ἐπελθὼν ποτὶ τὰν ἐκκλησίαν τὰν οἰκειότ]ατα τὰν ὑπάρχουσαν ἀπὸ  
Ἴωνος ἀπελογίζατο  
[ποτὶ τε τὸν θεὸν καὶ τὰν πόλιν· ἀγαθὰί τύχαι· δεδό]χθαι τᾷ πόλει ἐπαινέσαι  
μὲν τὰν πόλιν τῶν  
[Χίων

since Hermoklēs son of Phainomenos, who has been sent as *hieromnēmōn* by the city of the Chians, has performed the ancestral sacrifices to the god in a splendid and honourable fashion, and mixed the wine in the silver bowl at the *Theoxenia*; and he wrote a hymn to the god; and his conduct here was worthy of the sanctuary and of those who sent him; and he came before the assembly to describe the close relations that have existed since the time of Ion, and the good intentions that they hold towards Delphi; therefore with good fortune it is resolved by the city to praise the city of the Chians...

A detail given in this decree should not leave indifferent: as a politician, Hermoklēs is honoured for having exalted the friendship which links Delphi to Chios, citing Ion, who may be the mythical common ancestor of all the Ionians as well as the poet of dithyrambs and paeans Ion of Chios. Hermoklēs' approach can therefore be interpreted as a sort of renewal of the political commitment made by the city of Chios to Delphi through music. N. Kontoleon proposed to identify this *hieromnēmōn* Hermoklēs with a Hermoklēs *agōnothetēs*, i.e. a magistrate in charge of organizing competitions, from Chios, who stayed in Rome, and who then, by decree of the city of Chios, organized a sacrifice as well as musical and gymnastic competitions in honour of the goddess Rome, pleasing the Romans passing through the island by using references to the myth of

Romulus and Remus (KONTOLEON, 1964). He also dedicated an altar to the Muses and, according to A. Chaniotis, to the poet Homer, since the Chians had given their gymnasium the name of *Homēreion*, while at the same time the Parians were consecrating their *Archilocheion* (CHANIOTIS, 1988, p. 94-99). Thus, if this identification is correct, Hermoklēs, after having been dispatched to Delphi, would have continued his diplomatic action in Rome.

Hermoklēs may have also performed, or at least recalled, a passage the work of the 5<sup>th</sup> century poet Ion, in which he exalted the city and the sanctuary of Delphi. But we can go even further. The terms of the decree, as has been said, do not specify the identity of Ion, and the underlying ambiguity suggests that in reality the two Ions are evoked, the mythological figure and the historical poet. We would then have a happy *mise en abyme*: Hermoklēs might have taken a passage from the work of Ion dealing with the myth of the son of Apollo and Creusa, as in the play of Euripides. There would therefore be a sort of triple alliance between Chios and Delphi: mythologically, because Ion is the founder of the cities of Ionia to which Chios belongs; historically, through Ion of Chios, then Hermoklēs of Chios. Nothing is specified of the circumstances of performance of the hymn, but the crowns allotted to the city of Chios and to Hermoklēs must be proclaimed within the contest of *Dionysia* of Chios, before the contest of children's choruses.

### 2.3 A Tean musical tour in Crete

Around 167/166, the citizens of Teos sent an embassy to at least seven Cretan cities, a step already taken at the end of the first Cretan war against Philip V of Macedon and the Lagids. It is now accepted that the aim pursued by this embassy is the search for guarantees against Cretan piracy (GAUTHIER, 1972, p. 281 n. 204). It is composed of two citizens, Hērodotos and Meneklēs. The second is a *kitharōidos*, as indicated by two decrees issued respectively by Knossos and Priansos. These texts are precious, because not only do they mention the musician, but also his repertoire which is made of pieces by composers from the end of the 5<sup>th</sup> century and by Cretan poets, obviously in order to please the local public. Here are the relevant excerpts (*I. Teos* 21\*5, l. 2-11 and *I. Teos* 23, l. 3-19):

ἔπει-  
δὴ Ἡρόδοτος Μηνοδότῳ καὶ Μενεκλῆς Διονυσίῳ  
ἀποσταλθέντες πρεγγευταὶ παρ Τηίων πορτὶ  
τὰς ἐν Κρήται πόλιας καὶ διατρίψαντες τὸν πλεῖσ-

τον χρόνον ἐν τᾷ ἀμᾷ πόλει, οὐ μόνον τὰν ἀπὸ τᾶς  
ἀναστροφᾶς εὐταξίαν ἀπεδείξαντο, ἀλλὰ καὶ ἐπε-  
δείξατο Μενεκλῆς μετὰ κιθάρας πλεονάκις τὰ τε  
Τιμοθέω καὶ Πολυίδω καὶ τῶν ἀμῶν ἀρχαίων ποι-  
ητῶν καλῶς καὶ ὡς προσῆκεν ἀνδρὶ πεπαιδευμέ-  
νῳ·

[...] since Hērodotos son of Menodotos and Meneklēs son of Dionysios, having been sent as ambassadors by the Teians to the cities of Crete and having sojourned most of their time in our city, have not only shown the good order which characterized their stay and Meneklēs also gave several times in recital with the *kithara* the works of Timotheos, Polyidos and our ancient poets in a beautiful way and which is appropriate for an educated man...

ἐπειδὴ Ἡρόδοτος Μ<η>νοδότου καὶ Μενεκλῆς Διονυ-  
σίῳ ἐξαποσταλεντες πρεγγευταὶ πορτὶ ἀμὲ πα-  
ρὰ Τηϊῶν, οὐ μόνον ἀνεστρά[φεν] <πρ>επ<ό>ντω<ς> ἐν τᾷ  
πόλει καὶ [διελέγ]εν περὶ τᾶ[ς ...7... ]το[.]ας, ἀλλὰ  
καὶ ἐπεδείξατο Μενεκλῆς μετὰ κιθάρας τὰ τε Τι-  
μοθέου καὶ Πολυίδου καὶ τῶν ἀμῶν παλαιῶν ποιη-  
τῶν καλῶς καὶ πρεπόντως, εἰς<ί>νεγκε δὲ κύκλον  
ἱστορημέναν ὑπὲρ Κρήτας, κα[ι] τ[ῶν] ἐν [Κρή]ται γε-  
γονότων θεῶν τε καὶ ἡρώων, [ποι]ησάμενο[ς] τ[ῶν]  
συναγωγῶν ἐκ πολλῶν ποιητᾶ[ν] καὶ ἱστοριογρά-  
φῶν·

[...] since Hērodotos son of Mēnodotos and Meneklēs son of Dionysios, having been sent as ambassadors on behalf of Teians not only stayed as it is appropriate in our city and talked about (...) and Meneklēs also gave several times in a recital on the *kithara* the works of Timotheos, Polyidos and our ancient poets in a beautiful and proper manner, and that he presented a cycle of stories about Crete and about the Cretan-born gods and heroes, having made an anthology of many poets and historians...

Teos had a strong musical culture, as it was known as Anacreon's homeland. Among the two ambassadors, Meneklēs played the *kithara*. Beside their political duty, he performed a musical repertoire in the Cretan cities to celebrate the friendship, that is the political alliance, between Teos and Crete. At that time, Cretan cities were organized in four leagues, the most prominent one being the League of Knossos (incl. Priansos), one of the cities visited by the Teans, in good terms with the island of Rhodes, allied to the Attalid kingdom. In this difficult political context in the South Aegean, the ambassador chose to perform a medley made of different composers: Timotheos, Polyidos and old Cretan poets (as shown by his historiographical research), who were particularly involved in the development of the paean. Besides the old poets from Crete, the so-called "New Music" is in the spotlight, since Timotheos of Miletus, known for his *kitharodic nomoi* – musical compositions with a specific narrative – and his dithyrombs, and Polyidos of

Selembria, composer of dithyramps, are mentioned. Timotheos, as well as Euripides and Agathon, his contemporaries, distinguished himself in this musical style which broke with what was done previously by adding chromaticism and instrumental solos, as well as by the use of a more flexible rhythm and more tortuous melodies.

After the treaty of Apamea (188 BCE), the city of Teos was under Attalid influence. Thus, the ambassadors from Teos might have used the repertoire they shared with Attalids, to delight Cretan cities while including some local features, Cretan music, history and mythology. The main reason may be that Teos and Knossos had a common enemy: Philippos V of Macedon. During the first Cretan war, pirates from Gortyna, the rival of Knossos helped Philippos against Attalids and Rhodes; up to the peace of Apamea, Crete was therefore under Antigonid influence but Philippos lost his advantages and Cretan cities became fully independent. Knossos and Gortyna concluded peace, but Attalids and their allies may have feared another reversal. The Teans may have thought it was a good opportunity to construct a strong alliance with the League of Knossos. According to both inscriptions, the constitutive element of this friendship was a common education and culture, the *paideia* (on this whole dossier, see PERROT 2019).

Considering this dossier as a whole, it appears that Teos, which at the beginning of the 2<sup>nd</sup> century was at the heart of the conflicts between Seleucids and Attalids, implemented a cultural policy consisting of uniting the community and strengthening diplomatic exchanges. This approach is similar to that of the Attalids, who relied in particular on the dissemination of a Dionysiac repertoire, made in particular of the works of “New Music”. In doing so, Teos disseminates a model of education noticed in the Cretan cities and in Pergamum. Indeed, from the 3<sup>rd</sup> century BCE, Teos is also the seat of a big corporation of *tekhnitai* and of a famous temple dedicated to Dionysos, which leads me now to the specific case of these corporations of artists.

### **3 THE DIPLOMATIC ACTIVITIES OF THE *TEKHNITAI***

By the early third century BC, musicians and artists with varied theatrical specializations, who participated in the Greek music contests, began to organize themselves into associations, which can be deemed as the first professional associations in the Greek world, with a religious identity (LE GUEN, 2001; ANEZIRI, 2003; ANEZIRI, 2020). These associations were acting on behalf of their members, but also on behalf of the

organizers of festivals and contests (cities, kings, confederations) as their intermediaries. These associations included professionals from various places of origin and each one had a specific regional scope. The association of Athens was one of the four largest of this kind to appear in the third century. It competed strongly with the association of artists of Dionysos related to the Isthmus and Nemea, which had branches especially in Peloponnesos and Central Greece. A third one is the corporation associated to Ionia and the Hellespontine region, which after 188 BC joined with the *tekhnitai* devoted to Dionysos *Kathēgēmōn*, originally founded in Pergamon. Finally, the association of artists based in Egypt, which later acquired a branch in Cyprus, worshipped Dionysos as well as the *Theoi Adelphoi* (Ptolemaios I and his wife Berenikē).

These guilds could be considered as institutional autonomous entities, and their members could be chosen as secretaries as well as ambassadors.

### 3.1 A delegate of the *tekhnitai* in Delos

For instance, in the mid-3<sup>rd</sup> century BCE, one of these associations (presumably the corporation of Isthmus and Nemea), sent one of its members, the *aulos* player Hermaiōndas, to the city of Delos (*IG XI 4, 1060*):

ἔδοξεν τ[οῖς περὶ τὸν Διόνυσον]  
τεχνίταις· [στεφανῶσαι — — —]  
Τελέσωνος Δῆ[λιον στεφάνωι ᾧ]  
πάτριον αὐτοῖς ἐστ[ὶν ἀρετῆς ἕνεκα]  
καὶ εὐνοίας ἧς ἔχων εἰ[ς τὸ κοινὸν δια]-  
τελεῖ· ἀναγορεῦσαι δὲ τὸν στέφαν[ον]  
ἐν Δῆλῳ τοῖς Ἀπολλωνίοις· ἐλέσθαι δ[ὲ]  
καὶ πρεσβευτήν ὅστις ἀποίσει τὸ ψή-  
φισμα καὶ τὸν στέφανον καὶ ἀναγράψ[ει]  
εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος· εἰρέ[θη]  
Ἑρμαιώνδας ἀλητήης.

The Dionysiac artists have decided to give ?, son of Telesōn, of Delos, a crown, which has an ancestral signification to them, because of the virtue and the good willing he always has towards the community; to announce the crown in Delos during the *Apollonia*; to choose as ambassador someone for bringing the decree and the crown and for inscribing it in the sanctuary of Apollo. Was chosen Hermaiōndas, *aulos* player.

Apart from the *Dēlia*, the main festivals in the 3<sup>rd</sup> c. BCE were the *Apollonia* and the *Dionysia*, which are attested by lists of artists who took part to the competitions. We

have preserved these lists included within the acts of archons, which can be dated from 284 to 279 and then from 268 to 259 BCE. As the chorus of the *Apollonia* was accompanied by an *aulos* player, it made sense for the *tekhnitai* to send an *aulos* player (see PERROT, 2020, p. 65-69).

### 3.2 Athens in Delphi

But the most famous example of a sacred delegation made of *tekhnitai* is the big event, called *Pythais*, which happened in Delphi during the second half of the second century. As recorded by a series of inscriptions, Athenian people organized between 138 BC and 96 BC four big processions to Delphi, which was made of many officials and musicians, singers as well as instrument players, *kithara* and *aulos*. It was the occasion for Athens to manifest its power and its glory, in pride, pomp and circumstance.

In the *Pythais* of 128/127 BCE, led by the archon Dionysios (*FD* III 2, 47), the Athenians displayed exceptional pageantry. We know exactly the composition of this delegation: the *architheōros*, four *theōroi*, the leader of the chorus, 39 singers to sing the *paean*, two *aulētai*, seven *kitharistai* (*kithara* soloists), one *aulōidos* (singer accompanied with the *aulos*), two *kitharōidoi*, ten artists of theatre and two other chorus instructors. The chorus and the musicians performed two hymns worshipping Apollo, the first one composed by Athēnaios, son of Athēnaios, and the second one by Limēnios, son of Thoinos. The Athenian corporation of *tekhnitai* was at that time in hard competition with the association of Isthmus and Nemea to organize musical and theatrical performances in Delphi. Although we have not conserved the entire text and all the musical signs, it is an exceptional testimony of ancient Greek music: it is the almost only example of ritual music discovered where it had been actually performed. Both hymns share the same topics in the same order, and it seems to be only a difference of length. However, the analyse of the music and the internal structure show that both hymns belong to different aesthetics. The first hymn is closer to the “New Music”, while the second hymn is more archaizing. For my topic here, the most important point is that the first hymn focuses on the special relationships between the *tekhnitai* and the gods, whereas the second hymn addresses more political issues, especially in the *prosodion*, which first gives topographical elements – according to me – and finally wishes the victory of Rome: the *tekhnitai* of Attica wanted the Roman senate to give them the preference over their rivals

of Isthmus and Nemea (see PERROT 2022b).

