

CALÍOPE

Presença Clássica



2025.1 . Ano XLII . Número 49

CALÍOPE

Presença Clássica

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Roberto de Andrade Medronho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANO Afranio Gonçalves Barbosa

FACULDADE DE LETRAS DIRETORA
Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Fábio Frohwein de Salles Moniz
VICE-COORDENADOR Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Eduardo da Silva de Freitas
SUBSTITUTO EVENTUAL Renan Moreira Junqueira

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basilio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universität Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UnB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHESS)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martin Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Carpete românico sobre a Criação. Anônimo, séc. XI, bordado (lã e fibra de linho), 3,65 x 4,67 m. Acervo: Museu Catedralício da Catedral de Girona (Espanha). Foto: Rainer Guggenberger.

EDITORAÇÃO E PROJETO GRÁFICO
María Paula Rozo

REVISORES DO NÚMERO 49
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger | Leonardo Vichi |
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Vinícius Francisco Chichurra

sumário

Apresentação

6

Luis Filipe Bantim de Assumpção | Carlos Eduardo da Costa Campos

Artigos

10

Cruzar la primera frontera: las prácticas lingüísticas de la alteridad en Germania de Tácito | Nicolás Russo

24

Amazonas no imaginário helênico: transformações e representações nos séc. VI e VA.E.C. | Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires | Matheus Moraes Maluf

40

A necromancia na Grécia antiga | Lennyse Teixeira Bandeira

56

Agésilau II e o sagrado como mecanismo de poder político, na Esparta do séc. IV a.C. | Luis Filipe Bantim de Assumpção

66

O uso das fontes: a estatuação romana e a construção visual do poder | Milena Rosa de Araújo Ogawa

80

Poéticas e interfaces da geografia na Antiguidade Clássica | Giovanna Andreão

92

Enfoques sobre Dión de Prusa y la Segunda Sofística: cuestiones historiográficas y metodológicas | Felipe Montanares-Piña

108

Marcus Gavius Apicius e a obra De re coquinaria: desafios sobre o contexto histórico-literário | Adriano Fagherazzi | Carlos Eduardo da Costa Campos

124

Quem a vê ri: Lâmia, o caso do primeiro lékythos do Pintor de Megera e o teatro ateniense | Leandro Barbosa

Traduções

142

“Ritos” e “religião”: observações sobre alguns preconceitos dos historiadores da religião dos gregos e dos romanos | Jean-Louis Durand | John Scheid | Fabio Antonio da Costa | Yuri Hensel Fonseca Maia

162

Sobre os autores

Apresentação

Carlos Eduardo da Costa
Campos

Luis Filipe Bantim de
Assumpção

DOI 10.17074/cpc.v1i49.71957

Os estudos sobre o Mediterrâneo Antigo continuam a atrair o interesse de um público amplo. Esse interesse se deve, sobretudo, à sua alteridade, que possibilita a construção de percepções singulares acerca das múltiplas culturas que se articularam nas imediações desse espaço situado entre os atuais continentes europeu, africano e asiático.

Com o amadurecimento dos Estudos Clássicos — que atravessam a História, as Letras, a Antropologia, a Arqueologia, entre outras áreas do conhecimento, observa-se que concepções antes “cristalizadas” sobre o Mundo Antigo Mediterrânico vêm sendo progressivamente revistas e problematizadas nas últimas décadas, evidenciando a vitalidade e a atualidade das pesquisas dedicadas à Antiguidade.

Nesse contexto, as abordagens globais e em rede, os estudos de recepção e os esforços voltados à construção de uma História Pública reforçam que ainda há muito a discutir e a pensar sobre a História Antiga, uma vez que ela segue sendo mobilizada para legitimar escolhas e posicionamentos no presente, frequentemente amparados em uma ideia de “tradição” que busca justificar atitudes e discursos contemporâneos.

Sendo assim, o presente dossiê da revista *Calíope: Presença Clássica* reforça o nosso compromisso acadêmico em pensar novos horizontes para a História Antiga, mas convergindo com o cenário político-social da contemporaneidade, sobretudo através do uso de discursos e representações políticas. Os esforços dos pesquisadores-professores que compõem este volume demarcam que a Antiguidade está em voga e precisa ser problematizada, em função das variáveis do contexto histórico em que nos encontramos. Logo, este volume se constitui em nove artigos e uma tradução, cujo objetivo é demonstrar como a História Antiga está próxima das demandas de nossa sociedade, não pelas temáticas mobilizadas, e sim pela maneira como lidamos com as temáticas aqui elencadas.

Assim, no texto “Cruzar la primera frontera: las prácticas lingüísticas de la alteridad en *Germania* de Tácito”, Nicolás Russo se propõe a identificar os elementos sociolinguísticos da cultura germânica como um aspecto da sua alteridade étnica. Assim, a língua se torna uma barreira entre germânicos e romanos, porém, passível de ser transposta e que identifica a alteridade a partir do interior da cultura romana, ou seja, é a partir do outro que os romanos identificam a si próprios. Já o artigo “Amazonas no imaginário helênico: transformações e representações nos séc. VI e V A.E.C.”, de Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires e Matheus Moraes Maluf, analisa as representações literárias e imagéticas das amazonas no imaginário helênico. Dessa maneira, os autores enfatizam que o contexto histórico das Guerras Greco-pérsicas fez com que as imagens das amazonas se aproximassem, sobremaneira, do Oriente, reforçando a dicotomia entre gregos e não gregos, bem como o medo do feminino que encarnava diversas manifestações discursivas helênicas.

Em “A necromancia na Grécia antiga”, Lennyse Teixeira Bandeira aponta como a mudança de pensamento dos gregos, já no período Arcaico, para com a morte e os medos atrelados aquilo que ela poderia acarretar, fez com que as pessoas buscassem respostas de certas demandas cotidianas por meio da necromancia. Com isso, buscava-se o conhecimento dos mortos, ou seja, de como apaziguá-los ou evocá-los, tornando a necromancia uma das principais ferramentas da população para lidar com o pós-morte ou uma forma como os mortos poderiam influenciar os vivos.

Por sua vez, Luis Filipe Bantim de Assumpção, em “Agesilau II e o sagrado como mecanismo de poder político, na Esparta do séc. IV a.C.”, discute a representação do *basileús* Agesilau II em Xenofonte que, em virtude de seu contexto social e formação, edificou uma imagem elogiosa dos feitos do governante espartano. Nesse sentido, as ações de Agesilau foram tomadas como piedosas, devidamente comprometidas com os desígnios

divinos, cujo resultado era o sucesso de seus empreendimentos político-militares. Entretanto, ao se considerar a trajetória de vida de Xenofonte, Assumpção destaca que essa imagem de Agesilau II era um mecanismo de crítica político-social que o autor da obra havia desenvolvido para denunciar os excessos de diversas *póleis*.

Em "O uso das fontes: a estatutária romana e a construção visual do poder", Milena Rosa de Araújo Ogawa analisa a importância da cultura visual para a sociedade romana como instrumento de poder político. Para tanto, a autora discute a sua relevância no séc. IV d.C. e como esses artefatos foram articulados no decorrer do tempo, evidenciando os elementos técnicos na sua produção, como as matérias-primas e os seus métodos de fabricação, os quais devem ser analisados em seu conjunto para entendermos como a estatutária desempenhou um papel de grande relevância na legitimação do poder das elites imperiais.

No artigo "Poéticas e interfaces da geografia na Antiguidade Clássica", Giovanna Andreão discute como as descrições geográficas da Antiguidade Clássica mediterrânica eram permeadas de elementos imaginários, munidos de narrativas fantásticas que compunham a mitologia antiga, sendo essa parte da tradição cultural dos povos que habitavam as imediações do Mar Mediterrâneo. Para tanto, os discursos de autores como Hecateu, Heródoto, Estrabão e Ptolomeu foram contrastados pelo viés teórico da contemporaneidade, tais como Cosgrove, Detienne e Vernant, Hartog, Todorov, entre outros, visando a apreender os pressupostos epistemológicos, simbólicos e estéticos atrelados às representações cartográficas da Antiguidade Clássica e na maneira como estas edificaram uma cosmologia ético-política da realidade.

Felipe Montanares-Piña, em "Enfoques sobre Dión de Prusa y la Segunda Sofística: Cuestiones historiográficas y metodológicas", aponta para as tensões historiográficas e interpretativas acerca da Segunda Sofística, tendo como enfoque a

percepção de Dión de Prusa enquanto agente no interior de um Império Romano que convive com a hegemonia cultural helênica em seus domínios. Diante de discussões históricas e literárias contemporâneas, o autor se utiliza de Dión de Prusa como um marco para fundamentar a sua exposição, demonstrando que a sua formação intelectual, o seu relacionamento com o poder imperial e a sua representação como um sujeito que mobiliza o passado clássico e a reflexão filosófica para interagir com o presente acabam encarnando e desafiando as categorias filosóficas inerentes à Segunda Sofística.

Em "Marcus Gavius Apicius e a obra *De re coquinaria*: desafios sobre o contexto histórico-literário", Adriano Fagherazzi e Carlos Eduardo da Costa Campos discutem a identidade de Marcus Gavius Apicius, visando a autoria do livro *De re coquinaria*. Os autores comentam as referências a Apício em Tácito, Plínio, o Velho, Tertuliano, Dião Cássio e Ateneu, os quais teceram comentários que levaram a percepções distintas da identidade desse gastrônomo romano. Assim, temos os esforços de uma contextualização de Apício, como parte da sociedade romana, de modo que as imagens elaboradas pela literatura fossem devidamente contrastadas pela sua posição social como equestre, no interior da Roma Imperial.

Em "Quem a vê, ri: Lâmia, o caso do primeiro *lékythos* do Pintor da Megera e o teatro ateniense", Leandro Barbosa aborda como as representações de Lâmia serviam aos interesses do riso, junto ao teatro ateniense do séc. V a.C. Essa abordagem, segundo o autor, mostra-se uma ruptura das análises tradicionais sobre os monstros na literatura helênica.

Por fim, na tradução do artigo "'Ritos' e 'Religião': observações sobre alguns preconceitos dos historiadores da religião dos gregos e dos romanos", da autoria de Jean-Louis Durand e John Scheid, Fabio Antonio da Costa e Yuri Hensel Fonseca Maia enfatizam que a proposta do texto original era discutir sobre os *tópoi* relacionado à an-

tiga religião romana. A ideia é demonstrar que a forma como interpretamos a antiga religião romana está permeada de preconceitos inerentes ao cristianismo monoteísta, o que dificulta entendermos a especificidade do que foi a relação dos romanos com o seu sagrado, sem a presença do cristianismo. Esse cenário reforça a necessidade de aprofundarmos os estudos da historiografia das religiões grega e romana, superando os manuais universitários e o seu generalismo característico.

Cruzar la primera frontera: las prácticas lingüísticas de la alteridad en *Germania* de Tácito

Nicolás Russo

RESUMEN

Uno de los tópicos transversales a la etnografía que Tácito construye en su *Germania* es la caracterización de los usos y las prácticas lingüísticas propias de los pueblos germanos. Estas observaciones, de carácter poético, semántico y sociolingüístico, se distribuyen en diferentes pasajes del texto, en lo cuales la lengua de la Alteridad es representada de modo complejo y variado. En este sentido, el presente artículo se propone analizar estas representaciones lingüísticas de los germanos bajo la hipótesis de que aquellas adquieren funciones diferenciadas en la *Germania*, las cuales le permiten al narrador adentrarse en el universo simbólico de los germanos. De allí, intentaremos demostrar que la lengua ajena opera en el texto no como una barrera infranqueable, sino como una frontera transitable, que habilita caracterizar a los germanos como una Alteridad definible desde adentro.

PALABRAS CLAVE

Germania; Tácito; Etnografía; Prácticas lingüísticas; Alteridad; Frontera.

SUBMISSÃO 21 nov. 2024 | APROVAÇÃO 09 fev. 2025 | PUBLICAÇÃO 23 dez. 2025
DOI 10.17074/cpc.v1i49.66313

U no de los parámetros más utilizados en todas las sociedades para distinguir a la Alteridad es, sin lugar a dudas, la lengua. La Antigüedad grecolatina no fue ajena a este modo de reconocer límites entre la identidad propia y la ajena: ya Homero (*Il.*, II, 867) en su catálogo de las tropas troyanas, caracterizó al pueblo de los carios como βαρβαροφῶνοι,¹ término que aludía tanto a la distintiva gutturalidad de una voz como a la malsonancia que provocaba, para los oídos helenos, una lengua extranjera.² Tal apreciación no constituyó solo una mera ‘nota de color lingüística’ entre los griegos, sino que el término βαρβαροφῶνος representaba la incomunicación con un universo desconocido,³ cuyas realidades sonaban lo suficientemente ininteligibles como para plantear una barrera discursiva infranqueable, entre el discurso heleno y lo que parecía una salvaje cacofonía.⁴ De allí la imposibilidad en el imaginario griego de considerar la lengua bárbara como λόγος y, por ende, de traducir el universo cultural helénico al código lingüístico de los pueblos extranjeros.⁵ Con todo, si bien este etnocentrismo lingüístico y sus prejuicios se mantuvieron en el Mediterráneo clásico, la vertiginosa expansión territorial de Roma a partir del s. III a.C. y el característico eclecticismo de su sociedad tornaron irrelevante la idea de que una barrera lingüística insuperable separaba a la barbarie de la civilización.⁶ Más bien, ya en época imperial, las realidades de los pueblos extranjeros incorporados al *orbis Romanus* eran novedades culturales cuya extrañeza podía ser descripta en el discurso latino “con vocablos o del campo o del exterior, por cierto, incluso, extranjeros”,⁷ con el fin de acercar estos universos ajenos al conocimiento y el control de Roma. Esta situación de creciente contacto con idiomas foráneos, largamente documentada en la literatura,⁸ no solo tuvo aplicaciones ‘técnicas’ al incorporar términos nuevos y sus significantes, sino que también fue motivo de interesantes reflexiones metalingüísticas sobre la propia lengua latina y su

vínculo con otros códigos.⁹ Más aun, algunos autores, tomando el latín como centro de referencia, se asoman a la realidad lingüística de poblaciones ‘barbarófonas’ y observan allí la existencia de prácticas literarias, contrastándolas y comparándolas con las propias: incluso Ovidio se ve atraído en su exilio pónico por el universo discursivo bárbaro, cuando refiere brevemente que “casi (todo) alrededor me suena a voz tracia y escita, / y me parece que puedo escribir en versos géticos”.¹⁰ En este sentido, la visión del mundo griego, que establecía una discontinuidad entre los helenos y los bárbaros a partir de sus diferencias lingüísticas inabordables,¹¹ fue resignificada por la cultura romana, dando paso en época imperial a una concepción más dinámica. En ella, el universo discursivo de la Alteridad no es ya un abismo cultural insalvable, sino que se convierte en un punto de acceso clave para expandir las fronteras del conocimiento de Roma por sobre otras identidades.

Casi un siglo más tarde, Tácito retomará en su *Germania* el interés por las peculiaridades lingüísticas ajenas, en relación con la temática etnográfica que atraviesa la obra.¹² Con todo, su utilización no es marginal en el texto, sino que en él se registran numerosos pasajes que incluyen observaciones sobre elementos lingüísticos atribuidos a los germanos, de carácter poético, semántico y sociolingüístico. Sobre estas premisas, en el presente artículo analizaremos los pasajes de la *Germania* que contienen información sobre prácticas y usos lingüísticos distintivos de los germanos, de cuya variada y compleja caracterización en la obra daremos cuenta. A partir de ello, postularemos que la representación de la lengua ajena adquiere diferentes funciones a lo largo del texto, que le permiten al narrador adentrarse con creciente profundidad en el sistema semiótico bárbaro y ampliar su grado de conocimiento sobre aquel. En consecuencia, abordaremos cómo la lengua resulta en la *Germania* la primera frontera a cruzar para acceder al misterioso mundo simbólico germano y así, construir la identidad de la Alteridad.

“SUNT ILLIS CARMINA”: LA LENGUA DE LA
ALTERIDAD COMO LÍMITE PRAGMÁTICO

Curiosamente, la primera observación de Tácito sobre el universo lingüístico bárbaro no refiere algún vocablo aislado, sino que concierne a la esfera poética. En este sentido, el narrador comenta que los germanos

Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. Ei filium Mannum, originem gentis conditoremque, Manno tris filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur

Celebran al dios Tuisto, nacido de la tierra, con antiguos poemas, que es entre ellos el único género de memoria y de crónica. A él le atribuyen un hijo, Manno, origen y fundador del pueblo, (y) a Manno, tres hijos, a partir de cuyos nombres, los más próximos al Océano se llaman Ingaevones, los que están en el medio Herminones y los restantes Istaevones.¹³

El pasaje resulta interesante tanto por su funcionalidad en la narración como por su contenido, puesto que establece la lengua como punto de acceso para etnografiar la desconocida identidad germana, al tiempo que define los aspectos principales que constituyen su universo cultural: la memoria histórica y la religión. Con todo, estos elementos no se mencionan de modo aislado, sino que aparecen interrelacionados en su codificación literaria como *carmina*. El uso de esta palabra, que implica una doble acepción ritual y poética,¹⁴ presenta la existencia entre los bárbaros de literatura versificada, la cual Tácito caracteriza a partir de tres de sus aspectos que la asimilan al discurso épico grecolatino. En primer lugar, el narrador especifica la enunciación de los *carmina* germanos mediante el verbo *celebro*, de uso frecuente en pasajes laudatorios y heroicos de la literatura latina,¹⁵ lo que define el estilo solemne de estas composiciones. Luego, Tácito aporta información en cuanto al estatus genérico de los *carmina*, puesto que precisa su funcionalidad social como discurso didáctico-historiográfico (“*memoriae et annalium genus*”).¹⁶ De allí, en una tercera instancia, delimita los elementos temáticos

de estos poemas, focalizados narrativamente en una divinidad telúrica autóctona (“*Tuistonem deum terra editum*”): a partir de ella, los *carmina* germanos relatan una etnogénesis mítica sustentada en un héroe epónimo¹⁷ fundador (“*Ei filium Mannum, originem gentis conditoremque*”), cuya descendencia origina tres ramas que organizan internamente a los germanos (“*Manno tris filios adsignant, equorum nominibus [...] Ingaevones [...] Herminones [...] Istaevones vocentur*”).¹⁸

Lejos de ser una simple digresión, la representación de los poemas bárbaros en el pasaje 2.1 de la *Germania* revela la importancia de la lengua, en relación con la construcción identitaria de la Alteridad: ser una ruta de avance hacia el sistema semiótico de los germanos. Así, al caracterizar estos poemas en su dimensión pragmática y genérica mediante términos pertenecientes al discurso literario romano (*carmina, celebrant, memoriae et annalium genus*), el narrador define las prácticas discursivas ajenas según los parámetros estéticos de su propia sociedad. De ello se desprende que las temáticas heroico-genealógicas de los *carmina* bárbaros sean codificados en el pasaje mediante estilemas¹⁹ y tópicos etnográficos²⁰ tradicionalmente presentes en la épica grecolatina. La elección de dicha matriz discursiva para tipificar la práctica literaria de los germanos no resulta casual, puesto que la épica está orientada a afirmar la idiosincrasia y los valores comunitarios de un grupo social,²¹ a partir de su tendencia narrativa “a representar o crear una totalidad, a encapsular una cultura entera y a ser la definitiva expresión de su subjetividad”.²² En este sentido, la caracterización como literatura épica de los *carmina* descritos en el pasaje 2.1 comporta dos ventajas, útiles para la construcción de la identidad germana en el texto. Por un lado, habilita la representación de características socioculturales e históricas relevantes de la Alteridad, accesibles a partir de su vehiculización en formas discursivas conocidas e identificables por la cultura romana. Por otro lado, ello permite comparar las prácticas propias y aquellas de los bárbaros, lo que

expande el conocimiento acerca del sistema simbólico germano y, a su vez, fija estereotipos sobre él.