### 3.3 The *tekhnitai* and Rome

The example of the second Delphic hymn shows the relationships, which connected the *tekhnitai* to the Roman world. From the treaty of Apamea onwards, Rome was particularly involved in the political life in the Eastern part of the Middle Sea. After the battle of Pydna in 167 BCE and the destruction of Corinth in 146 BCE, Rome became the master of the Greek mainland. Thus, it is not surprising to find traces of the letters sent by the *tekhnitai* to Roman generals or emperors and/or their answer. One of them concerns the famous general Sylla, who was sent by the Roman senate to Greece in 87/86 BCE to fight against Mithridates, king of the Pontus Euxinus. A copy of two letters has been engraved on an opisthographic stele of white marble, broken at the bottom, found in Kos (IG *XII* 4, 1:252). On face A one reads:

ἀγαθαὶ τύχαι·

<[Α]εύκιος Κορνήλιος> Λευκίου υἱὸς Σύλλας Ἐπα-  
φρόδειτος δικτάτωρ Κώων ἄρχουσι βουλῆ  
δήμῳ χαίρειν· ἐγὼ Ἀλεξάνδρῳ Λαοδικεῖ κι-  
θαριστῆ, ἀνδρὶ καλῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ φίλῳ ἡμε-  
τέρῳ, πρεσβευτῆ παρὰ τοῦ κοινοῦ τῶν περὶ τὸν Διό-  
[ν]υσσον τεχνιτῶν τῶν ἐπὶ Ἰωνίας καὶ Ἑλλησπόντου  
[καὶ τ]ῶν περὶ τὸν καθηγεμόνα Διόνυσσον ἐπέτ[ρε]-  
[ψα στήλην π]αρ' ὑμῶν ἐν τῷ ἐπισημοτάτῳ τόπῳ ἀναθή-  
[σεσθαι, ἐν ἧ] ἀναγραφῆσεται τὰ ὑπ' ἐμοῦ δεδομέν[α]  
[τοῖς τεχνίταις] φιλάνθρωπα· πρεσβεύσαντος δ[ὲ]  
[νῦν αὐτοῦ εἰς Ῥώμην, τ]ῆς συνκλήτου δὲ δόγμα π[ερί]  
[τούτων ψηφισαμένης, ὑμᾶς] οὖν θέλω φροντίσαι, ὅπως  
[ἀπο]-  
[δειχθῆ] παρ' ὑμῶν τόπος ἐπισ[η]μοτάτος ἐν ᾧ ἀναθή-  
[σεται ἢ στήλη ἢ περὶ τῶν τεχνιτῶν]· ὑπογέγραφα δὲ  
[τῆς παρ' ἐμοῦ ἐπιστολῆς τοῦ τε δόγματος] τῆς συνκλ[ή]-  
[του τὰ ἀντίγραφα —————]//IT

Lucius Cornelius Sulla Epaphroditos, son of Lucius, dictator, to archons, Council and People of the Koans, greetings. I have granted to Alexandros, citizen of Laodikeia, *kithara* player, a noble and good friend of ours, ambassador from the association of artists gathered around Dionysos who are from Ionia and the Hellespontine region and of the artists of Dionysos Kathēgēmōn, permission to set up a monument in the most conspicuous place in your midst with the privileges granted by me to the artists inscribed on it. Since, after he was sent as an ambassador to Rome, the senate passed a decree concerning these things, I want you, therefore, to provide a most conspicuous place in your midst where the monument concerning the performers will be set up. I attach . . . copies of my letter and the decree (?) . . . of the senate . . .

According to M. Segre, the *tekhnitai* got some privileges in 84 BCE, when Sylla, proconsul of the province of Asia, imposed heavy financial contributions on the province. These privileges were listed in the letter, which Sylla had sent to the *tekhnitai* and a copy of which is engraved on face B. The other letter was probably sent in 81 BCE, just after Sylla had become *dictator*, as explicitly mentioned in the inscription. We may reconstruct the diplomatic relationships as following. The *tekhnitai* sent the *kithara* player Alexandros of Laodikeia to Rome to ask the Senate the permission to erect in Kos a stele with all the privileges granted by Sylla, in order to confirm their renewal. As Alexandros was a relative of Sylla, the mission was a success. Since the Senate had agreed with Alexandros' request, it took a decree and Sylla wrote back to the *tekhnitai*. Therefore, we may speak about a diplomatic triangle, between the *tekhnitai* of Ionia and Hellespontine region, Sylla and the Roman Senate. Music and theatre were doubtless a serious thing, as it involved the most prominent characters of the political life in that time.

To conclude, I hope I have shown that music is not only a question of entertainment, but also of politics and diplomacy. In other terms, this was a very serious thing in the ancient Greek world, as part of a cultic and cultural policy developed by cities or professional associations. There is no doubt that ancient Greeks conceived music as an efficient mean to confirm political alliances or ancient friendships based on a community of rites, language or myths. This was an active part of the network linking major and minor sanctuaries all around the Greek world, in the Greek mainland as well as the foundations. To apply concepts of modern historiography, we may speak about an agency of music as a key element of connectivity in the ancient Greek culture.

# REFERÊNCIAS

## **1. A IMAGEM AMBÍGUA DO POETA-MÚSICO NOS HINOS HOMÉRICOS DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ**

BRISSON, Luc. Intellect and the cosmos. In: *Methodos. Savoirs et Textes*. n. 16, 2016. Disponível em <https://doi.org/10.4000/methodos.4463> (Consultado em 09/02/2024).

CÀSSOLA, Filippo (a cura di). *Inni Omerici*. Verona: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1975.

CLAY, Jenny Strauss. *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Second Edition. London: Bristol Classical Press, 2006.

IERANÒ, Giorgio. Dionysus and the Ambiguity of Orgiastic Music. In: LYHCH, Tosca and ROCCONI, Eleonora (Eds.)(2020) *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Cambridge: Wiley Blackwell, 2020, p. 37-48.

IOLI, Roberta. *Il Felice Inganno. Poesia, Finzione e Verità nel Mondo Antico*. Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2018.

JAILLARD, Dominique. *Configurations d'Hèrmes. Une 'théogonie hermaïque' (Kernos, Supplément 17)*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2007.

LEVEN, Pauline. Pan and Music of Nature. In: LYHCH, Tosca and ROCCONI, Eleonora (Eds.)(2020) *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Cambridge: Wiley Blackwell, 2020, p. 49-59.

MASSI, Maria Lúcia Gili. *Zeus e a poderosa indiferença*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

- MILLER, John F. and CLAY, Jenny Strauss (Eds.) Tracking Hermes, Pursuing Mercury. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- MURRAY, Penelope. The Mythology of the Muses. In: LYHCH, Tosca and ROCCONI, Eleonora (Eds.) A Companion to Ancient Greek and Roman Music. Cambridge: Wiley Blackwell, 2020, p. 13-24.
- RIBEIRO JR., Wilson A. (Org.) Hinos Homéricos: tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- RICHARDSON, Nicholas. Three Homeric Hymns: to Apollo, Hermes and Aphrodite. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ROCHA, Roosevelt. A imagem ambígua da música em Homero e Hesíodo. In: Revista Archai, v. 3, 2009, p. 127-136.
- RUTHERFORD, Ian. Apollo and Music. In: LYHCH, Tosca and ROCCONI, Eleonora (Eds.) A Companion to Ancient Greek and Roman Music. Cambridge: Wiley Blackwell, 2020, p. 25-36.
- SERRA, Ordep. Hino Homérico IV: a Hermes, São Paulo: Odysseus, 2007.
- SHELMERDINE, Susan C. Hermes and the Tortoise: a Prelude to Cult. In: Greek, Roman and Byzantine Studies, 25, 1984, p. 201-208.
- THOMAS, Oliver. The Homeric Hymn to the Hermes. Introduction, Translation, and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- VERGADOS, Athanassios. The Homeric Hymn to the Hermes. Introduction, Text and Commentary. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- VIEIRA, Trajano Augusto Ricca. Metamorfoses de Hermes. Tese de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

## **2. DIÁDOCOS EM CAÇA AO LEÃO: OS CASOS DE CRÁTERO E LISÍMACO**

- ANDERSON, John Kinloch. Hunting in the Ancient World. Berkley: University of California Press, 1985.
- ANDRONIKOS, Manolis et al (eds.). The Search for Alexander: an exhibition. Columbus: Little, Brown and Company, 1980.

- ANSON, Edward. "The Macedonian Patriot: The Diadoch Craterus". *The Ancient History Bulletin*, nº 26, p. 49-58, 2012.
- BIAZOTTO, Thiago. "Leo graecus? Debates sobre a presença do leão em território helênico – o caso de Polidamas de Escotusa". In: *ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE*, 15, 2021, virtual. Atas do XV Encontro de História da Arte. Campinas: IFCH/UNICAMP, n. 15, 2022, p. 91-101.
- BORZA, Eugene & PALAGIA, Olga. "The chronology of the Macedonian royal tombs at Vergina". *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, nº 122, p. 81-125, 2007.
- BOSWORTH, Albert Brian. *Conquest and Empire: the reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BRANDÃO, Jacyntho. *Em nome da (in)diferença. O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- BRIANT, Pierre. "Chasses royales macedoniennes et chasses royales perses: le theme de la chasse au lion sur la Chasse de Vergina". *Dialogues d'Histoire ancienne*, nº 17, p. 211-255, 1991.
- BRIANT, Pierre. "Les chasses d'Alexandre". *Ancient Macedonia*, nº 5, 1993, p. 267-277.
- BURN, Lucilla. *Hellenistic art: from Alexander the Great to Augustus*. London: British Museum, 2004.
- CALCANI, Giuliana. *Cavalieri di bronzo: la torma di Alessandro opera di Lisippo*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1989.
- CARTLEDGE, Paul. *Alejandro Magno. La búsqueda de un pasado desconocido*. Tradução de David León Gómez. Barcelona: Ariel, 2007 [2004].
- COHEN, Ada. *Art in the Era of Alexander the Great: Paradigms of Manhood and their Cultural Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DUNN, Charlotte & WHEATLEY, Pat. "Craterus and the Dedication Date of the Delphi Lion Monument". *Ancient History Bulletin*, vol. 26, p. 39-48, 2012.
- FRANKS, Hallie. *Hunters, Heroes, Kings: The Frieze of Tomb II at Vergina*. Rome: American School of Classical Studies, 2012.

GIULIANO, Antonio. *Storia dell'arte greca*. Roma: Carocci Editore, 2006 [1989].

HARDIMAN, Craig. "Classical Art to 221 BC". In: ROISMAN, Joseph & WORTHINGTON, Ian (orgs.). *A Companion to Ancient Macedonia*. Hoboken: Blackwell, 2010, p. 505-521.

HAVELOCK, Christine. *Hellenistic art: The art of the classical world from the death of Alexander the Great to the Battle of Actium*. London: Phaidon, 1971.

HOMOLLE, Théophile. "La chasse d'Alexandre". *Bulletin de Correspondance Hellénique*, n° 21, p. 598-600, 1897.

KINGSLEY, Bonnie. "Alexander's 'Kausia' and Macedonian Tradition". *Classical Antiquity*, vol. 10, p. 59-76, 1991.

LANE FOX, Robin. *Alexander the Great*. London: Penguin, 1986 [1973].

LIDDELL, Henry & SCOTT, Robert. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LUND, Helen. *Lysimachus. A study in Early Hellenistic Kingship*. New York & London: Routledge, 1992.

MAKARONAS, Charles. "Pella Capital of Ancient Macedonia". *Scientific American*, vol. 215, n° 6, p. 98-105, 1966.

MORENO, Paolo. "Immagini di Alessandro Magno: monete e storia". In: PERA, Rosella (org.). *Il Significato delle Immagini: Numismatica, Arte, Filologia, Storia*. Roma: Giorgio Bretschneider Editore, 2012, p. 153-170.

MORENO, Paolo. *Apelles. The Alexander Mosaic*. Tradução de David Stanton. Milano: Skira, 2001.

PALAGIA, Olga. "Hellenistic Art". In: LANE FOX, Robin (ed.). *Brill's Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon - 650 BC – 300 AD*. Leiden: Brill, 2011, p. 477-493.

PALAGIA, Olga. "Hephaestion's Pyre and the Royal Hunt for Alexander". In: BOSWORTH, Albert Brian & BAYNHAM, Elizabeth (orgs.). *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 167-206.

- PALAGIA, Olga. "The Functions of Greek Art". In: MARCONI, Clemente (ed.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 294-309.
- PALAGIA, Olga. "The Reception of Alexander in Hellenistic Art". In: MOORE, Kenneth (org.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden: Brill, 2018, p. 140-161.
- PAPPALARDO, Umberto. "Pella". In: PAPPALARDO, Umberto & CIARDIELLO, Rosaria (eds.). *Mosaïques Greco-romaines*. Tradução de Étienne Schelstraete. Paris: Citadelles & Mazenod, 2010, p. 99-109.
- PASPALAS, Stavros. "The taurophonos Leon and Craterus' Monument at Delphi". In: TSETSKHLADZE, Gocha et alii (eds.). *Periplous. Papers on Classical Art and Archaeology presented to Sir John Boardman*. London: Thames & Hudson, 2000, p. 211-219.
- PELLINO, Giuseppe. "Un rilievo ellenistico con scena di caccia da Hierapolis di Frigia. Note intorno ad un'iconografia dinastica". *Mare Internum: Archeologia e Culture del Mediterraneo*, vol. 1, p. 113-125, 2009.
- PERDRIZET, Paul. "Communication: La Venatio Alexandri à Delphes". *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 22, p. 566-569, 1898.
- PERDRIZET, Paul. "Venatio Alexandri". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 19, p. 273-279, 1899.
- PETSAS, Photios. *Pella. Alexander the Great's Capital*. Thessalonike: Institute for Balkan Studies, 1978.
- PICARD, Charles. "Le mosaïste grec Gnôsis et les nouvelles Chasses de Pella". *Revue Archéologique*, vol. 1, p. 205-209, 1963.
- POLLITT, Jerome. *Art in the Hellenistic Age*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- PRESTIANNI GIALLOMBARDO, Anna Maria. "Recenti testimonianze iconografiche sulla kausia in Macedonia e la datazione del fregio della caccia della II tomba reale di Vergina". *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 17, p. 257-304, 1991.

- ROBERTSON, Martin. "Early Greek Mosaic". *Studies in the History of Art*, vol. 10, p. 240-249, 1982.
- ROBERTSON, Martin. "Greek Mosaics: A Postscript". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 87, p. 133-136, 1967.
- ROBERTSON, Martin. "Greek Mosaics". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 85, p. 72-89, 1965.
- SAATSOGLU-PALIADELI, Chryssoula. "Aspects of Ancient Macedonian Costume". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 113, p. 122-147, 1993.
- SEYER, Martin. "The Royal Hunt—The Symbolic Meaning of an Ancient Topos." In: PRINZ, Armin (ed.). *Hunting Food and Drinking Wine: Proceedings of the XIXth Congress of the International Commission for the Anthropology of Food (ICAF), Poysdorf, Austria Dec. 4–Dec. 7, 2003*. Vienna: Transaction Publishers, 2006, p. 171–198.
- SMITH, Roland R. R. *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- STEWART, Andrew. "Alexander in Greek and Roman Art". In: ROISMAN, John (org.). *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden: Brill, 2003, p. 31-68.
- STEWART, Andrew. *Faces of Power: Alexander's Image and Hellenistic Politics*. Berkley: University of California Press, 1993.
- STEWART, Andrew. *Art in the Hellenistic world: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- TRIPODI, Bruno. "Il fregio della caccia della II tomba reale di Vergina e le cacce funerarie d'Oriente". *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 17, p. 143–209, 1991.
- VIRGILIO, Biagio. "Basileus. Il re e la regalità ellenistica". In: SETTIS, Salvatore (ed.). *I Greci. Storia, cultura, arte, società*. Torino: Einaudi, 1998, p. 107-176.
- VOUTIRAS, Emmanuel. "Zur historischen Bedeutung des Krateros-Weihgeschenkesin Delphi". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n° 10, p. 57-62, 1984.
- WALLACE, Shane. "Communication and Legitimation: Knowledge of Alexander's Asian Conquests in the Greek World". In: MEEUS, Alexander &

TRAMPEDACH, Kai (eds.). *The Legitimation of Conquest: Monarchical Representation and the Art of Government in the Empire of Alexander the Great*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2020, p. 123-144.

WHEATLEY, Pat & DUNN, Charlotte. "Coinage as propaganda. Alexander and his Successors". In: WALSH, John & BAYNHAM, Elizabeth (eds.). *Alexander the Great and Propaganda*. London: Routledge, 2021, p. 163-198.

### **3. DISCURSO E AÇÃO FEMININA EM AS TRAQUÍNIAS E MEDEIA**

ANDRADE, Marta. *Mega de. A "cidade das mulheres": cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001. 174 p. Disponível em: . Acesso em: 3 fevereiro 2015.

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. *Prefácio Medeia de Eurípides*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013.

BOEHRINGER, Sandra. *Le Genre dans et pour L'histoire*. Paris: Armando Colin, 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia grega*. Vol 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia grega*. Vol 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Mítico-Etimológico da mitologia grega*. Vol 3. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BUTLER, Judith. *O clamor de Antiga: parentesco entre a vida e a morte*. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: UFSC, 2014.

CANDIDO, Maria Regina. *Medéia, Mito e Magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: NEA/UFRJ, 2006.

COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio. *O Ensino de História e os estudos de gênero na historiografia brasileira*. *Revista História e Perspectivas*, Uberlândia, p. 295-314, jan./jun. 2015 Disponível em: Acesso em: 05 de mai. 2017

DAGIOS, Mateus. *Dejanira e a morte no leito: considerações sobre gênero e matrimônio na tragédia As Traquínias de Sófoles*. *Revista Mare Nostrum*, ano 2020, v. 11, n. 1.

- DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Ivone Beneditti. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 174 p.
- GRIMAL, Pierre. *O Teatro Grego*. Tradução de António M. Gomes da Silva. Lisboa: Edições 70, 1986.
- FIALHO, Maria do Céu. *Eros e Finitude em As Traquínias de Sófocles*. Humanitas. 1976.
- GRAVES, Robert. *Os mitos gregos*. Tradução de Fernando Klabin. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- GOLDHILL, Simon. *Amor, sexo & tragédia: como os gregos e romanos influenciaram nossas vidas até hoje*. Tradução de Cláudio Bardella. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The audience of greek tragedie*. In: Easterling, P. E. *Companion to greek tragedie*. Cambridge, 1997.
- GONÇALVES, Jussemar Weiss. *Paidéia e Politéia em Aristóteles*. *Biblos*, Rio Grande, n. 16, p. 167-175, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Relações de parentesco e política: uma crise trágica*. IN: *Corrupção, crimes e crise na Antiguidade*, Org. Semiramis Silva e Carlos Campos, Rio de Janeiro, Desalinho, 2018. p.105-123
- KERNÉNYI, Karl. *A mitologia dos gregos: vol II a história dos heróis*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LORAUX, Nicole. *As mães de luto*. Tradução de Cristina Pimentel. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Maneiras Trágicas de Matar uma Mulher*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MARSHALL, Francisco. *Édipo Tirano: a tragédia do saber*. Porto Alegre: Ed Universidade UFRGS, 2000
- MEIER, Christin. *De la Tragédia comme art Politique*. Paris, Belles Lettres, 1991.

- RAGO, Margareth. Descobrimos historicamente o gênero. *Caderno Pagu*, São Paulo, p. 89-98, janeiro 1998. Disponível em: . Acesso em: 15 julho 2015.
- MUELLER, Melissa. The language of reciprocity in Euripides Medea. *The American Journal of Philology*, vol 22, nº 4. The Johns Hopkins University Press, 2008.
- PANTEL, Pauline Schmitt. A história das mulheres na história da antiguidade, hoje. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres: A Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 1 v.
- ROMILLY, Jacqueline de. *A tragédia grega*. Tradução de Leonor Santa Bárbara. 2. ed. Lisboa: Editora 70, 2008.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SISSA, Giulia. Filosofia go gênero: Platão, Aristóteles e a diferenças dos sexos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres: A Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990. 1 v.
- SILVA, Lisiana Lawson Terra da. *A fabricação androcêntrica do feminino: a construção das relações de gênero como um processo educativo na tragédia Agamenon de Ésquilo*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande. 2017
- SILVA, Cristiani Bereta da.; ROSSATO, Luciana; OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva de. A formação docente em História: Igualdade de gênero e diversidade. *Revista Retratos da Escola*. Brasília, v. 7, n. 13, p. 453-465, jul./dez. 2013. Disponível em: . Acesso em: 06 de set. 2017
- SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, p. 71-99, 1995. Disponível em: . Acesso em: 7 fevereiro 2014.
- SILVA, Matheus Barros. *A tragédia grega: uma manifestação política*. *Revisa Plêthos*, p. 30-46, 2013. Disponível em: . Acesso em: 18 julho 2015.
- \_\_\_\_\_. *Entre e a Educação: uma leitura de Filoctetes de Sófocles*.

Dissertação do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Pelotas.

SEGAL, Charles. O ouvinte e o espectador. In. VERNANT, Jean-Pierre (Org.). O homem grego. Lisboa: Presença, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 4. ed. São Paulo: Dipel, 1984.

\_\_\_\_\_. Mito e Religião na Grécia antiga. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1992.

\_\_\_\_\_. Entre Mito e Política. Tradução de Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VEYNE, Paul. Os gregos acreditavam em seus mitos? Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2014. VIEIRA, Trajano. Posfácio do tradutor. São Paulo: Editora 34, 2014.

VILLACÉQUE, Noémie. Spectateurs de Parole: Deliberations Democratique et Theatre a L'Époque Classique, Nantes, 2013

Obs.: os links dos textos on-line não foram disponibilizados pela autora.

#### **4. DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ**

ANDO, Clifford. A Religion for the Empire. In: BOYLE, A. J.; DOMINIK, W. J.; eds. Flavian Rome – Culture, Image, Text. Leiden/Boston: Brill, 2003.

ANDO, Clifford. The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire. Berkeley, EUA: University of California Press, 2008.

BLÄNSDORF, Jürgen. The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz. In: GORDON, R. L.; SIMÓN, F. M.; eds. Magical Practice in the Latin West. Leiden/Boston: Brill, 2010.

BLÄNSDORF, Jürgen. The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz. *MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*. Volumen 5, 2005, p. 11-26.

BORGEAUD, Philippe. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*. Tradução de Lysa Hochroth. Baltimore, EUA: The Johns Hopkins University Press, 2004.

BRICAULT, Laurent. Mater Deum et Isis. *Pallas Revue d'études antiques*, Vol. 84, 2010, p. 265-284. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pallas/3449> Consultado em 06/02/2023.

DESCHLER-ERB, Sabine. Diversity in Unity: Animals in Roman ritual and funeral contexts. In: DESCHLER-ERB, S. et al.; orgs. *Roman animals in ritual and funerary contexts: Proceedings of the 2nd Meeting of the Zooarchaeology of the Roman Period Working Group, 1st-4th February 2018*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021. Disponível em: <https://publications.dainst.org/books/index.php/dai/catalog/book/129> Consultado em 07/02/2023.

FARAONE, Christopher A.; TOVAR, Sofia Torallas. Introduction. *Greece & Rome. Curses in Context IV: Curse Tablets in the Wider Realms of Execrations, Commerce, Law, and Technology*, Vol. 69, Special Issue 1, April 2022.

FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk; eds. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1991.

FRANEK, Juraj; URBANOVÁ, Daniela. "May their limbs melt, just as this lead shall melt..." Sympathetic Magic and Similia Similibus Formulae in Greek and Latin Curse Tables (Part 1). *Philologia Classica*, St. Petersburg State University, Vol. 14-1, p. 27-55, 2019.

GORDON, Richard. Imaginative Force and Verbal Energy in Latin Curse-tablets. In: NATALÍAS, Celia Sánchez; ed. *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S. O. Tomlin*. Volume 2. Zaragoza: Libros Pórtico, 2019.

GORDON, Richard. Queering their pitch: the curse-tablets from Mainz, with some thoughts on practicing 'magic'. *Journal of Roman Archaeology*, Vol. 7, p. 774-784, 2014.

HÄBERLE, Simone et al. Animals in ritual and domestic context: A comparative study between the faunal assemblages from residential areas and two sanctuaries at the vicus of Kempraten (Rapperswil-Jona, CH). In: DESCHLER-ERB, S. et al.; orgs. Roman animals in ritual and funerary contexts: Proceedings of the 2nd Meeting of the Zooarchaeology of the Roman Period Working Group, 1st-4th February 2018. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021. Disponível em: <https://publications.dainst.org/books/index.php/dai/catalog/book/129> Consultado em 07/02/2023.

KOCH, Pirmin. Sacrificing – Feasting – Cursing. Rituals in the Magna Mater Sanctuaries of Kempraten (Switzerland) and Mainz (Germany). An Interdisciplinary Approach. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 58, p. 607-624, 2018.

LANCELLOTTI, Maria Grazia. Attis between Myth and History: KIing, Priest and God. Leiden/Boston: Brill, 2002.

LIGNEREUX, Yves ; PETERS, Joris. Les ossements d'oiseaux recueillis dans le foyer du sanctuaire d'Isis. In: DARDAINE, Sylvie et al. *Belo VIII Le sanctuaire d'Isis*. Madri: Casa de Velázquez, 2005.

MCBEATH, Alastair; GHEORGHE, Andrei D. Meteor Beliefs Project: Meteorite worship in the ancient Greek and Roman worlds. *WGN, The Journal of the IMO*, 33:5, 2005, p. 135-144.

NEMETI, Sorin. Vota pro salute imperatoris in Dacia. *Classica et Christiana*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 10, 2015, p. 251-262.

RIBEIRO, Artur. As tabellae defixionum: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.

RUAS, Marie-Pierre. Offrandes de Fruits à Isis. In: DARDAINE, Sylvie et al. *Belo VIII Le sanctuaire d'Isis*. Madri: Casa de Velázquez, 2005.

SPICKERMAN, Wolfgang. Women and the Cult of Magna Mater in the Western Provinces. In: HEMELRIJK, Emily; WOOLF, Greg; eds. *Women and the Roman City in the Latin West*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

URBANOVÁ, Daniela. Latin Curse Texts: Mediterranean Tradition and Local Diversity. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 57, 1, p. 57-82, 2017.

URBANOVÁ, Daniela. Latin Curse Tablets of the Roman Empire. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2018.

VAN ANDRINGA, William. À la tables des dieux : offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi. In: PIRENNE-DELFORGE, Vinciane ; PRESCENDI, Francesca ; eds. « Nourrie les dieux ? » Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI<sup>o</sup> rencontre du Groupe de recherche européen « FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine » Université de Liège, 2009. Liège: Centre international d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2011.

VEALE, S. Defixiones and the Temple Locus: The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 12 (3), p. 279–313, 2017.

VERSNEL, Henk S. Beyond cursing: the appeal to Justice in judicial prayers. In: FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk; eds. *Magika Hiera: ancient Greek magic & religion*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1991.

ZACH, Barbara. Vegetable offerings on the Roman sacrificial site in Mainz, Germany – short report on the first results. *Vegetation History and Archaeobotany*, n° 11, p. 101-106, 2002.

## **5. DEVOÇÃO A EROS E AFRODITE NOS RITUAIS DE INICIAÇÃO AMOROSA NA PINTURA DOS VASOS ÁPULOS (SÉC. IV A.C.)**

ALBERT, W.-D. Darstellungen des Eros in Unteritalien. *Studies in Classical Antiquity*, Band 2. Amsterdã, Editions Rodopi, 1979.

ANDERSON, J.K. Preface. In: SMITH, H.R.W. *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976, p. 03-12.

BERNHARD, M.-L. *Corpus Vasorum Antiquorum*. Pologne, 8. Musée National, 5. Union Académique Internationale. Varsóvia: Éditions Scientifiques de Pologne, Académie Polonaise des Sciences, 1970.