Dicha operación narrativa puede analizarse en el capítulo tercero de la obra, cuyo inicio presenta una detallada descripción de una forma poética autóctona, en relación con la tradicional belicosidad atribuida a los germanos:

Sunt illis haec quoque carmina quorum relatu, quem baritum vocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur; terrent enim trepidantoe, prout sonuit acies, nec tam vocis ille quam virtutis concentus videtur adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obiectis ad os scutis, quo plenior et gravior vox percussu intumescat.

Ellos tienen también estos poemas por medio de cuyo recitado, al que llaman *baritus*, encienden los ánimos, y con su mismo canto auguran la fortuna del combate que ocurrirá; en efecto, aterrorizan o angustian, según como sonó la fila de guerreros, y aquel (el *baritus*) parece no tan armonioso de voz como de virtud: se busca principalmente la aspereza de sonido y un murmullo entrecortado, tras haber colocado los escudos frente a la boca, para que una voz más fuerte y grave crezca con reverberación.²³

Mediante una serie de vocablos que componen una imagen acústica (*vocant, sonuit, vocis, asperitas soni, fractum murmur, gravior vox, percussu*), Tácito destaca la distintiva sonoridad de los *carmina* bárbaros, cuya ejecución (*relatu*) nombra específicamente como *baritus*. Este término, de debatida transmisión textual,²⁴ designa en el pasaje los diversos aspectos de una *performance* poética realizada en un contexto bélico, que busca dos efectos: el primero, de carácter mántico, opera sobre las acciones de los propios emisores (*"accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur"*), mientras que el segundo se focaliza en afectar el estado emocional de los receptores (*"terrent enim trepidantoe"*). Así, el *baritus* se caracteriza por tener un ritmo circunstancial al momento emotivo de la batalla (*"prout sonuit acies"*), y carecer de una armonía fónica estable (*"nec tam vocis ille quam virtutis concentus videtur"*). En relación con ello, en su versificación parece primar la disonan-

cia (*"adfectatur praecipue asperitas soni"*) junto con un estilo discursivo entrecortado (*fractum murmur*), lo que indica la mutabilidad formal del verso y, en consecuencia, la inestabilidad de su estructura métrica.²⁵ Un último aspecto interesante que Tácito describe del *baritus* es su curva tonal, la cual es creciente a medida que su registro vocal se torna más grave (*"quo plenior et gravior vox [...] intumescat"*)²⁶ por el uso de escudos como instrumento de ampliación del sonido (*"obiectis ad os scutis [...] percussu"*). Este efecto muestra la intensa guturalidad y cadencia pesada del *baritus*, sentido que se explica a partir de su relación etimológica con *barrus*, vocablo usado por Horacio para nombrar a los elefantes.²⁷ De allí que también *baritus* signifique "barrito", el sonido característico que emiten estos animales,²⁸ a partir de lo cual puede interpretarse que la *performance* de los *carmina* bélicos germanos se asimila más a una emisión onomatopéyica bestial que a una declamación poética. Este rasgo, junto con su inestabilidad métrica y su oscilante orientación pragmática,²⁹ caracteriza el *baritus* como una forma preliteraria, tratamiento por el cual Tácito refuerza el estereotipo del 'germano primitivo' en dos aspectos. En primer lugar, dado que la práctica discursiva bárbara carece de elocuencia –al no alcanzar los requisitos estéticos mínimos para ser considerada poesía por la mirada romana– las esferas de la vida social que pueden codificar los germanos mediante el *baritus* resultan sumamente limitadas por la pobreza e inestabilidad de su discurso. Por ende, mediante la falta de armonía, la disonancia y la confusa funcionalidad del *baritus* solo pueden expresarse las situaciones de conflicto y violencia que ocurren en los combates, lo cual fortalece un segundo aspecto del primitivismo asociado a los germanos por el mundo grecolatino: la centralidad de la guerra en su sociedad. En consecuencia, la descripción del *baritus* muestra la relevancia de la lengua para estabilizar los límites de la Otredad, ya que mediante la tipificación de sus prácticas discursivas distintivas, el narrador de la *Germania* establece etiquetas culturales

que definen a los bárbaros según la mirada romana.

“VEL IPSORUM VOCABULIS”: LA LENGUA DE LA ALTERIDAD COMO INTERFAZ SEMÁNTICA

Si bien la inclusión de palabras foráneas para describir realidades y artefactos exóticos para el mundo grecolatino se registra en textos de contenido etnográfico desde el s. v a.C.,³⁰ la aparición esporádica y semánticamente aislada de tales vocablos no sugiere, por parte de los autores, su transposición sistemática como préstamos lingüísticos.³¹ En este panorama, la *Germania* se destaca no tanto por la cantidad de palabras extranjeras que presenta – solo dos, *framea* y *glesum* –, sino porque aquellas parecen mostrar, por parte de Tácito, una conciencia de intercambio lingüístico entre germanos y romanos a partir de su semántica: estos vocablos pertenecen a las dos esferas de mayor contacto entre el Imperio y los habitantes de Germania, la guerra y el comercio.³²

El primero de estos préstamos lingüísticos, *framea*, ocurre al inicio del capítulo sexto, donde el narrador describe el armamento que acostumbran usar los bárbaros:

Ne ferrum quidem superest, sicut ex genere telorum colligitur. Rari gladiis aut maioribus lanceis utuntur; hastas vel ipsorum vocabulo frameas gerunt angusto et brevi ferro, sed ita acri et ad usum habili ut eodem telo, prout ratio poscit, vel comminus vel eminens pugnent.

Ni siquiera abunda el hierro, como se colige del tipo de armas. Raramente usan espadas o lanzas más grandes; llevan astas o, en el vocabulario de ellos, *frameas*, de hoja angosta y corta; pero son tan impetuosos y hábiles en su uso que luchan con esa misma arma, según lo pida la táctica: o bien de cerca, o bien de lejos.³³

De origen indiscutiblemente germánico,³⁴ *framea* es atestiguado por primera vez en la *Germania*,³⁵ donde se inserta como el último término de una cadena semántica que enuncia tipos de lanzas conocidas y utilizadas por los romanos (*lanceis*, *hastas*). Si bien constituyen una *variatio* a partir de su sinonimia, estas dos palabras divergen por su procedencia: mientras que *lancea* es un préstamo de origen hispano-céltico que

designa una pica larga de hoja ancha,³⁶ *hasta* se remonta a la raíz protoitálica **χasta*, siendo el término más genérico en latín para referirse a este tipo de armas arrojadas.³⁷ Con todo, ambos vocablos se diferencian de *framea*, puesto que aquellos se encuentran dentro del sistema lingüístico latino, y el último no. Esta primera delimitación de *framea* como externa al universo romano se completa con su descripción, que la opone tanto a las *lanceae* hispánicas en su forma (“*angusto et brevi ferro*”) como a las *hasta* itálicas en su materialidad escasa de hierro, elemento que constituye el armamento de las legiones. Así, al designar las lanzas germanas con su nombre autóctono (“*ipsorum vocabulo*”), Tácito torna extraña un arma familiar en su propia sociedad, al destacar los desvíos que *framea* implica de la imagen mental que convencionalmente representan *lancea* y *hasta* en la lengua latina. A su vez, este procedimiento desplaza el campo semántico romano del armamento, puesto que la inserción de una nueva palabra germana (*framea*) junto a *lancea* – préstamo ya largamente asimilado en latín – y al término itálico *hasta*, amplía las fronteras cognitivas y lingüísticas de Roma. En paralelo, debido a que nombra un arma de uso central en la actividad militar bárbara (“*sed ita acri et ad usum habili ut eodem telo, prout ratio poscit*”), la *framea* se convierte en un artefacto que identifica la Alteridad a lo largo de la *Germania*: en efecto, este objeto aparece en cinco pasajes, donde cumple un rol preponderante en las ceremonias germanas. En las asambleas, sirve tanto para expresar la anuencia con la opinión del caudillo (c. 11.2)³⁸ como para representar la transformación del niño en guerrero (c. 13.1)³⁹ y, en relación con ello, la *framea* simboliza el poder militar del caudillo victorioso (c. 14.1).⁴⁰ Asimismo, este tipo de lanza es uno de los elementos que conforman la dote masculina ofrecida a la mujer (c. 18.1),⁴¹ y el instrumento principal para celebrar los espectáculos de destreza militar juvenil (c. 24.1).⁴²

El siguiente vocablo de origen germano que Tácito inserta en el texto, *glesum*,⁴³ no pertenece a la esfera militar, sino a la comercial, puesto que describe, hacia el final

de la obra, la distintiva actividad económica de la tribu de los *Aestii*:

sed et mare scrutantur, ac soli omnium sucinum, quod ipsi glesum vocant, inter vada atque in ipso litore legunt. Nec quae natura quaeve ratio gignat, ut barbaris, quaesitum compertumve; diu quin etiam inter cetera eiectiona maris iacebat, donec luxuria nostra dedit nomen. Ipsi in nullo usu; rude legitur, informe perfertur, pretiumque mirantes accipiunt.