CASSIMATIS, H. Éros dans la céramique à figures rouges italiote. De l'archéologie à l'histoire, 61. Paris: Éditions de Boccard, 2014

- CASTOLDI, M; VOLONTÉ, M. Museo Archeologico di Cremona. Le Collezioni. Grecia, Italia Meridionale e Sicilia. Milão: Ed. ET, 2002.
- COLIVICCHI, F. Lo specchio e lo strigile. Scambio di simboli e scambio fra i sessi. In: PAIRAULT-MASSA, F.-H. (ed.). *L'image antique et son interpretation* ("Collection de l'École française de Rome", 371). Roma: École française de Rome, 2006, p. 277-300.
- DE LA GENIÈRE, J.. Une roue à oiseux du Cabinet des Médailles. In: *Revue des Études Anciennes*, 60, 1-2, 1958, p. 27-35.
- DE SIMONE, C.. Su Tabaras (femm. –A) e la diffusione dei culti misteriosofici nella Messapia. *Studi Etruschi*, 50, 1982, p. 177-197.
- FORTI, L. La vita quotidiana. In: PUGLIESE-CARRATELLI, G. (ed.). *Magna Grecia. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*. Milão: Electa, 1988, p. 285-326.
- HAMMA, K.; AMYX, D.A. *The Dechter Collection of Greek Vases*. University Art Gallery. San Bernardino/California: California State University, 1990.
- HARTLAUB, G. F. *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*. Munique: Piper Verlag, 1951
- HERMANY, A.; LEGUILLOUX, M.; CHAUKOWISKI, V.; PETROPOULOU, A. *Sacrifices, Grèce*. In: *THESAURUS CULTURS ET RITUUM ANTIQUORUM (ThesCRA), I: Processions – Sacrifices – Libations – Fumigations – Dedications*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2005, p. 68-69.
- HOFFMANN, H. *Tarantine Rhyta*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1966.
- KARAGEORGIS, V. Two votive "iynx-wheels" from Cyprus. In: ÉTIENNE, R.; LE DINAHET, M.-Th.; YON, M. (eds.). *Architecture et poésie dans le monde grec: homage à Georges Roux*. Paris: Boccard, 1989, p. 263-268.
- KREILINGER, U. *Anständige Nacktheit. Körperpflege, Reinigungsriten und das Phänomen weiblicher Nacktheit im archaisch-klassischen Athen*. Tübingen Archäologische Forschungen, 2. Rahden/Westfalen: Verlag Leidorf, 2007.
- LAMBRUGO, C. Fiori e piante di Afrodite in Grecia. In: ARRIGONI, G. (ed.). *Dei e piante nell'antica Grecia*. Bergamo: Sestante edizioni, 2018, p. 329-382.

LIPPOLIS, E. Culto e iconografia della coroplastica votiva, problemi interpretative a Taranto e nel mondo greco. *MEFRA*, 113, 1, 2001, p. 225-255.

NELSON, G.W. A Greek votive iynx-wheel in Boston. *American Journal of Archaeology*, 44, 1940, p. 443-456.

PASQUIER, A. Pan et les Nymphes à l'antre corycien. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. IV, 1977, p. 365-387.

PROST, F. L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte. In: BODIOU, L.; FRÈRES, D.; MEHL, V. (eds.). *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 97-103.

SCHNEIDER-HERRMANN, G. Apulian red-figured paterae with flat or knobbed handle. *Bulletin of Classical Studies, Supplement*, 34. London: University of London, Institute of Classical Studies, 1977.

SCHNEIDER-HERRMANN, G. Spuren eines Eroskultes in der italischen Vasenmalerei. *Bulletin Antieke Beschaving*, 45, 1970, p. 86-117.

SIMON, E.; SARIAN, H.; MELANEZI, S. Fumigations. In: *THESAURUS CULTURS ET RITUUM ANTIQUORUM (ThesCRA)*, I: Processions – Sacrifices – Libations – Fumigations – Dedications. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2005, p. 258-259.

SUTTON Jr., R.F. Nuptial Eros: The Visual Discourse of Marriage in Classical Athens. *The Journal of the Walters Art Gallery*, 55/56, 1997/1998, p. 27-48.

TODISCO, L. I culti in età tardoclassica ed ellenistica. In: TODISCO, L.. *La Puglia centrale dell'età del bronzo all'alto medioevo*. *Archeologia e storia*. Atti del Convegno di Studi (Bari, 15-16 giugno 2009). Roma: Giorgio Bretschneider, 2010, p. 265-270.

TOUZÉ, R. Le myrte et Aphrodite, quelque part entre le désir et le dégoût. In: BODIOU, L. et al. (eds.). *Chemin faisant: Mythes, cultes et sociétés en Grèce ancienne*. *Mélanges en honneur de Pierre Brulé*. Nouvelle édition [en ligne]. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 249-260.

TRENDALL, A. D.; CAMBITOGLU, A. *The Red-figured vases of Apulia*. Volume II. Late Apulian. Oxford: Clarendon Press, 1982.

VERGARA CERQUEIRA, F. Espelho: imagens e significados na pintura dos vasos ápuolos (séc. IV a.C.). In: *La visión especular: el espejo como tema y como símbolo*. *Selecta Philologica*, 10. Barcelona: Calambur editorial, Valência: Universitat de Valencia, 2018, p. 273-324.

VERGARA CERQUEIRA, F. Espelho ou tímpano? Reflexões em torno da identificação de um objeto circular na iconografia de vasos áticos e itálicas. *Revista de Arqueologia*, 33, 2, 2020, p. 92-117.

VERGARA CERQUEIRA, F. Prenuptial rites in Apulian vases. Movements, gestures, objects and locations (4th century BC). In: FERRI, G. (org.). *Ritual movement in Antiquity (and Beyond)*. *Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Supl. n. 88 (Coleção "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", n. 28). Brescia: Morcelliana, 2022, p. 148-177.

VERGARA CERQUEIRA, F. Íynx: o feitiço de amor e a religião de Afrodite e Eros na iconografia dos vasos ápuolos (séc. IV AEC). In: SILVA, S. C.; MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. P. A. (orgs.). *Magia, encantamentos e feitiçaria*. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2023, p. 44-92.

VERGARA CERQUEIRA, F. Espelho como objeto místico na Antiguidade grega: entre o oráculo dos mortos, o culto funerário e os cultos a Eros e Afrodite. In: FARIAS JÚNIOR, J. P. de; SILVA, M. A. de O. (orgs.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024, p. 39-72.

## **6. HIGEIA DE SORRISO SUAVE: A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DA DEUSA DA SAÚDE NA GRÉCIA ANTIGA**

BEUMER, Mark. Hygieia. Identity, Cult and Reception. *Kleio-Historia*. n. 3, pp. 5-24, 2016.

BOLOGNA, Maria Patrizia. Una suggestione omerica. *Lanx*. Milão, n. 10, pp. 1-8, 2011.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

BURKERT, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Tradução de Margaret E. Pinder e Walter Burkert. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press, 1995.

DRAYCOTT, Jane. Hair today, gone tomorrow: the use of real, false and artificial hair as votive offerings. In: DRAYCOTT, J.; GRAHAM, E.-J. (eds.) *Bodies of Evidence: the Anatomical Votive Past, Present and Future*. Routledge: London, 2017, pp. 77-94.

EDELSTEIN, Emma J.; EDELSTEIN, Ludwig. *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies*. Volumes 1 e 2. Baltimore: The John Hopkins press, 1945.

LECHAT, Henri. Hygieia. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. Tomo 3, 1. Paris: Librairie Hachette, 1900, pp. 321-332.

LEVEN, Pauline Anaïs. *The Many-Headed Muse: traditional and innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

LEVENTI, Iphigeneia. *Η εικονογραφία της Υγείας στα κλασικά χρόνια*. Departamento de Arqueologia e História da Arte, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Atenas, 1992.

MALHADAS, Daise; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português*. Cotia: Ateliê Editorial/Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2022.

MELFI, Milena. *I santuario di Asclepio in Grecia*. 1. Roma: "L'ERMA" di BRETSCHNEIDER, 2007.

MOTA, Marcus. *Textualidade Sonoramente orientada: O caso Heráclito*. *Archai*. Brasília, n. 31, e03115, 2021.

RUSSELL, Donald A. *Texts and Translations*. In: RUSSELL, D.; MICHAEL, T.; NESSELRATH, H.-G. *In Praise of Asclepius: Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*. Mohr Siebeck GmbH and Co. KG, 2016.

SCOTT, Calloway B. *Asklepios on the move: Health, Healing, and Cult in Classical Greece*. Department of Classics, New York University, Nova Iorque, 2017.

SMITH, Amy Claire. *Polis and Personification in Classical Athenian Art* (*Monumenta Graeca Et Romana*, v. 19). Leiden; Boston: Brill, 2011.

TAMBORNINO, Julius. Hygieia. In: PAULY-WISSOWA. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. V. 9, 1. Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1914, Colunas: 93-97.

WICKKISER, Bronwen Lara. The Appeal of Asklepios and the Politics of Healing in the Greco-Roman World. The University of Texas at Austin, Austin, 2003.

## **7. A RECEPÇÃO DO ESTRANGEIRO NO PROCESSO DE EMERGÊNCIA DA POLIS SEGUNDO A “VIDA DE TESEU” DE PLUTARCO**

AMOSSY, Ruth. Imagens de si no discurso: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005.

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTWERP-FINE, John Van. The Ancient Greek: A critical History. New York: Harvard, 1985.

AUGÉ, Marc. Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 1994.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social In: LEACH, Edmund (et al). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

CANDIDO, M.R. (Org.). Banquetes, Rituais e Poder no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA-UERJ, 2014.

CANDIDO, Maria Regina; FIGEIREDO, Alair Duarte. Os Portos de Faleros e Pireu: Demarcação dos Lugares de Memória dos Agathoi Andreia e dos emergentes na Atenas Clássica. Tempos Históricos, Paraná, Vol. 23, Pág. 182-201, 2019.

DETIENNE, Marcel. Comparar o Incomparável. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

DICKINSON, Oliver. The Aegean From Bronze Age to Iron Age: Continuity and change between the twelfth and eighth centuries bc. New York: Routledge, 2006.

DREWS, Robert. The Coming of the Greeks Indo-European Conquests in the Aegean and the Near East. Princeton: Princenton University Press, 1988.

DUARTE, Alair Figueiredo. Guerra e Mercenarismo na Atenas Clássica. Rio de Janeiro, NEA-UERJ, 2014.

- FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. Cidadania e paideia na Grécia Antiga. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH. p. 111-144.
- FINKELBERG, Margalith. Greeks and pre-greeks. Aegean pre-history and Greek Heroic Tradicion. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FIORINDO, Priscila Peixinho. Ethos: Um Percurso da Retórica à Análise do Discurso. Revista Pandora Brasil, nº 47, Pág. 1-8, 2012.
- GALINARI, Mellianro Mendes. Logos, Ethos e Pathos: “Três lados” da mesma moeda. Alfa, São Paulo, Pág. 257-285, 2014.
- GREENE, Andrew. Theseus, Hero of Athens. In: Heilbrunn Timeline of Art History. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000 –.  
[http://www.metmuseum.org/toah/hd/thes/hd\\_thes.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/thes/hd_thes.htm) (August 2009). Acesso em: 22/10/2016
- GRIMAL, Pierre. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- GUÍA, Miriam Valdés. El Proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales em la primeira polis de Atenas. Gerión, Madrid, nº 19, Pág. 127-197, 2001.
- HOMERO. Odisseia. Trad. Trajano Vieira, São Paulo: Editora 34, 2014.
- MORRIS, Ian. The eighth-century revolution. Stanford: Princeton/ Stanford Press, 2005.
- PLUTARCO. Vidas Paralelas. Coimbra: ECH, 2008.
- RHODES, P.J. The Greek City States: A Source Book. Cambridge: Cambrodge University Press, 2008.
- SANTOS, Rafael Silva dos. O Mito de Teseu e a Emergência da Polis: a Proeminência do Projeto Político Jônico em Atenas durante o “Dark Age” (Séculos XI – VII a.C.). São Paulo: Editora Dialética, 2022.
- TAHIM, Demétrius Oliveira. Nós gregos, eles bárbaros: considerações sobre a relação gregos-bárbaros. In: CORNELLI, Gabriele; COUTINHO, Luciano. Estudos Clássicos: Percursos IV. Brasília: Annablume, 2022, p. 500 - 532.

## **8. A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO**

CLARIDGE, Amanda. Rome. An Oxford Archaeological Guide. Oxford: University Press, 2010.

FAVRO, Diane. Making Rome a world city. In: GALINSKY, Karl. (Ed.). The Age of Augustus. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 234-263.

FAVRO, Diane. The Urban Image of Augustan Rome. Los Angeles: Cambridge University Press, 2008.

NASH, Ernest. Pictorial Dictionary of Ancient Rome. London: A. Zwemmer Ltd, 1961, v.2.

OMENA, Luciane M.; FUNARI, Pedro P. Tecendo o Fio Entre Memória e Morte à Luz do Tumulus de Otávio Augusto. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). Práticas Funerárias no Mediterrâneo Romano. Jundiaí: Paco Editorial, p. 69-104, 2016.

ORLIN, Eric. Augustan Reconstruction and Roman Memory. In: GALINSKY, K. (Ed.). Memory in Ancient Rome and Early Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 115-144.

NORA, Pierre. Les lieux de mémoire. Paris: Galimard, 2008.

REHAK, Paul. Imperium and cosmos: Augustus and the northern Campus Martius. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2007.

RICHARDSON, John. The Language of Empire: Rome and the Idea of Empire From the Third Century BC to the Second Century AD. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

STAMPER, John W. The Architecture on Roman Temples: The Republic to the Middle Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

STRONG, D. E. Roman Imperial Sculpture. London: Tiranti, 1961.

STRONG, D. E. The Administration of Public Building in Rome During the Late Republic and Early Empire. Bulletin of the Institute of Classical Studies, n. 15, p. 97-109, 1968.

WOOD, Simon. Urban Imagery and Visual Narrative: The Campus Martius in the Age of Augustus. The School of Historical Studies Postgraduate Forum e-Journal, Edition Two, 2003.

## **9. HISTÓRIA MARÍTIMA: REFLETINDO AS THALASSOCRACIAS NO MUNDO ANTIGO**

ALMEIDA, Francisco Eduardo Alves. O Poder Marítimo segundo a concepção de Sir Herbert William Richmond (1871-1946): uma análise comparada com Alfred Thayer Mahan. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP – USP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008.

ALMEIDA, Francisco Eduardo Alves de. Alfred Thayer Mahan- O Homem. Revista Marítima Brasileira, Rio de Janeiro, v. 129, n. 04/06-abr/jun. 2009a.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund et Alii. Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

Bass. Cape Gelidonya: A Bronze Age Shipwreck, Transactions of the American Philosophical Society, 1997b.

BONDÌ, S. F. Le commerce, les échanges, l'économie. IN: V. Krings (ed.). La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche. Handbook of Oriental Studies, Zwanzigster Band. Leiden, Nova Iorque, Koln: E. J.Brill Ed., 1995.

BBC NEWS, Brasil. Navio encalhado no canal de Suez: por que incidente pode piorar a economia global. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-56535868> Acesso em 20/06/22 às 15:14.

BRAUDEL, Fernand. Memória do Mediterrâneo: pré-história e Antiguidade. Edição estabelecida por Roselyne de Ayala e Paule Braudel. Tradução de Teresa Antunes Cardoso, José M. Lopes, Isabel Aubyn, Amélia M. Joaquim. RJ: Multinova, 2001.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Império Cartaginês, a luta pela hegemonia no Mediterrâneo Ocidental. In: SILVA, F. C. T. da; CABRAL, R. P.; MUNHOZ, S. J. (Org.). Os impérios na história. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2009, p. 15-26.

CANDIDO, Maria. Atenas liderança unipolar no Mar Egeu. Rio de Janeiro: UERJ/NEA – Letras e Versos, 2016.

CARTAULT, A. La trière Athénienne: Étude D'Arqueologie Navale. Paris: Introvables, 2001.

CASSON, Lionel. The Ancient Mariners: seafars and sea fighters of the mediterranean in Ancient times (2ª ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

CORBETT, Julian. Some Principles of Maritime Strategy. London: Longmans, Green and Co, 1911.

CORVISIER, Jean-Nicolas. Les Grecs et la mer. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DUARTE, Alair Figueiredo. Os remadores e as fronteiras marítimas de Atenas no século V a.C., 2021 1. ed. - Curitiba: Appris, 2021.

\_\_\_\_\_ Pireu: a “Cidade-Porto” da Atenas Clássica”.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade 2019, Volume XI, Número II – ISSN 1982-8713 Núcleo de Estudos da Antiguidade -NEA Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FACHARD, Sylvian. Erétria XXI: La défense du territoire. Ecole Suisse d'arqueologie em Grèce, 2012.

GARLAND, Robert. The Piraeus: from the fifth to the first century B.C. London: Duckworth, 1987.

GARLAN, Yvon. Guerra e Economia na Grécia Antiga. Campinas: Papirus, 1991.

GILBERT, Gregory Philip. Ancient egyptian: Sea Power and the origin of maritime Forces. Camberra, Australia: Department of Defence and the Royal Australian Navy 2008.

GOLDSWORTHY, Adrian. The fall of Carthage the Punic Wars 265–146 b. C. London: edition published Casell, 2003.

HERODOTO. Historias. Introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramirez Trejo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

HOMERO. A Ilíada. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2001. HOMERO. Odisseia. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2000.

- HORDEN, peregrini and PURCELL, Nicholas. *The corrupting sea: the study of mediterranean History*. Oxford: Blackwell publishers, 2000.
- KOWALSKI, Jean-Marie. *Navegation et Geographie dans l'Antiquité Greco-Romaine: La terre vue de Le mar*. Paris: Picard, 2012.
- LAMBERT, Andrew. *Seapower States: Maritime Culture, Continental Empires and the conflict that made the Modern World*. New Have and London: Yale University press, 2018.
- MANTAS, Gil Soares. O valor do poder naval na Antiguidade Clássica. O exemplo romano. Academia de Marinha, XI Simpósio de História Marítima, Lisboa, 2013, pp.53-95.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Sea-power in Greek trough. *The Classical Review* , Volume 58 , Edição 1 , maio de 1944 , pp. 1-7. Artigo de revisão online pela Cambridge University Press: 27 de outubro de 2009.
- DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009840X00089344>
- MORRISON, J. S.; COALTES, J. F. *The Athenian Trirreme: the history and reconstruction of an ancient Greek warship*. London; New York; New Rochelle; Melbourne; Sidney: Cambridge University press, 1986.
- MOSSÉ, Claude. *As Instituições Gregas*. Tradução de Antônio Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Col. Lugar da História. Edições 70, 1985.
- OLIVEIRA, Francisco de; THIERCY, Pascal; VILAÇA, Raquel (coord.). *Mar Greco-Latino*. Coimbra: Universidade de Brest/ Universidade de Coimbra, 2006.
- PASSOS, Maria Cristina Nicolau Kormikiari. Fenícios pelo mediterrâneo: formas de contato diversificadas. *Cadernos de Lepaarq*. Vol. XV, n°29, ICH, 2018.
- PARKER, Steve. *A short History of Seafering*. New York: DK Publishing, 2019.
- POLÍBIO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Theseo, Rômulo, Licurgo, Numa, Sólon, Púbicula, Temístocles, Camilo Péricles, Fábio Máximo*. 1. v. São Paulo: editora Paumape S.A, 1991.
- PUCKETT, Neil Nelson. *The phoenician trade network*, 2012.

PULAK The Uluburun Shipwreck: An Overview. *The International Journal of Nautical Archaeology* (I 998) 27.3:188-224 Article No. na980164, 1998.

SESTIER, Jules-Marie. *La piraterie dans l'antiquité*. Paris: Librairie de A. Maresq Ainé, Editeur, 1880.

VIOLANTE, Alexandre da Rocha. A teoria do poder marítimo de Mahan: uma crítica a luz dos autores contemporâneos. *R. Esc Guerra Naval*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 223 – 260, jan./jun. 2015.

## **10. O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.)**

ARCHIBALD, Z. H. *The Odrysian Kingdom of Thrace, Orpheus Unmasked*. Oxford, 1988.

BERVE, H. *Miltiades*. Berlim, 1937.

DUARTE, A. F. Uma análise sobre os cultos religiosos e a projeção do poder marítimo ateniense através do porto do Pireu no século V A.C. *Revista Nearco*, 12, 13-26.

FIGUEIRA, Th. The Athenian naukratis and archaic naval warfare. *Cadmo* 21, 183-210.

FERGUSON, W. S. The Attic Orgeones *HThR* 37, 1944, 96–104.

GABRIELSEN, V. & THOMSEN, C. A. (eds.) *Private Associations and the Public Sphere*, 2015, 25-56..

GARLAND, R. *The Piraeus: from the fifth to the first century B.C.* London: Duckworth, 1987.

GARLAND, R. *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, 1992, 111-14.

GOMME, A. W. *A Historical Commentary on Thucydides, The Ten Years' War, Volume II, Books II–III*. Oxford: OUPress, 1956, 214.

GOMES, J. R. de P. Habrosyne. *Ziva antika antiquite vivante* , v. 68, 2018, 39-50.

HALL, J.M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, CUPress, 2013.

- HAVELOCK, E. A. A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais. São Paulo: Edunesp e Paz e Terra, 1996
- JANOUCHOVA, P. The cult of Bendis in Athens and Thrace. *Graeco-Latina Brunensia* 18, 2013, 95–106.
- KURKE, L. Inventing the Hetaira: sex, politics, and discursive conflict in archaic Greece. *Classical Antiquity* 16.1, 1997, 106-50.
- MORGAN, K. A. Plato. Brill, 2013, 415-437.
- MORRIS, I. The Use and Abuse of Homer. *Classical Antiquity* 5, 1986, 81–138.
- MOSSE, Cl. A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo (Séculos VIII – VI A.C.). Lisboa, Edições 70, 1984.
- NILSSON, M. P. Bendis in Athens. From the Collections of the Ny Carlsberg Glyptothek III, 1942, 169–188.
- PACHE, C. O. Barbarian bond: Thracian Bendis among the Athenians. C.O. Pache, J. Watrous (eds), *Between Magic and Religion*. Lanham (Md), 2001, 3–11.
- PARKER, R. Athenian Religion, 1996, 170-75;
- PARKE, H.W. Festivals of the Athenians . 1996, 149-152.
- PLANEAUX, C. The Date of Bendis' Entry into Attica. *The Classical Journal* 96.2 Dec. 2000, 165-192.
- THEML, N. As meninas ursas: festa de integração social. LESSA, F. de S.; BUSTAMANTE, R. M. da C. (org). *Memória e festa*. Rio de Janeiro: Mauad: 2005, p. 259-272.
- TZVETKOVA. Chersones, TUA, 2008
- SEARS, M. A. Athens, Thrace, and the Shaping of Athenian Leadership. New York: CUP, 2013.
- SIMMS, R. The Cult of the Thracian Goddess Bendis in Athens and Attica. *Ancient World*, 18, 1988, 59–76.
- SIMON, E. *Opfernde Gdter*, Berlin, 1953.

SILVA, G. F. da. Grafismos gregos. Escrita e figuração na cerâmica Ática no período arcaico (sécs. VIII ao VI a. C.). MAE-USP, 2013 (Dissertação de mestrado).

SOKOLOWSKI, LSCG 46. Kloppenborg and Ascough, Greco-Roman Associations, I no. 23.

WEBBER, Christopher, The Thracians, 700 BC-AD 46. Osprey Pub. 2019.

WIJMA, S. Embracing the Immigrant , 2018, 139-45.

## **11. A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS**

CHEVITARESE, André L. Amuletos, Salomão e Cultura Helenística. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabrielle. Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo. Itu: Otoni Editora, 2003, pp. 78-89.

CROSSAN, John D. O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo. RJ: Imago, 1994.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. RJ: Graal (2ª. edição), 1981.

MARQUES, João Marcos A. O exército romano e as representações do deus Mitra: possibilidades interpretativas. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2017.

SOUZA, Rafael de Abreu. Miles et paganus: apontamentos acerca dos efeitos do exército romano sobre as populações locais. In: [www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme). ISSN:1518-3394, ano XI, vol. 5, 2004, pp. 445-466.

ZÉTOLA, Bruno M. Triunfos militares e legitimação de poder na antiguidade romana. Revista Méteis, Universidade Caxias do Sul. Vol. 5, nº. 10. In:[www.ucs.br/index.php/metis/article/view/1361/960](http://www.ucs.br/index.php/metis/article/view/1361/960), 2006, pp. 35-59.

## **12. CONFÚCIO E A COZINHA DO SÁBIO**

DIRLIK, Arif. “Chinese History and the Question of Orientalism.” History and Theory 35, 1996: 96–118.

FREYRE, Gilberto. China tropical: e outros escritos sobre a influência do Oriente na cultura luso-brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

- HIRSCH, Sonia. Manual do Herói, ou a filosofia chinesa na cozinha. São Paulo: Corre Cotia, 2009.
- LEITE, José Roberto Teixeira. A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- LI Chuanyong 李传永. 古代中国的食文化. [西华师范大学学报: 哲学社会科学版], n.5, 2004: 86-89.
- LI Xiang 李响. 中国宴会 : 一种古老的饮食文化. [书摘], n.6, 2017:115-118.
- MONTANARAI, Massimo. A comida como cultura. São Paulo: Senac, 2008.
- MOURA, Carlos Francisco (1995) “Relações entre Macau e Brasil no séc. XIX”. Revista de Cultura, no 22 (II Série), Macau, China: Instituto de Cultura de Macau, 1995, pp.32-55.
- SAID, Edward. O Orientalismo: a invenção do Oriente pelo Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SHAO Wankuan 邵万宽. 简与俭:中国古代百姓的食生活. [南宁职业技术学院学报], n.6, 2019: 1-4.
- YAO Weijun 姚伟钧. '中国古代饮食礼俗与习俗论略'. 江汉论坛, n.8, 1990: 52-56.
- YANG Fengluan 杨凤銮. '浅析西周食肉文化'. 淮海工学院学报: 人文社会科学版, n.2, 2017: 81-83.
- XUE Xinran 薛欣然. O que os chineses não comem. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ZHOU Ning 周宁. 天朝遥远: 西方的中国形象研究. 北京 : 北京大学出版社, 2006.
- ZHU Cheng 朱承. 饮食之道与生活政治——以 (礼记) 为中心的考察. [华南师范大学学报: 社会科学版], n.1, 2015: 49-57.

### **13. A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS: UM CAMINHO POSSÍVEL**

BARGUEÑO, Javier García; et al. Los Pueblos del Mar a Través de las Tendencias Historiográficas. *Ab Initio*, n. 8, p. 3-43. Outubro/2013.

BEN-DOR EVIAN, Shirly. Egyptian Historiography on the Mobility of (Sea) People at the End of the Late Bronze Age. In: DRIESSEN, Jan. (Ed). *An Archaeology of Forced Migration. Crisis-induced mobility and the Collapse of the 13th c. BCE Eastern Mediterranean*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2018b. p. 219-228.

CLINE, Eric; O'CONNOR, David. The Mystery of the 'Sea Peoples'. In: O'CONNOR, David; QUIRKE, Stephen. (Eds). *Mysterious Lands*. Londres: UCL Press. 2003.

D'AMATO, Raffaele; SALIMBETI, Andrea. *Sea Peoples of the Bronze Age Mediterranean c.1400 BC – 1000 BC*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2015.

JONES, Sîan. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and presente*. Londres: Routledge, 1997.

JUNG, Reinhard. Push and Pull Factors of the Sea Peoples between Italy and the Levant. In: DRIESSEN, Jan. (Ed). *An Archaeology of Forced Migration. Crisis-induced mobility and the Collapse of the 13th c. BCE Eastern Mediterranean*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain, 2018b. p. 273-306.

HALL, Jonathan. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KNAPP, A. Bernard. *Mediterranean Archaeology and Ethnicity*. In: MCINERNEY, Jeremy. *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Malden: Wiley Blackwell. 2014.

KOPANIAS, Konstantinos. Mercenaries or Refugees? The evidence from the Inscriptions of Merenptah on the Sea Peoples. *Journal of Greek Archaeology*, v. 2, p. 119-134, 2017.

LARGACHA, Antonio. El Mediterráneo Oriental ante la llegada de los Pueblos del Mar. *Gerión*, v. 21, n. 1, p. 27-49. Janeiro/2003.

LARGACHA, Antonio. Merenptah y Los Pueblos del Mar: la victoria de Perire em su contexto internacional. *Stvdia Historica Historia Antigua*, v. 40, p. 27-54. Outubro/2022.

MARTIN, Alfredo. Las crisis del siglo XII a.C. Pueblos del Mar y Guerra de Troya ca. 1215-1175 a.C. *SPAL*, n. 6, p. 93-153. 2007.

OREN, Eliezer. (Eds). *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

ROBERTS, R. Gareth. Identity, Choice, and the year 8 reliefs of Ramesses III at Medinet Habu. In: BACHHUBER, Christoph; ROBERTS, R. Gareth. (ed). *Forces of transformation: the end of the Bronze Age in the mediterranean*. Oxford: Oxbow Books, 2009.