Pero también exploran el mar, y (son) los únicos de todos (que) entre los vados y en la orilla misma recolectan ámbar, al que ellos mismos llaman glesum. Puesto que son bárbaros, no se ha investigado cuál es su naturaleza ni se ha descubierto qué proceso lo origina; es más, durante mucho tiempo incluso yacía entre los otros desechos del mar, hasta que nuestro lujo le dio nombre. Para ellos mismos (el ámbar) no tiene ningún uso; es recogido sin trabajar, se transporta sin forma, y reciben su pago maravillándose.⁴⁴

Esta palabra, ya utilizada en su variante *glæsum* por Plinio El Viejo,⁴⁵ nombraba el ámbar proveniente de la costa sudoriental del actual Mar Báltico, producto importado por Roma a lo largo de una ruta comercial que se iniciaba entre los ríos Vístula y Memel,⁴⁶ atravesando en dirección sudoeste la Europa centro-oriental. Las primeras noticias fehacientes de dicha ruta datan de época neroniana,⁴⁷ por lo que para fines del s. I d.C. el tráfico comercial del ámbar entre las costas bálticas y el Imperio ya estaba bien establecido.⁴⁸ Tácito da cuenta de ello, y del interés romano por controlar la circulación de este producto vegetal exótico,⁴⁹ ya que, a diferencia del vocablo *framea*, el préstamo *glesum* es usado en la *Germania* no para presentar un nuevo objeto ajeno al mundo latino, sino para destacar el valor específico que el ámbar báltico (*sucinum*) cobra al ser reconocido por el sistema semiótico de Roma ("*donec luxuria nostra dedit nomen*"). En este sentido, el narrador se sirve de un término germano para volver familiar un producto exótico demandado por la sofisticación romana, la cual contrasta con la carencia de refinamiento e industria que identifica a la barbarie germana ("*[i]psi in nullo usu; rude legitur, informe perfertur*").

Tal como hemos analizado en los párrafos anteriores, la inserción de préstamos lexi-

cales en la *Germania* resulta una estrategia sumamente productiva para la mirada etnográfica romana, a la hora de adentrarse en la Alteridad y de delimitar nuevas zonas de la identidad germana. Más precisamente, los vocablos de origen bárbaro representan en el texto dos vías de intercambio sumamente relevantes entre Germania y Roma. Mediante el primero de estos préstamos, *framea*, Tácito expone la belicosidad como rasgo característico de la identidad ajena, a partir de la constante presencia de esta arma en su vida cotidiana. Así, ello establece un primer tipo de contacto entre el Imperio y la Alteridad bárbara, signado por la violencia; en tal panorama, distinguir el instrumento de guerra bárbaro mediante su nombre autóctono devela el interés de Tácito por adentrarse en la identidad colectiva de los germanos en tanto enemigos militares. Con todo, el intercambio del mundo latino con las poblaciones allende el *limes* renano-danubiano no solo ocurre en la esfera militar, sino que también se da en términos pacíficos: al utilizar el préstamo *glesum* para nombrar el ámbar recogido por la tribu de los *Aestii*, el narrador muestra una identidad germana que es representada como fuente de recursos económicos valiosos para Roma.

"LINGUA COARGUIT NON ESSE GERMANOS": LA LENGUA DE LA ALTERIDAD COMO CONFÍN SOCIOCULTURAL

Hacia el final de la obra, a medida que la narración se acerca a los confines del territorio germano, la lengua cobra un nuevo rol para delimitar la identidad de las tribus espacialmente más alejadas del *limes* renano-danubiano, las cuales habitan más allá del río Elba. Frente a la escasa información que dispone Roma sobre estas poblaciones, Tácito apela a sus particularidades dialectales como marcador de diferencia identitaria, operación presente en los pasajes 43.1 y 45.2 de la *Germania*:

Retro Marsigni, Cotini, Osi, Buri terga Marcomanorum Quadorumque claudunt. E quibus Marsigni et Buri sermone cultuque Suebos referunt: Cotinos Gallica, Osos Pannonica lingua coarguit non esse Germanos et quod tributa patiuntur

Hacia atrás, los Marsigni, los Cotini, los Osi y los Buri cierran las espaldas de los Marcomani y los Quadi. De entre estos, los Marsigni y los Buri se asemejan a los Suebi por su lengua y su modo de vida; la lengua, gálica entre los Cotini, panónica entre los Osi, prueba que ellos no son germanos, y que soportan tributos.⁵⁰

Ergo iam dextro Suebici maris litore Aestiorum gentes adluuntur, quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannicae propior

En efecto, ya en la orilla derecha del mar Suebico se extiende el pueblo de los Aestii, quienes tienen los ritos y los hábitos de los Suebi, (aunque) una lengua más cercana a la britana.⁵¹

En el caso del pasaje 43.1, Tácito describe pueblos poco conocidos que habitan hacia el noreste del Danubio, cuya identidad se construye a partir de la comparación con los Suebi (*"sermone cultuque Suebos referunt"*). Así, la pertenencia lingüística a este grupo humano determina inequívocamente la condición de *Germani* de los Marsigni y los Buri, mientras que, a su vez, funciona como prueba (*coarguit*) de la vinculación étnica de los Cotini y los Osi con pueblos incorporados al control del Imperio, como los galos y los panonios. En este sentido, el uso de la lengua germana es un marcador identitario que excluye a sus hablantes del poder romano, al tiempo que su ausencia explica en el pasaje la sujeción fiscal a Roma de las tribus no germanófonas (*"quod tributa patiuntur"*). Con todo, la lengua no solo funciona en la obra como un elemento que distingue tribus al interior de Germania, sino que también sirve para establecer comparaciones de proximidad entre otras periferias bárbaras y los pueblos más remotos. Así, cuando en el pasaje 45.2 se asimila la lengua de los Aestii al idioma de los britanos (*"lingua Britannicae propior"*), Tácito apela a otra identidad externa, conocida por Roma, para resaltar las particularidades lingüísticas de una tribu en los confines del territorio germano frente al conjunto de los *Germani*.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos analizado cómo, a través de las distintas funciones que cobra

la lengua de la Alteridad representada en la *Germania*, el narrador transforma a los pueblos bárbaros en un espacio social que es transitable por el discurso romano y, por ende, singularizado en el texto no solo en relación con el Imperio, sino también con otras periferias de las cuales los germanos se distinguen. Así, al adentrarse en la primera frontera de la Alteridad, su lengua, Tácito expande para la mirada romana el territorio de lo *etnografiable* en la identidad germana. Esta operación textual plantea, a su vez, una relación discursiva que excede la mera oposición estática entre Roma y Germania en favor de un mayor dinamismo, lo que se advierte en las funciones diferenciales que cumplen las prácticas lingüísticas germanas, representadas en el texto según sus distintos niveles estructurales: pragmático, semántico y sociolingüístico; funciones que analizaremos, a modo de conclusión, en las siguientes líneas.

Los pasajes 2.3 y 3.1 de la *Germania*, que describen el uso de la palabra poética entre los germanos, articulan una primera función de la lengua ajena en el texto, en relación con su pragmática: su rol como límite dinámico que avanza sobre el universo lingüístico de la Alteridad a partir de un doble movimiento. Por un lado, la descripción de los *carmina* germanos como composiciones épicas en el pasaje 2.3 asimila las prácticas discursivas bárbaras a las matrices poéticas latinas, operación que le permite a Tácito encontrar puntos de referencia en común, sobre los cuales sustentar y ampliar su narración de la discursividad germana. Por otro lado, profundizar sobre estas bases seguras revela las diferencias jerárquicas de desarrollo, complejidad y versatilidad entre el sistema semiótico romano y el germano, lo que expone, en el pasaje 3.1, zonas donde el discurso latino no resulta suficiente para describir la singularidad de las prácticas bárbaras. Es a partir de este punto cuando Tácito corre el foco hacia una nueva área del universo lingüístico ajeno, su semántica, que nos llevará a adentrarnos aún más en la identidad germana.

En su caracterización de las prácticas militares y comerciales de los germanos, Tácito se sirve de dos vocablos foráneos: el primero, *framea*, al inicio del capítulo sexto, para describir el arma distintiva de las tribus; el segundo, *glesum*, hacia el final de la *Germania*, para nombrar el ámbar báltico exportado a Roma. Mediante la inserción de estos préstamos lexicales, Tácito presenta en el texto los ambivalentes vínculos en las relaciones con los germanos, a quienes la mirada romana define como una identidad a conquistar, a partir de su doble importancia estratégica como objetivo militar y comercial. En este sentido, la lengua de la Alteridad, representada en su dimensión semántica por *framea* y *glesum*, funciona como una zona de interfaz, una banda fronteriza sobre la cual el discurso romano opera seleccionando e incorporando a su sistema semiótico elementos ajenos específicos que le permitan regular los flujos más estratégicamente relevantes del universo cultural germano: la guerra y el comercio. En paralelo, esta operación conduce al narrador de la *Germania* a adentrarse aún más en el territorio lingüístico de la Alteridad, incluso hasta el punto de definir sus límites frente a otras discursividades.

Hacia el final de la obra, se caracteriza una última función de la lengua de los germanos: su potencia como frontera sociocultural. En efecto, Tácito establece las diferencias lingüísticas entre las tribus que habitan el noreste del territorio bárbaro como un mecanismo que estabiliza los alcances de la identidad germana, mediante dos operaciones de contraste. Por un lado, el pasaje 43.1 opone a los habitantes de Germania que se encuentran por fuera del control político romano – los *Germani* – de las tribus que, aunque están establecidas al otro lado del *limes*, no son germanas, puesto que se identifican lingüísticamente con pueblos que forman parte del Imperio, tales como galos y panonios. Por otro lado, el pasaje 45.2 presenta la lengua como parámetro para desambiguar la pertenencia de los *Aestii* a los *Germani*: si bien comparten hábitos y costumbres de los *Suebi*, los primeros difieren en su lengua, similar al ya conocido

idioma de Britania, la cual debería distinguirse de la germana a oídos romanos. A través de estas operaciones textuales, la lengua le permite al narrador establecer confines para la Alteridad germana, es decir, puntos de control, que determinen cuáles tribus conforman esta identidad y cuáles no. Más aún, la lengua construye una definición más precisa del otro a partir de una variable simbólica y no territorial: en este sentido, *Cotini*, *Osi* y *Aestii* están dentro de los límites geográficos de Germania, pero se diferencian del resto de sus tribus, debido a sutiles divergencias lingüísticas que establece el observador romano.

Frontera hacia otra realidad, la lengua resulta un modo de acceso privilegiado a la Alteridad. En este sentido, la *Germania* de Tácito, en tanto texto orientado específicamente a etnografiar una identidad transfronteriza, se apoya en la descripción de la lengua de los germanos en sus diferentes niveles, pragmático, semántico y sociolingüístico, para delinear con mayor precisión un sistema semiótico propio de los germanos. En suma, la *Germania* transforma a la lengua en la clave identitaria que abre un nuevo universo cultural germano, diferenciado no solo de Roma, sino también de los otros pueblos bárbaros.

RESUMO

Um dos tópicos transversais da etnografia que Tácito constrói em sua *Germania* é a caracterização dos usos e práticas linguísticas dos povos germânicos. Essas observações, de natureza poética, semântica e sociolinguística, estão distribuídas em diferentes passagens do texto, nas quais a língua da Alteridade é representada de forma complexa e variada. Nesse sentido, o presente artigo tem por objetivo analisar essas representações linguísticas do povo germânico sob a hipótese de que elas adquirem funções diferenciadas na *Germania*, que permitem ao narrador se adentrar o universo simbólico do povo germânico. A partir daí, tentaremos mostrar que a língua estrangeira opera no texto não como uma barreira intransponível, mas como uma fronteira transitável, o que nos permite caracterizar os germanos como uma alteridade que pode ser definida a partir de seu interior.

PALAVRAS-CHAVE

Germania; Tácito; Etnografia; Práticas linguísticas; Alteridade; Fronteira

REFERÊNCIAS

- ADAMS, J.N. **Bilingualism and the Latin Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ADAMS, J.N.; JANSE, M.; SWAIN, S. (ed.). **Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ANSON, E. Greek Ethnicity and the Greek Language. **Glotta**, v. 85, p. 5-30, 2009.
- ARNOTT, L. Epic and Genre: Beyond the Boundaries of Media. **Comparative Literature**, v. 68, n. 4, p. 351-369, 2016.
- BECK, H. **Barditus**. Beck, H. (ed.). **Reallexikon der germanischen Altertumskunde 2**. Berlin: De Gruyter, 1976.
- BONFANTE, G. The Word for Amber in Baltic, Latin, Germanic, and Greek. **Journal of Baltic Studies**, v. 16, n. 3, p. 316-319, 1985.
- BREDEHOFT, TH. **Early English Metre**. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- CLARK, C.U. (ed.); ROLFE, J.C. (trad.) **Ammianus Marcellinus. History**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- CLAUSEN, W.V. (ed.) **Persi et Juvenalis Saturae**. London: Oxford University Press, 1992.
- CLEASBY, R.; VÍGFUSSON, G. (ed.). **Old Norse to English Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1874.
- DE VAAN, M. **Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages**. Leiden: Brill, 2005.
- GLARE, P.G.W. (ed.) **The Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- GREEN, D. **Language and History in the Early Germanic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HALL, E. **Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HARRISON, Th. Herodotus' Conception of Foreign Languages. **Histos**, v. 2, p. 1-45, 1998.
- HEUBNER, H. (ed.). **Tacitus, P. Cornelius Tacitus**. Stuttgart: Teubner, 1983. (t. I: *Annales*).
- JANSE, M. Aspects of Bilingualism in the History of the Greek Language. In: ADAMS, J. N.; JANSE, M.; SWAIN, S. (ed.). **Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JONES, C. P. (Ed.) **Apuleius: Apologia; Florida; De deo Socratis**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2017.
- JOVAIŠA, E. The Balts and Amber. **Acta Academiae Artium Vilmensis**, v. 22, p. 149-156, 2001.
- KLINGER, F. (ed.). **Q. Horati Flacci Opera**. Leipzig: Teubner, 1959.
- KRANER, F. (ed.). **C. Iulii Caesaris Commentarii De bello Gallico**. Hildesheim: Weidmann, 1999.
- KROONEN, G. **Etymological Dictionary of Proto-Germanic**. Brill: Leiden, 2013.
- LIDDELL, G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. (ed.). **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LUND, A. Neues zum Mantischen Schlachtgesang der Germanen (Tac. Germ. 3,1). **Maia**, v. 37, p. 263-270, 1985.
- MARSHALL, P.K. (ed.). **Auli Gellii Noctes Atticae**. Oxford: Oxford University Press, 1968. 2 v.
- MAYHOFF, K. (ed.). **Gaii Plinii Secundi Naturalis Historia**. Leipzig: Teubner, 1906.
- MEINEKE, E. Framea. Sprachliches. In: Udolph. J. (ed.). **Reallexikon der germanischen Altertumskunde 9**. Berlin: De Gruyter, 1995.
- MOMMSEN, T.; KRUEGER, P. (ed.); WATSON, A. (trad.). **Digesta: the Digest of Justinian**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985.
- MUNSON, R. **Black Doves Speak: Herodotus and the Languages of Barbarians**. Washington (DC): Center for Hellenic Studies, 2005.

- MUST, G. The Origin of Fræma. **Language**, v. 34, n. 3, p. 364-366, 1958.
- MYNORS, R. (Ed.). **Virgil: Opera**. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- NORDEN, E. **Die Germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania**. Leipzig: Teubner, 1920.
- OLCOTT, M. Tacitus on the Ancient Amber-Gatherers: A Re-Evaluation of 'Germania'. **Journal of Baltic Studies**, v. 16, n. 3, p. 302-315, 1985.
- ONIGA, R. (ed.). **Tacito: Opera Omnia I**. Milano: Einaudi, 2003.
- OWEN, S.G. (ed.). **Oxford Classical Texts: P. Ovidi Nasonis: Tristium Libri Quinque; Ibis; Ex Ponto Libri Quattuor; Halieutica Fragmenta**. Oxford: Clarendon Press, 1915.
- PAGE, D. (ed.). **Aeschylus: Septem Quae Supersunt Tragoediae**. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- PÉGOLO, L. et al. (eds.). **Tito Lucrecio Caro: De rerum natura – acerca de la naturaleza de las cosas**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020. (edición bilingüe).
- PÉGOLO, L. La traducción de De rerum natura, de T. Lucrecio Caro: aspectos teóricos y prácticos. **Nova Tellus**, v. 40, n. 2, p. 37-52, 2022.
- PERRET, J. (ed.). **Tacite: la Germanie**. Paris: Les Belles Lettres, 1949.
- RAMSEY, J.T. (ed.); ROLFE, J.C. (trad.). **Sallust: Works in One Volume**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985.
- REEVE, M.D. (ed.). **Vegetius: Epitoma Rei Militaris**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RIVES, J.B. (trad.). **Tacitus: Germania (with an Introduction and Commentary)**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ROSÉN, H. (ed.). **Herodoti Historiae, I, libros I-IV continens**. Leipzig: Teubner, 1987.
- RUSSO, N. Germania de Tácito: en los límites del género literario. **Nova Tellus**, v. 40, n.1, p. 137-168, 2022.
- SCHUHMANN, R. **Geographischer Raum und Lebensform der Germanen: Kommentar zu Tacitus' Germania**, c. 1-20. Jena: Friedrich-Schiller-Universität, 2006.
- SCHULTE, M. Runes and Metrics: on the Metricity of the Older Runic Inscriptions. **Maal og Minne**, v. 1, p. 45-67, 2010.
- SOLMSSEN, F.; MERKELBACH, R.; WEST, M.L. (ed.). **Hesiod: Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta**. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- SUZUKI, S. **The Meters of Old Norse Eddic Poetry: Common Germanic Inheritance and North Germanic Innovation**. Berlin: De Gruyter, 2014.
- TEICHNER, F. From Aquileia to Carnuntum: Geographical Mobility Along the Amber Road. **Veleia**, v. 30, p. 47-73, 2013.
- TIMPE, D. Die Söhne des Mannus. **Chiron: Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts**, v. 21, p. 69-126, 1991.
- TOOHEY, P. **Reading Epic: an Introduction to Ancient Narratives**. London: Routledge, 2010.
- VAN THIEL, H (ed.). **Homeri Ilias**. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2010.
- WALDE, A.; HOFMANN, J.B. **Lateinisches Etymologisches Wörterbuch**. Heidelberg: Carl Winter, 1938.
- WEILER, I. Greek and Non-Greek World in the Archaic Period. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, v. 9, n. 1, p. 21-29, 1967.
- WILSON, N.G. (ed.). **Aristophanis: Fabulae**, vol. 1: Acharnenses; Equites; Nubes; Vespaie; Pax; Aves. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- WINTERBOTTOM, M.; OGILVIE, R.M. (ed.). **Cornelii Taciti Opera Minora**. Oxford: Clarendon Press, 1975.