WOUDHUIZEN, Frederik C. *The Etnicity of the Sea Peoples*. 2006. Tese (Doutorado), Universidade Erasmus Rotterdam, 2006.

VAN BINSBERGEN, Wim M.J; WOUDHUIZEN, Fred C. *Ethnicity in Mediterranean protohistory*. Oxford: British Archaeological Reports Oxford. 2011.

#### **14. AS RELAÇÕES DE TRABALHO EM QUMRAN: REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A ECONOMIA MONÁSTICA ÀS MARGENS DO MAR MORTO**

CROSS, Frank Moore. O contexto histórico dos manuscritos. In: SHANKS, Hershel (Org.) *Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.

FLAVIO JOSEFO. *La Guerra de Los Judíos*. Trad. Jesús Maria Neto Ibañez. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

LORAUX, Nicole. Elogio do Anacronismo. In: NOVAES, Adauto (Org.) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PHILO. *The Works of Philo. Complete and Unabridged*. Trad. C. D. Yoge. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.

PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural*. Trad. Antonio Fontán et al. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PONS, Benoît-Joseph. L'économie monastique et le travail. *Revue d'éthique et de théologie morale*. v. 298, Junho 2018, p. 107-123.

VERMES, Géza. *Os Manuscritos do Mar Morto*. Trad. Júlia Bárány, Maria Helena de Oliveira Tricca. São Paulo: Mercuryo, 1997.

**15. HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS:  
QUANDO O RITO DE PERTENCIMENTO NÃO É SUFICIENTE PARA  
GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS**

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

AMELLING, Walter. et. al. *Corpus Inscriptionum Judaearum/Palaestinae: a multi-lingual corpus of the inscriptions from Alexander to Muhammad*. Berlin/Boston: Hubert & Co., 2011.

ANDERSON, James D. The impact of Rome on the periphery: the case of Palestina – roman period (63 BCE - 324 CE) in: LEVY, Thomas Evan. *The Archaeology of Society in the Holy Land: new approaches in anthropological archaeology*. London: Continuum, 2003.

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

AUGÉ, Marc. *El oficio del antropólogo*. Barcelona: Gedisa, 2007.

\_\_\_\_\_ *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 2007.

\_\_\_\_\_ *Guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_ *A construção do mundo: religião, representações, ideologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

\_\_\_\_\_ *O sentido dos outros: atualidade da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_ El viaje imposible: el turismo y sus imágenes. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

\_\_\_\_\_ Las formas del olvido. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

\_\_\_\_\_ Por qué vivimos: por uma antropologia de los fines. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.

BOMENY, Helena. Teoria Literária e Escrita da História. In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 265-271. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/133.pdf>> acesso em 13 de fevereiro de 2009.

BORDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: DIFEL, 1989.

\_\_\_\_\_ A ilusão biográfica in: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

BURKE, Peter. O que é história cultural? Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CANDIDO, M. R. Memórias do Mediterrâneo Antigo: interações culturais no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A Cidade-Estado antiga. São Paulo: Ática, 1993.

CHARLES RIVER EDITORS. The kingdom of Herod the Great: the history of the herodian dynasty in ancient Israel during the life of Jesus. Charles River Editors. Edição do Kindle.

COHEN, Shaye J. D. Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

COLLINS, John J. Between Athens and Jerusalem: jewish identity in the hellenistic diaspora. Cambridge: Wni. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

\_\_\_\_\_ e GREGORY, E. Sterling (ed.). Hellenism in the Land of Israel. Indiana: University of Notre Dame Press, 2000.

CORASSIM, Maria Luiza. Sociedade e política na Roma antiga. São Paulo: Atual, 2001.

\_\_\_\_\_ Comentário sobre as Res Gestae Divi Avgvsti. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18990/21053>. Acessado em: 30/10/2019.

- COULANGES, Fustel de. A cidade antiga. São Paulo: Martim Claret, 2009.
- CRAWFORD, M. The Roman Republic. Cambridge: Harvard University, 1978.
- DEGAN, Alex. A identidade incômoda: um estudo das identidades étnicas no Bellum Judaicum de Flávio Josefo. São Paulo/Limeira: USP, 2006.
- DIRVEN, Lucinda. The imperial cult in the cities of the Decapolis, Caesarea Maritima and Palmyra: a note on the development of imperial cults in the Roman Near East. ARAM, n. 23, p. 141-156, 2011.
- EINSENSTADT, Shauel Noah. The Political Systems of Empires. Nova Jersey: Transaction Publishers, 1969.
- ESPINOSA, Urbano. Crear ciudades y regir el mundo: uma síntese sobre el papel de las colônias em la expansión territorial romana. Disponível em: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/iberia/article/view/294>. Acessado em 04/07/2016.
- FINLEY, M. I. A política no mundo antigo. Lisboa: Edições 70, 1997.
- FREY, Jörg; SCHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. Jewish identity in the greco-roman world. Boston: Brill, 2007.
- FREYNE, Seán. Galilee, from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.: A Study of Second Temple Judaism. Wilmington, DE: M. Glazier; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980.
- FUNARI, Pedro Paulo A. SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (org.). Política e identidades no mundo antigo. São Paulo: Annablume: Fapesp 2009.
- GELB, Norman. Herod the Great: statesman, visionary, tyrant. New York, 2013. Edição Kindle.
- GIARDINA, Andrea. O homem romano. Lisboa: Editorial Presença. 1992.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- GLOTZ, Gustave. A cidade grega. São Paulo / Rio de Janeiro: Difel, 1980.
- GOODMAN, Martin. Jews in a graeco-roman world. Oxford: Oxford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_ Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations. New York: Vintage Books, 2008.

\_\_\_\_\_ A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

GRICOLETTO, Evandra. Do lugar social ao lugar discursivo: o imbricamento de diferentes posições-sujeito. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.ufrgs.br%2Fanalisedodiscurso%2Fanaisdosead%2F2SEAD%2FSIMPOSIOS%2FEvandraGrigoletto.pdf&clen=160083&chunk=true. Acessado em: 02/03/2020.

GRIMAL, Pierre. A civilização romana. Lisboa: Edições 70, 1988.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo. História, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 125-132, 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/his/v26n1/a09v26n1.pdf> > DOI: 10.1590/s0101-90742007000100010.

HADAS-LEBEL, Meirelle. Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance. Haven/ London: Yale University Press, 1990.

\_\_\_\_\_ Flávio Josefo: o judeu de Roma. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HADRILL, Andrew Wallace (ed.). Patronage in Ancient Society. London: Routledge, 1988.

HALL, Anthony. Social relations of Power. IN: SCHMIDT, Steffen W. et alli. Friends, Followers, and factions: A reader in Political clientelism. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1977.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_ El trabajo de la representación. Lima: IESP, 2002.

HENGEL, Martin. Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period. London: SCM Press, 1981.

HUNT, Lynn. A nova história cultural. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- JONES, Peter; SIDWELL, Keith. *The world of Rome: an introduction to Roman culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- JOSÉ, Natália Frazão. *A construção da imagem do imperador Augusto nas obras de Velúio Patérculo, Plutarco e Suetônio*. 2012. 257 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2012. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/93196>>.
- JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.
- JOSEPHUS, Flavius. *Jewish Antiquies*. Cambridge: Harvard University Press, 1954 (Loeb Classical Library, books 14-19).
- \_\_\_\_\_. *The Jewish War*. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (Loeb Classical Library, book 1).
- KESSLER, Reiner. *História social do antigo Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.
- Kippenberg, Hans. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2012.
- KOVELMAN, Arkady. *Between Alexandria e Jerusalem: the dynamic of jewish and hellenistic culture*. London: Brill, 2005.
- LAQUEUR, Richard. *The jewish historian Flavius Josephus: a biographical investigation based on new critical sources*. Toronto: York University, 2005.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.
- LEVY, Thomas Evan. *The Archaeology of Society in the Holy Land: New approaches in anthropological archaeology*. London: Continuum, 2003.
- LIMA, Junio Cesar Rodrigues. *Flávio Josefo: o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2018.

LOBIANCO, Luís Eduardo. O outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa (Dissertação de mestrado). Niterói: sn, 1999.

MAGNESS, Jodi. The Archaeology of the Holy Land: from the destruction of Solomon's Temple to the muslim conquest. New York: Cambridge University Press, 2012.

MASON, Steve. Josephus and New Testament. Massachussets: Hendrickson Publishers, 1993.

MENDES, Norma; VENTURA, Gilvan (Org.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: MAUD, 2006.

MEYERS, Eric M. Galilee Through the Centuries: Confluence of Cultures. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999.

MOMIGLIANO, A. Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

MORDECHAI, Aviam. Jews, Pagans and Christians in the Galilee: 25 Years of

MOSCA, L. G. A construção da imagem de Otávio César Augusto como propaganda política: uma análise das “Res Gestae Divi Augusti” (Séc.I d.C). Revista Cantareira, n. 22, 5 fev. 2019.

ORLANDI, Eni. Análise do discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_ O que é linguística? São Paulo: Brasiliense, 2009.

\_\_\_\_\_ Análise do discurso em suas diferentes tradições intelectuais. Disponível em: [http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf\\_04/eniorlandi.pdf](http://www.discurso.ufrgs.br/evento/conf_04/eniorlandi.pdf). Acessado em 2 de maio de 2011.

\_\_\_\_\_ Discurso, imaginário social e conhecimento. Disponível em: <http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/911/817>. Acessado em 2 de maio de 2011.

OTZEN, Benedikt. O judaísmo na antiguidade. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

NIKOS. The World of the Herods. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

- PAUL, André. O que é intertestamento. São Paulo, Edições Paulinas, 1981.
- PORTER, Adam; MARK, A. The archaeology of Roman Palestine. Near Eastern Archaeology, n. 64:4, p. 164-203, 2003.
- PEDERSEN, Susan. Que é história política hoje? In: CANNADINE, David. Que é história hoje? Lisboa: Gradiva, 2006.
- PEREIRA, Soares Virgínia. O Século de Augusto: entre a guerra e a paz, conflitos e traumas in MACEDO, Ana Gabriela; SOUSA, Carlos Mendes de; MOURA, Vítor (Orgs.). Conflito e Trauma. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, Edições Húmus, 2015, pp. 301-315.
- RAJAK, Tessa. The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and The evidence of social interaction. Koln: Brill, 2000.
- RICHARDSON, Peter. Herod: king of the jews and friend of the romans. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1996.
- RÉMOND, René. Por uma história política. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ROCHA, Ivan Esperança. A vida cotidiana na Palestina do século I na visão de Flávio Josefo. São Paulo: Annalube, 2014.
- \_\_\_\_\_. Dominadores e dominados na Palestina do século I. São Paulo: sn, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312.pdf>. Acessado em 1 de janeiro de 2009.
- ROLLER, Duanne W. The Building Program of Herod the Great. London: University of California Press, 1998.
- ROSANVALLON, Pierre. Por uma história do político. São Paulo: Alameda, 2010.
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- \_\_\_\_\_. Hierópolis: o sagrado e o urbano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- \_\_\_\_\_. Trilhas do sagrado. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- \_\_\_\_\_.; CORRÊA, Roberto Lobato. Economia, cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

- \_\_\_\_\_ ; CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço e cultura: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- \_\_\_\_\_ ; CORRÊA, Roberto Lobato. Introdução à geografia cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- \_\_\_\_\_ ; CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia cultural: uma antologia – Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- ROULAND, Norbert. Roma democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- SAID, Edward W. Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_ Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- SAULNIER, Christiane; ROULAND, Bernard. A Palestina no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1983.
- SAND, SHLOMO. The invention of the jewish people. New York: Maple Vail, 2009.
- SANTOS, Zoloí Aparecida Martins. História e literatura: uma relação possível. Disponível em:  
<http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf>;  
acessado em 11 de agosto de 2009.
- SAUER, Carl. O. Geografia cultural in: ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Introdução à geografia cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- SAUSSURE, F. de. Curso de Linguística Geral. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHMIDT, Benito Bisso. Grafia da vida: reflexões sobre a narrativa biográfica. Disponível em:  
[http://www.unisinos.br/publicacoes\\_cientificas/images/stories/sumario\\_historia/vol10n8/15historian10vol8\\_artigo09.pdf](http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol10n8/15historian10vol8_artigo09.pdf). Acessado em 4 de agosto de 2010.
- SCHWARZ, Fernando. Mitos, ritos, símbolos: antropologia de lo sagrado. Buenos Aires: Biblos, 2008.

- SCHWARTZ, Seth. Were the jews a mediterranean society? reciprocity and solidarity in ancient judaism. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.
- SCOTT, James C. Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts. New Haven/ London: Yale University Press, 1990.
- SHEINER, Viviane. Josefo, a retórica e as origens da biografia. Disponível em: [http://www.pej-unb.org/downloads/paper\\_vivianne\\_sbec\\_2001.pdf](http://www.pej-unb.org/downloads/paper_vivianne_sbec_2001.pdf). Acessado em 3 de março de 2010.
- SIEVERS, Joseph; PARENTE, Fausto. Josephus and the history of the Greco-Roman period: essays in memory of Morton Smith. New York: E. J. Brill, 1994.
- SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. Biografia como fonte histórica. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/viewFile/1146/1066>. Acessado em 5 de maio de 2011.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- SILVA, Uiran Gebara da. A escrita biográfica na antiguidade: uma tradição incerta in: Politeia: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.
- SILVER, Sandra. The rise and fall of the house of Herod. Amazon, 2014. Edição do Kindle.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira / EDUSP, 1987.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SUETÔNIO. A vida dos doze Césares: Julio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano. Brasília: Senado Federal, 2012.
- VAUX, R. de. Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 2004.
- VERMES, Geza. The true Herod. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- VV. AA. Flávio Josefo: uma testemunha do tempo dos apóstolos. São Paulo: Paulus, 1986.

## **16. A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS**

Bíblia de Jerusalém. (1ª ed.). SP: Paulus, 2002.

CHEVITARESE, A. L. Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. Jesús desenterrado. Editorial Crítica: Spain, 2007.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. Jesus de Nazaré: o que dizem os historiadores, o que narram os livros didáticos de história? In: CASTRO, A. P. C; FARIAS JUNIOR, J. P. Para além da crença: história, experiências religiosas e relações de poder. Belém: RFB editora, 2022.

JAFFÉ, Dan. The virgin birth of Jesus in the talmudic context: a philosophical and historical analysis. Laval théologique et philosophique, vol. 68, n.03, 2012.