NOTAS

- 1 Hom., *Il.*, II, v. 867: "Además Nastes es conductor de los carios de bárbara lengua" [Νάστις αὐ Καρῶν ἡγήσατο βαρβαροφώνων].
- 2 LSJ, s.v.
- 3 Cf. Arist., *Acarn.*, 100-103; Esq., *Pers.*, 634.
- 4 Her., *Hist.*, IX, 43: "un grito de lengua bárbara" [βαρβαρόφωνον ὠγίην].
- 5 Weiler, 1968, p. 24; Janse, 2002, p. 334-336.
- 6 Al respecto, cf. Adams, 2004, p. 98-117.
- 7 Pl., *Hist. nat.*, prefacio, 13: "[A]ut rusticis vocabulis aut externis, immo barbaris etiam".
- 8 Para una visión exhaustiva y sumamente detallada del contacto lingüístico en la Antigüedad, es señero el libro de Adams; Janse; Swain, 2002. En el caso específico del latín con el griego y otras lenguas, resulta fundacional el estudio de Adams (2004) que, aunque centrado en el bilingüismo en la sociedad romana, ofrece un muy completo panorama sobre el complejo entramado entre el latín y otras lenguas.
- 9 Por ejemplo, es de gran interés el pasaje lucreciano (*Acerca de la naturaleza de las cosas*, I, 136-139) sobre la trasposición de la doctrina epicúrea al latín: "Y no escapa a mi ánimo que es difícil iluminar / en versos latinos los oscuros hallazgos de los griegos, / sobre todo cuando muchas cosas deben tratarse con nuevas palabras / a causa de la pobreza de nuestra lengua y la novedad de los temas" ["Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis versibus esse, / multa novis verbis praesertim cum sit agendum / propter egestatem linguae et rerum novitatem"]. Al respecto, cf. Pégolo et al., 2022, p. 47.
- 10 Ov., *Tr.*, III, 14, v. 47-48: "Threicio Scythicoque fere circumsonor ore, / et uideor Geticis scribere posse modis".
- 11 Hall, 1989, p. 5-6; Anson, 2009, p. 11.
- 12 Al respecto, cf. Russo, 2022.
- 13 Tác., *Germ.*, II, 3.
- 14 Old, s.v. 1: "Un enunciado solemne o ritual, usualmente cantado o recitado en forma métrica"; s.v. 2: "Una canción o poema".
- 15 Cf. Vir., *En.*, VIII, v. 303, XII, v. 840; Sal., *Jug.*, LXXXV, 36; Hor., *Od.*, I, 12, v. 2.
- 16 Lund (1988, p. 113) defiende la sinonimia de *memoria* y *annales* en este pasaje, a partir de que ambos términos aluden a un relato oral sobre sucesos ejemplificadores remotos, desarrollados cronológicamente en un período de tiempo amplio. Este uso *pluraletantum* de *annales*, puede ser equiparado al sentido de "crónica", tal como se entiende el término en Vir., *En.*, I, v. 372-374: "Oh diosa, en caso de que me apresure cuando relato las primeras cosas desde su origen, / y de que haya tiempo para oír la crónica de nuestras desgracias, / Véspero fijará antes un día para el cerrado Olimpo" ["O dea, si prima repetens ab origine pergam, / et vacet annalis nostrorum audire laborum, / ante diem clauso componat Vesper Olympo"].
- 17 Schuhmann (2006, p. 54) explica el carácter epónimo de Manno a partir del protogermánico *mann "ser humano", por lo cual, descarta la naturaleza divina de este personaje.
- 18 Para un exhaustivo y erudito análisis en torno de los hijos de Manno, ver Timpe, 1991.
- 19 En su edición de la *Germania*, Oniga (2003, p. 871) señala que el sintagma *originem gentis conditoremque* replica a Vir., *En.*, I, v. 33 "*Romanam condere gentem*".
- 20 La genealogía tripartita de los germanos ("*Manno tris filios adsignant equorum nominibus [...]*") responde a un tópico frecuente en el discurso etnográfico, que atribuye las diferencias tribales, dialectales o geográficas dentro de un pueblo a su origen en una tríada de hermanos, hijos del fundador mítico. Este mismo tópico ya es utilizado por Hesíodo (*Catálogo de las mujeres*, II, 9) para explicar la tripartición de las tribus griegas a partir de Doros, Jutos y Eolos, hijos de Heleno. Asimismo, Herodoto utiliza este tópico en su etnogénesis de los escitas (*Hist.*, IV, 5, 1), al dividir a este pueblo a partir de tres hermanos, hijos del héroe Targitao: Lipoxais, Arpoxais y Colaxais. En cuanto a la genealogía de los germanos que presenta la *Germania*, su antecedente literario previo es Pl., *Hist. nat.*, IV, 96, 100: "Comienza, a partir de aquí, a aparecer información más clara sobre el pueblo de los *Ingaevones*, que es el primero en *Germania*. [...] Por contrario, los más cercanos al Rin son los *Istvaeones*, de entre los cuales los *Hermiones* están en el centro del territorio" ["Incipit deinde clarior aperiri fama ab gente Ingaevonum, quae est prima in Germania. [...] proximi autem Rheno Istvaeones, quorum mediterranei Hermiones"].
- 21 Toohey, 2010, p. 33.
- 22 Arnott, 2016, p. 361: "[T]o represent or to create a totality, to encapsulate an entire culture, and to be the definitive expression of its subject".
- 23 Tác., *Germ.*, III, 1.
- 24 Los manuscritos de la *Germania* presentan, en las distintas ramas de la tradición, tres variantes textuales de este término. La mayoría atestigua *barditum*, del cual si bien resulta un *hapax* en la literatura latina, numerosos filólogos han defendido su pertinencia estableciendo conexiones etimológicas con la raíz protogermánica *bord- "escudo" (cf. Norden, 1920, p. 115; Beck, 1976; Lund, 1988, p. 118). Otros mss. ofrecen la variante *baritum* o su corrección *barritum*, *lectio* que se encuentra en textos tardoantiguos (Am. Marc., *Hist.*, XXVI, 7, 17; Veg., *Sobre el asunto militar*, III, 18, 9) como nombre de un grito de guerra entre los bárbaros. Algunos editores (cf. Perret, 1949, p. 72; Winterbottom; Ogilvie, 1975, p. 38) consideran a *barditum* una conjetura humanista a partir de su contaminación con *bardus*, préstamo latino de origen céltico. Sea cual fuere la *lectio* original, lo cierto es que tanto *barditum* como *baritum* aparecen en la *Germania* por vez primera en la literatura latina y, por ende, establecer la lección correcta continúa siendo un problema textual de difícil solución. Para una excelente exposición de la historia textual de la palabra, ver Schuhmann, 2006, p. 97-100.
- 25 Algunos autores, en especial quienes defienden la lección *barditum* como correcta frente a *baritum*/*barritum* en el texto (cf. Beck, 1976; Rives, 1999), han intentado identificar en la descripción de estos *carmina* elementos propios de la versificación común a las posteriores literaturas en lenguas germánicas. Según esta hipótesis, el pasaje 2.1 de la *Germania* presenta la estructura métrica básica del antiguo verso heroico germánico, la cual consiste en los siguientes rasgos: a) el verso está dividido en dos hemistiquios por una cesura fuerte, la cual cae delante del primer ictus del segundo hemistiquio; b) cada hemistiquio posee dos ictus primarios, y dos o tres sílabas átonas, que conforman los ictus secundarios; c) la unidad fónica del verso se da por la aliteración de al menos dos ictus, obligatoria en el primer ictus del segundo hemistiquio; d) la aliteración ocurre principalmente al inicio de la palabra y cae sobre los sonidos consonánticos, mientras que las vocales suelen aliterar entre sí en los ictus secundarios. Esta estructura métrica está presente en el

alliterative verse anglosajón (cf. *Beowulf*) y en el metro *fornyrðislag* nórdico (cf. *Edda poética*), así como también ha sido hallada en piedras rúnicas que contienen fragmentos heroicos (cf. Bredehoft, 2005 y Suzuki, 2014). El mayor problema de identificar estos metros – estandarizados durante el Medioevo – con la descripción del pasaje 3.1 de la *Germania* es la gran distancia temporal entre dicho testimonio y los más tempranos registros epigráficos de versificación en lenguas germánicas, las inscripciones rúnicas, las cuales son posteriores al 600 d.C. Al respecto, ver Schulte, 2010, p. 52-57.

26 Lund (1985, p. 266) sostiene que el vocablo *baritus* puede ser un calco del griego βαρύτονος, y que se referiría a la ‘voz profunda’ característica de los pueblos septentrionales según el estereotipo etnográfico grecolatino.

27 Hor., *Ep.*, XII, v. 1: “[Q]uid tibi vis, mulier, nigris dignissima barris?”.

28 Apuleyo, *Fl.*, 17: “[E]lfantorum tristis barritus”.

29 En el pasaje 3.1 de la *Germania*, Tácito aprovecha la polisemia de *carmen*, en sus sentidos de “predicción” (OLD, s.v. c) y de “encantamiento, sortilegio, conjuro” (OLD, s.v. b). Estas acepciones de *carmen* reaparecen en la escritura tácita posterior, más precisamente en *Anales*: la primera, en el pasaje VI, 12, a propósito del uso ritual de los Libros Sibilinos (“no habiendo sido leída ni interpretada, como se acostumbra, la predicción por medio de los magistrados”, “non, ut adsolet, lecto per magistros aestimatoque carmine”); mientras que el segundo sentido de *carmen* se registra en el pasaje II, 28 de *Anales*, cuando el adivino Junio descubre la identidad de uno de los conspiradores de Libón contra Tiberio (“tras ser sobornado para convocar a las sombras infernales por medio de conjuros”, “temptatus ut infernas umbras carminibus eliceret”).

30 Cf. Munson, 2005.

31 Harrison, 1998, p. 21.

32 Green, 1998, p. 184.

33 Tác., *Germ.*, VI, 1.

34 Existe consenso generalizado en la crítica sobre la procedencia germánica del vocablo latino, habiendo dos posibles orígenes del préstamo. La primera hipótesis (cf. Meineke, 1995, p. 366-370 y Schuhmann, 2006, p. 177) es que *framea* es un calco del protogermánico **framja*, relacionado con la raíz verbal **framja-*, atestiguada en el nórdico *framr* “prominente”, *fremja* “avanzar”, el anglosajón *fremman* y el altoalemán antiguo *fremman* “ir hacia adelante”. La otra hipótesis (cf. Must, 1958) sostiene que el único término registrado en lenguas germánicas como “lanza” vinculado etimológicamente con *framea* es el nórdico *premjär*. Esta palabra *pluraletantum*, que designa una parte de la espada sin especificar (cf. Cleasby; Vigfusson, 1874, p. 744), deriva junto con *promr* “borde” de una raíz protogermánica **framja*; de allí, la fricativa interdental sorda germánica /θ/ se habría asimilado a la fricativa labiodental sorda latina /f/.