ORÍGENES. Contra Celso. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

## **17. EN LAS PUERTAS DEL BANQUETE. LA ANTESALA DEL PLACER: DIONISO Y LA TERRIBLE INICIACIÓN DEL ALIMENTO LÍQUIDO**

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.

COLLI, Giorgio. El nacimiento de la filosofía. Barcelona: Tusquets, 1994.

COLOMBANI, María Cecilia. A propósito de Dioniso y Apolo. Mismidad y Otredad: el juego de las tensiones. Nuntius Antiquus, Belo Horizonte, nº 2, pp. 25-40, 2009.

DETIENNE, Marcel. Dioniso a cielo abierto. Barcelona: Gedisa, 1986.

GERNET, Louis. Antropología de la Grecia Antigua. Madrid: Taurus, 1981.

OTTO, Walter. Dioniso. Mito y culto. Madrid: Siruela, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. La muerte en los ojos. Barcelona: Gedisa, 1986.

**18. DISPOSITIVO RELIGIOSO, TENSIONES Y JUEGOS DE PODER.  
APOLO, EPIMÉNIDES Y LA TRADICIÓN CHAMÁNICA**

Bibliografia não fornecida pela autora.

**19. MUSIC, RELIGION AND DIPLOMACY IN THE ANCIENT GREEK  
WORLD: SOME EXAMPLES OF THE CLASSICAL AND HELLENISTIC  
PERIODS**

ANEZIRI, Sophia, Die Vereine der Dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft, Wiesbaden: Franz Steiner, 2003.

CHANIOTIS, Angelos, Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie, Stuttgart: Franz Steiner, 1988.

COUPRY, Jacques, ΑΡΧΕΘΕΩΡΟΙ ΕΙΣ ΔΗΛΟΝ, Bulletin de Correspondance Hellénique, Athens, 78, p. 285-294, 1954.

GAUTHIER, Philippe, Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques, Nancy : Université de Nancy, 1972.

JACQUEMIN, Anne, MULLIEZ, Dominique, ROUGEMONT, Georges, Choix d'inscriptions de Delphes, Athens: EfA, 2012.

KONTOLEON, Nikolaos M., Zu den literarischen ἀναγραφαί, in Akten des IV. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, Vienne: Böhlau, 1964, p. 192-201.

LE GUEN, Brigitte, Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique, vol. I : corpus documentaire, vol. II : synthèse, Nancy : Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 2001.

PERROT, Sylvain, La place de la musique dans la politique culturelle de Téos dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère, Ktèma, Strasbourg, 44, p. 179-195, 2019.

PERROT, Sylvain, Musical and Choral Performance places in Hellenistic Delos, in BELLIA, Angela, Musical and Choral Performance Spaces in the Ancient World, Rome-Pisa: Fabrizio Serra, 2020, p. 59-74.

PERROT, Sylvain, Citharodie et rhapsodie sur un pilier funéraire de Chios (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) : de l'image au contexte culturel, *Revista M*, Rio de Janeiro, 7, 14, p. 375-399, 2022.

PERROT, Sylvain, Musique et lien(s) : l'exemple des hymnes delphiques à Apollon (128-127 av. J.C.), in MARTIN, Carole, BATTISTON, Régine, *JDH UHA*, 1, Lien(s), p. 149-158, 2022.

ROUGEMONT, Georges, Les théores d'Andros à Delphes, in *Études delphiennes*, Athens-Paris : EfA-De Boccard, 1977, *BCH Suppl.* 4, p. 37-47.

RUTHERFORD, Ian, Andros at Delphi. CID 1.7 and Insular Theoria, in CHRYSOSTOMIDES, Julian, DENDRINOS, Charalambos, HARRIS, Jonathan, *The Greek Islands and the Sea*, Camberley: Porphyrogenitus, 2004, p. 59-75.

SEGRE, Mario, Due lettere di Silla, *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 16, 1938, 253-263.

#### **ABBREVIATIONS**

IG: *Inscriptiones Graecae*

I. Teos: McCabe, Donald F. *Teos Inscriptions. Texts and List*

Syll.3: Dittenberger, Wilhelm, *Sylloge inscriptionum graecarum*, third edition

FD: *Fouilles de Delphes*

PMG : *Poeti Minores Graeci*

# AUTORES

## **1. A IMAGEM AMBÍGUA DO POETA-MÚSICO NOS HINOS HOMÉRICOS DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ**

Prof. Dr. Roosevelt Rocha

Possui graduação em História - Licenciatura pela Universidade de Brasília (1996), mestrado em Letras (Letras Clássicas) pela Universidade de São Paulo (2000) e doutorado em Linguística (Letras Clássicas) pela Universidade Estadual de Campinas (2007). Atualmente é professor associado da Universidade Federal do Paraná. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas Clássicas, atuando principalmente nos seguintes temas: música grega antiga, tradução, Pindaro, Plutarco e Eurípides.

## **2. DIÁDOCOS EM CAÇA AO LEÃO: OS CASOS DE CRÁTERO E LISÍMACO**

Prof. Doutorando Thiago do Amaral Biazotto

Possui graduação (2009-2013) e mestrado em História (2014-2016), ambos pela Universidade Estadual de Campinas. É doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas, com pesquisa sobre a iconografia da caçada ao leão na Antiguidade, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Cesar Marques Filho. Temas de interesse: História Antiga; História da Arte Antiga; Historiografia sobre a Antiguidade; Alexandre Magno; Iconografia cinegética.

## **3. DISCURSO E AÇÃO FEMININA EM AS TRAQUÍNIAS E MEDEIA**

Prof.<sup>a</sup> Doutoranda Darcylene Pereira Domingues

Darcylene Pereira Domingues, é graduada no curso de História Bacharelado, com ênfase em Gestão de Patrimônio Histórico e Cultural na Universidade Federal do Rio Grande - FURG. É atualmente graduanda do curso de História Licenciatura na

Universidade Federal do Rio Grande e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História na mesma Universidade. Além disso, atua como Estagiária voluntária no Laboratório Independente de Pesquisa em Ensino de Ciências Humanas (LABEC) locado na FURG e coordenado pela professora Júlia Silveira Matos. Pesquisadora no grupo de pesquisa Cultura e Política no Mundo Antigo da Universidade Federal do Rio Grande-FURG coordenado pelo professor Jussemar Weiss Gonçalves. E atua na área de História, com ênfase em História Antiga principalmente nos seguintes temas: Grécia Antiga, Tragédia Grega, Ensino de História, Educação Histórica e Relações de Gênero.

#### **4. DEFIXIONES NOS SACRIFÍCIOS PARA MATER MAGNA EM MAINZ**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Renata Cazarini de Freitas

Professora adjunta de língua e literatura latina na Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói (RJ). Doutora (2019) e mestre (2015) em Letras Clássicas pela USP com pesquisa sobre teatro antigo latino e recepção contemporânea. Especialista em Estudos Clássicos pela UnB com pesquisa sobre placas de maldição latinas (tabellae defixionum). Organizou a edição e traduziu do latim dois diálogos estoicos senequianos sobre o tempo: "Sobre a brevidade da vida & Sobre o ócio" (Vozes, 2021) e a seleção de cartas de Sêneca "Edificar-se para a morte: das cartas morais a Lucílio" (Vozes, 2016). Cursou o programa formativo de tradutores da Casa Guilherme de Almeida. Integra o Grupo de Pesquisa Estudos sobre o Teatro Antigo USP-CNPq, o Grupo de Estudos da Adaptação e Tradução USP-CNPq, o Laboratório de Estudos Clássicos da UFF e o Núcleo de Tradução e Criação da UFF. É membro do Conselho Consultivo e Deliberativo da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). É graduada em Latim pela USP (2012) e graduada em Jornalismo pela Faculdade Cásper Líbero (1990). Fez carreira de 20 anos em agências de notícias (BBC World Service, Reuters, Agência Estado). Morou em Portugal (1988-1989) e na Inglaterra (1994-1996). Coordena o Cineclube Matrizes Clássicas UFF.

## **5. DEVOÇÃO A EROS E AFRODITE NOS RITUAIS DE INICIAÇÃO AMOROSA NA PINTURA DOS VASOS ÁPULOS (SÉC. IV A.C.)**

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira

Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista Produtividade CNPq PQ1d em Arqueologia. Pesquisador Visitante na Universidade de Heidelberg - Instituto de Arqueologia Clássica. Pesquisador da Fundação Humboldt/Alemanha - modalidade Pesquisador Experiente - Arqueologia Clássica (desde 2014). Graduou-se no curso de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1989) e concluiu doutorado em Antropologia Social, com concentração em Arqueologia Clássica, pela Universidade de São Paulo (2001). Coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFPel (2015-2017). Leciona nos cursos de História Licenciatura e Bacharelado, Antropologia/Arqueologia Bacharelado. Entre 2006 e 2009, professor do Mestrado em Ciências Sociais. Desde 2007, professor permanente dos Cursos de Doutorado e Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural/UFPel, e, desde 2009, dos Cursos de Mestrado e Doutorado em História/UFPel. Nesta universidade, foi diretor do Instituto de Ciências Humanas por dois mandatos (2002-2010), coordenador do Curso de História (2000-2002), idealizador e coordenador do Laboratório de Antropologia e Arqueologia (2001-2012), do Museu Etnográfico da Colônia Maciel (desde 2006), do Museu da Colônia Francesa (desde 2015), do Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga (desde 2011) e do Circuito de Museus Étnicos (desde 2008). Foi Presidente (2001-2003) e Vice-Presidente (2004-2005) da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, tendo sido Presidente do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), realizado em 2003. Foi coordenador nacional do GT de História Antiga da Associação Nacional de História (ANPUH) entre 2007 e 2008. Editor adjunto das revistas *Cadernos do Lepaarq* (UFPel) e *Interfaces Brasil - Canadá*. Entre outros, integrou ou integra os conselhos editoriais dos seguintes periódicos: *Dimensões. Revista de História* (UFES); *Metis* (UCS); *Cadernos do LEPAARQ. Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio* (UFPEL); *Justiça & História* (Tribunal de Justiça do RS); *Memória em Rede* (UFPel); *Patrimônio e Memória* (UNESP); *Plêthos* (UFF); *Romanitas* (UFES) e *Classica. Revista da SBEC*. Experiência na área de História, ênfase em Arqueologia Histórica e Arqueologia Clássica, atuando principalmente nos seguintes temas:

música, arqueologia, antiguidade clássica, história antiga e iconografia. Dedicou-se ainda às áreas de Memória Social e Patrimônio Cultural, bem como à gestão museológica. Pesquisou junto a instituições estrangeiras, tais como Centre Jean Bérard / École française de Rome - Nápoles, École française d'Athènes e Instituto de Arqueologia Clássica da Universidade de Heidelberg. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos - SBEC, da Associação de Arqueologia Brasileira - SAB, da Associação Nacional de História - ANPUH, da MOISA International Society for the Study of Greek and Roman Music & its Cultural Heritage e do International Council for Traditional Music / ICTM - Iconography of Performing Arts Study Group. Membro da diretoria da MOISA Society 2018-2020. Atualmente realiza Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada - PPGHC/UFRJ.

## **6. HIGIEIA DE SORRISO SUAVE: A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DA DEUSA DA SAÚDE NA GRÉCIA ANTIGA**

Prof. Doutorando João Vinícius Gondim Feitosa

Aluno do doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco é Mestre em História e Espaço pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2014). Possui graduação em Bacharelado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2011) e graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2010). Tem experiência na área de ensino e pesquisa em História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: cura, espaço e rito.

## **7. A RECEPÇÃO DO ESTRANGEIRO NO PROCESSO DE EMERGÊNCIA DA POLIS SEGUNDO A “VIDA DE TESEU” DE PLUTARCO**

Prof. Me. Rafael Silva dos Santos

Possui graduação em História pela Universidade Estácio de Sá, é professor especialista pelo Programa de pós-graduação do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval (CEHAM) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista Nota 10 FAPERJ de 2018 a 2020. Tem experiência na área de pesquisa de história antiga, com foco na emergência da polis grega, e nos primórdios da sociedade

ateniense. Pesquisador e membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA/UERJ desde de março de 2013. Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Rio Janeiro desde outubro de 2020.

## **8. A ARQUITETURA MONUMENTAL: UMA ANÁLISE SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO DE MARTE NO PERÍODO AUGUSTANO**

Prof. Dr. Macsuelber de Cássio Barros da Cunha

Doutor em História na Universidade Federal de Goiás (2020), possui especialização em Psicopedagogia Institucional e Clínica pelo Instituto Consciência GO (2016), mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (2014), graduação em História-licenciatura pela Universidade Federal de Goiás (2012) e licenciatura plena em Pedagogia pela Universidade Norte do Paraná (2009). Desenvolve pesquisa em História Antiga sobre a escrita do "De Architectura" de Vitruvius no período augustano. Possui interesses nos seguintes temas: Principado; Otávio Augusto; Religião, mitologia e Arquitetura Romana; memória e imaginários.

## **9. HISTÓRIA MARÍTIMA: REFLETINDO AS THALASSOCRACIAS NO MUNDO ANTIGO**

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte

É Doutor em História Comparada (2017), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em História Comparada (2011), UFRJ e Graduado em Filosofia (2008), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Tem experiência na área de História Antiga, com ênfase em Guerra e Teatro Grego. Possui estágio de pesquisa supervisionado pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (2014) e pela École Française D' Athenes (2015). É professor substituto da UERJ (Departamento de História). Dentre suas atividades acadêmicas é pesquisador do Núcleo de estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ); pesquisador no Núcleo de Estudos da História Medieval Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da Universidade Federal Fluminense (NEHMMAT/UFF); integrou o Laboratório de Simulações e Cenários da Escola de Guerra Naval da Marinha do Brasil (LSC-EGN/MB) e faz parte do

grupo de pesquisa: Uso Político e Estratégico do poder Marítimo na Atualidade (EGN/MB). Atua como professor nos Cursos de Especialização em História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CEHAM/UERJ) e, Curso de Especialização em Patrimônio Educação e Cidadania (CEPEC-CMCN/NEA-UERJ). Atualmente realiza pesquisa de pós doutoramento pelo Programa de Pós Graduação em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ), com a Pesquisa Intitulada: A figura do trierarcha na rede de contatos políticos atenienses no mar egeu entre 378 a 357 a.C: uma análise sobre a arqueologia do comando marítimo através dos argonautas de Apolônio de Rodes.

## **10. O CULTO GRECO-TRÁCIO DA DEUSA BENDIS E A FORMAÇÃO DE REDES DE INTERACIONAMENTOS NA EMERGÊNCIA DA PÓLIS (VI-IV A. C.)**

Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes

Concluiu o Mestrado (2004) e Doutorado pelo PPGHC/UFRJ (2015). Pós-doutor pelo PPGH/UERJ (2019). Pesquisador colaborador do NEA/UERJ. Coeditor das revistas *Jornal Philia*, *Fórum de Debates*, *Nearco* e *Enea* com a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido (NEA/PPGH E PPGHC/UFRJ). Em seu currículo Lattes os termos mais frequentes na contextualização da produção científica, tecnológica e artístico-cultural são: Grécia e Roma, história das mulheres, educação no mundo antigo, mitologia, literatura clássica, atividade ritual, antropologia cultural, cultura material e numismática greco-romana. Possui estágio de pesquisa supervisionado pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (2012) e pela *École Française D'Athènes* (2012). Atua como professor nos Cursos de Especialização em História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CEHAM/UERJ) e Curso de Especialização em Patrimônio Educação e Cidadania (CEPEC-CMCN/NEA-UERJ).

## **11. A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS**

Prof. Dr. Daniel Soares Veiga

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(2003), mestrado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(2005) e doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro(2018). Atualmente é Professor I do Colégio Estadual Presidente Kennedy e Professor I da Escola Municipal Presidente Médici. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval. Atuando principalmente nos seguintes temas:evangelho de João, Parábolas de Enoque, divinização, dominação político/ideológica, hermenêutica, semiótica textual, messianismo, resistência, cultura oral e magia/xamanismo judaico.

## **12. CONFÚCIO E A COZINHA DO SÁBIO**

Prof. Dr. André Bueno

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997), mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2005) e Pós- Doutorado em História Antiga pela UNIRIO - Rio de Janeiro. É professor adjunto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Tem experiência na área de História e Filosofia, com ênfase em Sinologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Pensamento chinês, Confucionismo, História e Filosofia antiga, diálogos e interações culturais Oriente- Ocidente, e Ensino de História. Foi membro da Associação Europeia de Estudos Chineses e da Associação Europeia de Filosofia Chinesa; foi colaborador no Laboratório de Estudos da Ásia [LEA] da USP; é membro do grupo Leitorado Antigo [UPE]; membro do grupo ATRIUM-UFMS; membro do Alaada - Associação Latino Americana de Estudos Asiáticos; membro da Rede Iberoamericana de Sinologia [Ríbsi]; membro da Rede Brasileira de Sinologia [RBChina]; membro do LHER - Laboratório de Experiências Religiosas da UFRJ; membro do Council for Research in Values and Philosophy (CRVP); membro do projeto Re-Learning to Be Human for Global Times: The Role of Intercultural Encounters (Iasi, Romênia); membro da International Confucian Association;

membro do LAPHIS-Laboratório de Aprendizagem Histórica da UNESPAR; Pesquisador da Biblioteca Nacional [2018-2019]; membro da Red Sinolatina [Costa Rica] e da Red ALC-China [México]; membro do International Research Group for Culture and Dialogue (IRGCD); diretor do Projeto Orientalismo [UERJ] para divulgação e pesquisa de culturas asiáticas.

### **13. A ETNICIDADE DOS POVOS DO MAR POR MEIO DAS FONTES EGÍPCIAS: UM CAMINHO POSSÍVEL**

Prof.<sup>a</sup> Mestranda Brunna Fernanda Freire Bezerra da Cruz

Mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) na linha de pesquisa "Do Antigo ao Moderno: Poderes, Culturas e Discursos", com a dissertação "Sociedades mediterrânicas do fim da Idade do Bronze: Etnicidade dos Povos do Mar" orientada pelo Prof. Dr. Renato Pinto. Possui graduação em Bacharelado em História pelo Centro Universitário Internacional UNINTER (2021). Atualmente é membro do GEAF - Grupo de Estudos Antiguidades em Fluxo (UFPE). Áreas de interesse e atuação: Idade do Bronze Final, História Global, Mediterrâneo Antigo - com ênfase no Mediterrâneo Oriental, Etnicidade, Povos do Mar, Arqueologia Mediterrânica e Arqueologia Étnica. Bolsista CAPES/DS.

### **14. AS RELAÇÕES DE TRABALHO EM QUMRAN: REFLEXÕES INICIAIS SOBRE A ECONOMIA MONÁSTICA ÀS MARGENS DO MAR MORTO**

Prof. Mestrando Victor Lisbôa da Fonseca Santos

Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ). Durante a Graduação, realizou pesquisa na área de História Antiga com financiamento de Bolsa PIBIC. Atualmente, é bolsista (PROEX-CAPES) de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ (Capes nota 7), com pesquisa no campo da História Econômica e Social da Comunidade de Qumran, redatora dos Manuscritos do Mar Morto. Obteve sua formação básica no Colégio Pedro II onde se envolvia com programas de Iniciação Científica Jr. em 2015, atuando na área de Francês, e em 2017/2018, atuando como Bolsista Jovens Talentos FAPERJ no Museu

Nacional/UFRJ, onde pesquisou o perfil social do público de visitação do MN/UFRJ em relação à sua política de gratuidade.

**15. HERODES, REI DOS JUDEUS OU MONARCA DOS JUDEANOS:  
QUANDO O RITO DE PERTENCIMENTO NÃO É SUFICIENTE PARA  
GERAR INCLUSÃO ÉTNICA E MINIMIZAR CONFLITOS SOCIAIS**

Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima

Prof. Dr. Junio Cesar é autor do livro Flávio Josefo: o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d.C., pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ desde 2008, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq Discurso, Narrativa e Representação. Possui doutorado (2021) e mestrado (2013) pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com área de concentração em História Política e linha de pesquisa Política e Cultura. Sua tese de doutorado versou sobre o tema Cesareia Marítima: uma análise sociocultural do plano urbanístico de Herodes Magno no século I d.C. Nela ele desenvolveu os conceitos de Identidade Interseccional, Ponto de Referência Mnemônica, Discurso Urbano Materializado e Etnocidade. Durante o mestrado, foi pioneiro na aplicação do conceito de circularidade cultural de Carlo Ginzburg às obras do historiador judeu Flávio Josefo. Ele Integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média e, ainda, Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo. Também é pós-graduando em Arquitetura, Urbanismo e História da Arte; Psicanálise Clínica; Psicologia e Coaching na Faculdade Metropolitana. Possui Licenciatura Plena em História pela Centro Universitário Augusto Motta (2009). Atuou como docente da disciplina Metodologia da Pesquisa no Curso de Formação de Oficiais da Academia de Polícia Militar D. João VI. Foi professor de Estudos Romanos do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ (CEHAM), curso no qual ainda atua como professor colaborador e orientador de TCC. Atuou também como docente no Curso de Especialização em Patrimônio, Educação e Cidadania (CEPEC - Cruzeiro-SP / UERJ). É professor da SEEDUC/RJ, lecionando História no Colégio Estadual Francisco Assumpção, onde também possui

habilitação para o ensino de Geografia e Sociologia. Além da sua formação em História, o Prof. Dr. Junio Cesar possui bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano do Rio de Janeiro (1997), no qual atua como professor de História do Pensamento Cristão, Metodologia Científica, Didática, Educação Cristã, Andragogia, Prática da Pregação, Discipulamento e Prática do Ensino; sendo orientador e examinador de diversos TCC produzidos pelos discentes da instituição. Tem experiência na área de História, Educação, Teologia, Religião e na aplicação de conceitos da Antropologia Histórica, Psicologia Social, Sociologia, Teoria Literária, Cultura Material, Micro-História, Geografia Cultural e Linguística com ênfase nas sociedades mediterrâneas antigas, principalmente na Judeia e em Roma, bem como, possui experiência em teoria e metodologia aplicada a construção do conhecimento histórico em Mitologia, Análise de Discurso, Análise de Conteúdo, Análise de Imagem, Relações Socioculturais e Relações Políticas.

## **16. A INVENÇÃO DO NASCIMENTO DE JESUS DE NAZARÉ ENTRE CELSO E ORÍGENES: CONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS**

Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Junior

Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), em Pedagogia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ - 2012) e Letras-Inglês (UNIUBE - 2009). Especialista em Educação Empreendedora (UFSJ) e Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância (UFF). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018), sob a supervisão da Profa. Dra. Selva Guimarães; atuou como Coordenador do Doutorado Interinstitucional em Educação (DINTER UFU-UFPI), de 2016 a 2020; lidera os grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM/UFPI) e História e Culturas Religiosas (HISCURE/UFPI). É membro dos seguintes grupos de pesquisa: Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de História e Geografia (UFU), História, Antropologia e Ensino de História em fronteiras (UNIFAP), Laboratório de História das Experiências Religiosas (UFRJ), Grupo de Estudos em Residualidade Antigo-

Medieval (GERAM/UVA-CE). É coordenador de projeto de extensão, no âmbito do PIBEX, intitulado Educação Patrimonial e Ensino de História. É professor efetivo de História na Universidade Federal do Piauí, campus de Picos (2016), onde atua como professor de História Antiga e Medieval; além disso, integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI) e orienta pesquisas acadêmicas nos seguintes temas: 01. Recepção da Antiguidade na literatura brasileira, em materiais didáticos e em produções midiáticas. 02. Formas históricas do ensino de História Antiga e Medieval na Educação Básica; 03. Fundamentalismos religiosos, intolerância religiosa e usos do passado. 04. História Pública e representações contemporâneas da Antiguidade e do Medievo.

### **17. EN LAS PUERTAS DEL BANQUETE. LA ANTESALA DEL PLACER: DIONISO Y LA TERRIBLE INICIACIÓN DEL ALIMENTO LÍQUIDO**

### **18. DISPOSITIVO RELIGIOSO, TENSIONES Y JUEGOS DE PODER. APOLO, EPIMÉNIDES Y LA TRADICIÓN CHAMÁNICA**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> María Cecilia Colombani

María Cecilia Colombani possui um doutorado em Filosofia pela Universidade de Morón. É professora de Problemas Filosóficos e Antropologia Filosófica (Universidade de Morón). Foi diretora do Departamento de Filosofia (Universidade de Morón). É professora de Filosofia Antiga e Problemas Especiais da Filosofia Antiga (Universidade Nacional de Mar del Plata). É pesquisadora principal na Universidade de Morón e co-diretora do Projeto de Pesquisa "Mundo Antigo e Cultura Histórica; formas de dominação, dependência e resistência", sediado na Faculdade de Humanidades da Universidade Nacional de Mar del Plata. Ela é autora de "Hesíodo. Uma Introdução Crítica" (2005), "Homero. Uma Introdução Crítica" (2005), "Foucault e o Político" (2009), "Hesíodo. Discurso e Linhagem. Uma abordagem arqueológica" (2016), produto de sua tese de doutorado. Também escreveu capítulos em obras coletivas e artigos em revistas nacionais e internacionais na área. É palestrante convidada anual no Programa de Pós-Graduação em História Comparada na UFRJ. Palestrante convidada na UERJ (Rio de Janeiro), como palestrante ou professora de cursos de pós-graduação. Palestrante convidada anual no Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra,

Portugal, na Universidade do Porto, na Universidade de Aveiro e na Universidade de Lisboa, Portugal. Professora visitante na Universidade de Perugia, Itália.

## **19. MUSIC, RELIGION AND DIPLOMACY IN THE ANCIENT GREEK WORLD: SOME EXAMPLES OF THE CLASSICAL AND HELLENISTIC PERIODS**

Prof. Dr. Sylvain Perrot

Sylvain Perrot, ex-aluno da École Normale Supérieure de Paris, agrégé em Letras Clássicas e ex-membro científico da Escola Francesa de Atenas, é pesquisador no CNRS (UMR 7044 ArcHiMèdE) e diretor adjunto da Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme – Alsace (MISHA, UAR 3227). Ele defendeu sua tese de doutorado em arqueologia grega sobre o tema "Músicas e músicos em Delfos, da época arcaica à Antiguidade tardia" (Universidade Paris-Sorbonne, publicação em andamento). Desde 2020, ele também ministra aulas no departamento de estudos neo-helênicos da Universidade de Estrasburgo (história e civilização da Grécia moderna).

Seus principais temas de pesquisa são a música e os sons no mundo grego antigo, através de todos os tipos de fontes (textos da tradição manuscrita, inscrições, papiros; documentos com notação musical; imagens; vestígios). Ele também se interessa pela recepção da música antiga no Oriente medieval e no mundo contemporâneo. Está preparando, em particular, uma monografia sobre a história da recepção do primeiro hino délfico a partir de arquivos da imprensa francófona, germanófona e helenófona. Atualmente, trabalha em uma nova edição com tradução e comentário dos textos de teoria musical de Aristóxeno de Tarento para a CUF. Juntamente com Sybille Emerit (CNRS, UMR HiSoMA) e Alexandre Vincent (Universidade de Poitiers, IUF), desde 2012 dirige um programa de pesquisa sobre as paisagens sonoras na Antiguidade (*Le paysage sonore de l'Antiquité. Méthodologie, historiographie et perspectives*, 2015), do qual surgiu a exposição itinerante "Musiques! Échos de l'Antiquité" (catálogo publicado em 2017, Prêmio France Musique des Muses, Prêmio do Júri, edição 2018). Um terceiro livro está atualmente no prelo (*De la cacophonie à la musique. La lexicographie des sons dans l'Antiquité*) e uma base de dados dos vestígios de instrumentos sonoros (RIMAnt - Repertorium Instrumentorum Musicorum

ANTiquorum) está em fase de constituição com o apoio da Plataforma de Humanidades Digitais da MISHA.

# **Religião, Conectividade e Conflitos no Mediterrâneo Antigo**

É mais que um tema; é uma porta de entrada para um mundo onde os rituais sagrados eram a argamassa que unia civilizações, onde o estrangeiro era recebido não apenas com desconfiança, mas com celebração. Aqui, exploramos as intrincadas teias de sociabilidade que permeavam as antigas sociedades mediterrâneas, onde cada ritual, cada troca comercial, era um elo na corrente da convivência.

Nossos múltiplos autores desvendaram os segredos dos ritos religiosos que forjaram alianças, estabeleceram tratados e teceram laços de solidariedade em meio à diversidade étnica e cultural. Ao fazê-lo, revelaram um panorama de identidades fluidas e comunidades híbridas, onde o contato com o outro não era um obstáculo, mas sim uma oportunidade de crescimento mútuo.

ISBN 9786501032559