35 El único autor del período que utiliza el vocablo es Juvenal (13.79: “et Martis frameam et Cirrhaei spicula vatis”). Posteriormente, lo registran Ulpiano (*Dig.*, XLIII, 16, 3, 2) y Aulo Gelio (x, 25, 2), quien consigna su significado: “los nombres de las armas arrojadas, que en las antiguas obras historiográficas están escritas como *frameae*” [“telorum [...] vocabula, quae in historiis veteribus scripta sunt [...] frameae”].

36 Walde, 1938, p. 757.

37 De Vaan, 2005, p. 280.

38 Tác., *Germ.*, XI, 2: “Si su parecer (el del caudillo) no agradó (a los guerreros en asamblea), la rechazan con un murmullo de desaprobación; si en cambio les agradó, golpean chocando sus *frameas*” [“Si displicuit sententia, fremitu aspernantur, sin placuit, frameas concutunt”].

39 Tác., *Germ.*, XIII, 1: “Entonces, en la misma asamblea alguno de los caudillos o el padre o sus parientes cercanos adornan al joven con un escudo y una *framea*” [“Tum in ipso concilio vel principum aliquis vel pater vel propinqui scuto frameaque iuvenem ornant”].

40 Tác., *Germ.*, XIV, 1: “En efecto, a causa de la generosidad de su caudillo (los guerreros) exigen aquel caballo de combate, aquella sanguinaria y vencedora *framea*” [“Exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam”].

41 Tácito, *Germania*, XVIII, 1: “Los padres y parientes están presentes, y aprueban los regalos, regalos no pedidos para disfrutes femeninos, ni con los cuales la recién casada pueda peinarse, sino (que son) bueyes y un caballo ensillado, y un escudo con su *framea* y su espada” [“Intersunt parentes et propinqui, ac munera probant, munera non ad delicias muliebres quaesita nec quibus nova nupta comatur, sed boves et frenatum equum et scutum cum framea gladioque”].

42 Tác., *Germ.*, XXIV, 1: “Hay un único tipo de espectáculos y en toda reunión es el mismo: jóvenes desnudos, para los cuales aquel es un entretenimiento: con un salto arrojan entre sí espadas y peligrosas *frameas*” [“Genus spectaculorum unum atque in omni coetu idem: nudi iuvenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu iaciunt”].

43 La forma latina se remonta a la raíz nominal protogermánica **glūza-*, presente en el anglosajón *glær* “ámbar” y en el bajoalemán medio *glŌr* “resina”, la cual deriva a su vez del lexema verbal protogermánico **glŷan-* “brillar” (Kroonen, 2013, p. 180-182). En relación con esta última raíz, Green (1998, p. 187) propone como étimo para *glesum* el lexema nominal protogermánico **glŌsa*, atestiguada en el nórdico *glerr*, el antiguo altoalemán *glas* y el anglosajón *glæs* “vidrio”.

44 Tácito, *Germania*, XLV, 4: “Pero también exploran el mar, y (son) los únicos de todos (que) entre los vados y en la orilla misma recolectan ámbar, al que ellos mismos llaman *glesum*. Puesto que son bárbaros, no se ha investigado cuál es su naturaleza ni se ha descubierto qué proceso lo origina; es más, durante mucho tiempo incluso yacía entre los otros desechos del mar, hasta que nuestro lujo le dio nombre. Para ellos mismos (el ámbar) no tiene ningún uso; es recogido sin trabajar, se transporta sin forma, y reciben su pago maravillándose”.

45 Pl., *Hist. nat.*, XXXVII, 13: “Es cierto que (el ámbar) se origina en las islas del Océano septentrional, y que es llamado *glæsium* por los germanos; y así también, a causa de eso, cuando Germánico César llevó a cabo allí sus hazañas con sus flotas, una de sus islas es llamada por nosotros ‘Glaesaria’, la que es nombrada por los bárbaros como *Austeravia*” [“Certum est gigni in insulis septentrionalis oceanii et ab Germanis appellari glæsium, itaque et ab nostris ob id unam insularum Glaesariam appellatam, Germanico Caesare res ibi gerente classibus, Austeraviam a barbaris dictam”].

46 Bonfante, 1985, p. 317.

47 Pl., *Hist. nat.*, XXXVII, 13: “(El ámbar) es llevado sobre todo a la provincia de Panonia por los germanos [...] aquel litoral de Germania, recién descubierto – desde donde es acarreado el ámbar– dista casi seiscientos millas de Carnutum en Panonia. También vive un miembro del orden ecuestre que fue enviado por Juliano, representante

de gladiadores del príncipe Nerón, para adquirir aquel producto. Este caballero, recorrió no solo aquellos mercados sino también sus costas: se había traído tan abundante cantidad (de ámbar), que las redes que protegen el palco del circo para mantener fuera a las fieras, se anudaban con piedras de ámbar” [*Adfertur a Germanis in Pannoniam maxime provinciam [...] DC M passus fere a Carnunto Pannoniae abesse litus id Germaniae, ex quo invehitur, percognitum nuper, vivitque equester ad id comparandum missus ab Iuliano curante gladiatorium munus Neronis principis. Qui et commercia ea et litora peragravit, tanta copia invecta, ut retia coercendis feris podium protegentia sucinis nodarentur*”].

48 La arqueología ha probado que el flujo comercial en esta ruta era bilateral y continuo, a partir del tipo de productos que constituían la cadena de intercambio (Teichner, 2013, p. 53-60). Así, los pueblos de la costa báltica adquirían del Imperio latón, plomo, cerámica, adornos y vestimentas a cambio de su ámbar, aunque el principal bien demandado eran las monedas romanas, especialmente los denarios (Cf. Jovaiša, 2001).

49 Olcott, 1985, p. 306.

50 Tác., *Germ.*, XLIII, 1.

51 Tác., *Germ.*, XLV, 2.

Amazonas no imaginário helênico: transformações e representações nos séc. VI e V A.E.C.

Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires
Matheus Moraes Maluf

RESUMO

O mito das amazonas permeou o imaginário helênico, especialmente em Atenas, devido à sua quebra do que seria considerado o comportamento normativo. Masculinizadas, segundo o pensamento grego masculino de elite, por realizarem funções que seriam dos homens, numerosas representações textuais e imagéticas as apresentam especialmente em combate com heróis e armadas como *hóplitas*. Contudo, com o advento das Guerras Greco-Pérsicas, suas representações passaram por mudanças, aproximando-as cada vez mais do Oriente, aumentando os índices de dicotomia, de alteridade e do medo do feminino. Neste artigo, iremos analisar as algumas representações imagéticas e literárias sobre as amazonas nos séc. VI e V A.E.C.

PALAVRAS-CHAVE

Amazonas; Gênero; Representações; Mito.

SUBMISSÃO 27 dez. 2024 | APROVAÇÃO 11 mar. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025
DOI 10.17074/cpc.v1i49.66607

O controle do feminino foi uma preocupação constante em diversas *póleis* helênicas, acompanhando gradualmente a construção de uma visão de alteridade que separava homens e mulheres. Na Atenas dos séc. VI e V A.E.C.,¹ por exemplo, fontes literárias — como a comédia *Lísistrata* de Aristófanes, as *Histórias* de Heródoto e o *Econômico* de Xenofonte, para citar alguns — defendiam que as mulheres deveriam exercer pouca autoridade em ambiente exteriores ao *oîkos*, para isso criavam-se discursos que apresentassem as angústias, os valores e os conflitos das elites masculinas urbanas em relação a esse 'outro'.² Sob essa ótica, uma dessas aflições estaria relacionada às liberdades e papéis sociais femininos, representadas na tragédia e na imagética através de personagens que apresentavam comportamentos transgressores e 'bárbaros'.

Oferece-se como espetáculo a propriedade que o feminino detém para atuar na construção da cidadania ateniense, de forma que a própria vivência da cidadania comporte, na formulação de seu paradigma, o reconhecimento de si e a delimitação do Outro. Este Outro são os não-atenienses, os não-cidadãos, mas também o Outro da própria cidadania democrática. Pode-se dizer que o feminino impõe à compreensão da cidadania, a presença, junto ao paradigma, daquilo que dele se exclui, mas que, no entanto, o fundamenta: a alteridade.³

Essas representações funcionavam como um alerta sobre o que poderia acontecer à sociedade *políade* caso as mulheres não tivessem restrições sociais. Ocorria uma imposição das "normas sociais ou expectativas compartilhadas em relação ao comportamento apropriado",⁴ as quais podemos compreender "[...] as restrições legais/formais (leis escritas) e as restrições não legais/informais (leis não escritas, costumes, valores) que uma determinada sociedade torna preponderante e que são essenciais ao seu bom funcionamento".⁵ Nesse enfoque, as representações estão intimamente ligadas aos padrões normativos de uma sociedade e como os sujeitos deveriam agir e se portar. As representações sociais agem "como sistemas

de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros, orientando e organizando as condutas e as comunicações sociais".⁶

O controle das representações é um ponto nevrálgico para os grupos hegemônicos, pois essas são fenômenos cognitivos que, por sua natureza, envolvem o indivíduo em sua inserção social, com implicações afetivas e normativas. Isso ocorre por meio da internalização de experiências práticas, padrões de comportamento e formas de pensamento, transmitidos socialmente ou incorporados pela comunicação. As representações agem como um substituto do objeto real, que está distante ou ausente, atribuindo-lhe um significado. Essas representações constituem um sistema que apresenta ao público uma interpretação da realidade, expressa por meio de imagens ou palavras carregadas de significados.⁷ Cada representação se conecta a outras, formando um conjunto maior: o sistema de representações está interligado a sistemas mais amplos de pensamento, sejam eles ideológicos ou culturais, intimamente relacionados às questões sociais de onde emergem.

De acordo com Fábio Lessa e Luis Felipe de Assumpção,⁸ as regras masculinas sobre o feminino acabavam abrangendo principalmente as mulheres das camadas mais abastadas da população ateniense, pois essas seriam, teoricamente, o exemplo do ideal de conduta feminino.

Em virtude das características oriundas do discurso documental, ressaltamos que a generalização das mulheres em uma categoria social única seria um *mecanismo* voltado para a legitimação de um conjunto de práticas político-culturais em "sociedades masculinas".⁹

Esses discursos e decisões eram produzidos por homens e para homens, cujos status, funções e resoluções eram diferentes das realidades femininas, e tal distanciamento é marcado por um misto de atração e medo desse "outro" indispensável, mas ao mesmo tempo incontrolável,¹⁰ o que aumenta a expressividade sobre a alteridade de gênero. Como

aduz Marta Mega de Andrade:¹¹ o feminino é o “outro” no que se refere ao masculino, à cidadania e ao *nómos* (cultura), mas também atua “na construção da cidadania ateniense, de forma que a própria vivência da cidadania comporte, na formulação de seu paradigma, o reconhecimento de si e a delimitação do Outro”. Deste modo, é necessário recordar de que essas construções sobre um “díspar” — ou “dísparres” — são interpretações e pré-concepções dos interesses de quem as produz, havendo em mente o público-alvo para qual são elaboradas tais manifestações.¹²

No caso do feminino, esse ‘outro’ era próximo, encontrando-se dentro da própria pólis.¹³ Torna-se perceptível que as mulheres eram caracterizadas como potenciais causadoras de problemas e conflitos tanto entre os homens quanto entre diferentes sociedades, como é destacado nos textos de Sólon e Heródoto. Sólon, legislador do séc. VI, criou normas para regular festividades, caminhadas, luto e até a alimentação feminina, além de buscar distinguir as ‘boas mulheres’ das prostitutas. Ele também proibiu qualquer forma de venda infantil e auto venda, sendo a exceção o direito do tutor masculino de vender uma mulher não-casada que perdeu a virgindade. O objetivo de Sólon com essas leis era suprimir conflitos entre homens, afinal, “as mulheres são uma fonte perene de fricção entre eles. A solução de Sólon para este problema foi mantê-las fora de vista e limitar sua influência”.¹⁴

Para Heródoto, a explicação está na História, pois a principal causa dos conflitos entre a Ásia e Europa seria as mulheres. Em seu primeiro livro das *Histórias* (I.1-2), o autor narra que os fenícios foram os iniciadores da inimizade, pois um grupo de comerciantes teria raptado Io, filha do Rei Ínaco, e fugiram para o Egito. Conforme essa narrativa, os gregos, quando chegaram à costa da Fenícia, capturaram a filha do soberano de Tiro, Europa, balanceando a equação. Porém, segundo os persas, o segundo erro foi causado pelos helênicos, que navegaram em um longo navio até a Cólquida e fugiram com Medeia, filha do

monarca local, o qual ordenou reparação pelo roubo e a devolução de sua filha. Para esse historiador, os conflitos ocorridos por causa, ou culpa, de mulheres era algo comum desde temporalidades anteriores a ele, e tais histórias acabavam sendo mais sobre as relações entre os sexos do que sobre as mulheres, definindo, assim, a problemática da identidade e alteridade feminina.¹⁵

Maria Izilda Matos¹⁶ aduz que existiram e existem uma variedade de femininos e masculinos, os quais, por sua vez, possuem diferenças nas diferenças, pois homens e mulheres não são simples agrupamentos, mas integram elementos culturais, de classe, raça e etnia, geração, religião e ocupação. Os estudos de gênero nos ajudam a “desmascarar os processos sociais de construção do que se considera como identidade feminina”.¹⁷ Nota-se, portanto, que as mulheres representadas nas documentações são construções masculinas sobre o feminino,¹⁸ o que nos leva ao entendimento de que autores literários, peças de teatro, oradores e artistas de cerâmica faziam parte da parcela masculina da população e partilhavam ideais e concepções sobre o comportamento ideal das mulheres ao aludirem sobre não-gregas.

Ao serem representadas nessas obras, discursos e imagens, a intenção era debater os valores *políades* da Atenas do séc. V. As narrativas sobre a barbárie que ressoou em Atenas foram construídas e entendidas com destaque para a transgressão, já que as mulheres não-helênicas fugiriam do modelo da mulher-abelha (*mélissa*). Essa deve ser entendida como aquela que se restringe ao contexto do lar:

[...] no qual se incluem o exercício das atividades domésticas; a submissão ao homem; a abstinência aos prazeres do corpo, considerados como masculinos; o silêncio; a fragilidade e a debilidade; a reprodução de filhos legítimos — preferencialmente, do sexo masculino; a vida sedentária e reclusa no interior do *oikos* (grupo doméstico); e a sua exclusão da vida social, pública e econômica.¹⁹

Figuras míticas como Medeia, Clitemnestra e as amazonas entram nesse escopo da representação da “barbárie” e da transgressão do que seria o comportamento ideal para as mulheres da *pólis*. As amazonas tiveram suas interpretações alteradas com o passar do tempo, na intenção de fortalecer a alteridade com o(s) outro(s) e certos discursos *políades*, mas sem perder suas principais características. Tais atributos foram cada vez mais acentuados, em especial durante e após as Guerras Greco-Pérsicas, aumentando seu caráter de transgressão e “barbárie”. Com essa introdução acerca da visão sobre o feminino na Hélade estabelecida, esse texto inicialmente irá analisar as transformações imagéticas nas representações das amazonas em objetos dos séc. VI e V A.E.C. e, posteriormente, irá examinar a maneira como os textos literários gradativamente associaram a figura mítica das amazonas aos animais e aos bárbaros.

IMAGENS DIACRÔNICAS DAS AMAZONAS NA HÉLADE: A APROXIMAÇÃO DO ELEMENTO FEMININO COM OS PERSAS

Consideradas “bárbaras” e “odiadoras de homens”, as amazonas foram retratadas imagetivamente na Hélade ao menos desde o séc. VI, de acordo com Fantham *et. al.*, enquanto na literatura são mencionadas desde os épicos de Homero, em meados do séc. VII, segundo Josine Blok.²⁰ Na *Ilíada*, nas passagens II.184 e III.184-189, respectivamente, o autor se refere à tumba da rainha amazona Mirina e que o rei Príamo batalhou contra elas quando mais jovem. Dessa maneira, essas mulheres guerreiras tiveram sua mitologia utilizada pelos gregos “para cumprir o papel metafísico do *outro*, o oposto aos valores gregos”.²¹

Para a mentalidade grega, as amazonas seriam uma ameaça à Hélade, não apenas pelo receio de uma invasão, mas porque seu estilo de vida desafiava a cultura social e fugia do que era considerado norma para os helenos.²² Esse aspecto se torna perceptível na leitura da *Oração funerária* de Lísias,

datada do começo do séc. IV, na qual o orador utiliza a figura das amazonas como uma demonstração dos perigos que a ambição e o imperialismo poderiam causar.²³

Nos tempos antigos, as amazonas eram filhas de Ares que habitavam o rio Termodonte. Eram as únicas entre seus vizinhos que tinham armadura de ferro e as primeiras a montar a cavalo, com as quais, inesperadamente, dada a inexperiência de seus inimigos, ultrapassavam os que fugiam e deixavam para trás seus perseguidores. Pensou-se que eram homens por sua coragem e não mulheres por sua natureza, pois pareciam ultrapassar os homens em coragem e não ficar atrás deles em sua forma. Dominadoras de muitos povos, tendo escravizado seus vizinhos de fato e tendo ouvido, de boca em boca, uma grande fama sobre nossa terra, levaram com elas os povos mais guerreiros e, com a grande expectativa de uma grande glória, vieram em campanha contra esta cidade.²⁴

Lísias, em seu discurso, narra a origem das amazonas e sua surpresa ao encontrarem “homens de verdade”, com tanta coragem quanto a delas e que não se deixavam ser dominados por mulheres — deixando implícito que homens não-gregos não eram realmente masculinos. Essas questões explicam parcialmente porque “algumas dessas amazonas vieram lutar ao lado dos troianos na Guerra de Troia, e sua rainha, Pentésiléia, encontrou sua morte nas mãos do guerreiro grego Aquiles, que se apaixonou por sua vítima enquanto a matava”.²⁵ As amazonas também foram associadas aos persas durante as Guerras Greco-Pérsicas, especialmente por possuírem um comportamento imoderado, apetite incontrolável e desejo insaciável, características e modelos de comportamento compartilhados com os persas segundo a ótica grega.²⁶ Assim, é possível auferir como a alteridade feminina mistura-se ao mito das amazonas, pois as guerreiras “desempenharam um papel central nas artes e ideologia da Atenas Arcaica e Clássica, mas foram continuamente reinventadas para servir uma cultura e uma política de mudança”.²⁷



Imagem 1: Héracles e Télamo enfrentando guerreiras Amazonas. Fantham, Elaine et al. 1994, p. 130.

A imagem acima apresenta uma *hídria* de figuras negras datada do séc. VI. Pode-se observar Héracles à esquerda de quem visualiza, armado com uma clava, espada ou lança, e o herói utiliza a tradicional pele de leão sobre a cabeça. Mais à direita, percebe-se Télamo, também com itens de proteção bélica e elmo sobre a cabeça; o combatente porta um escudo na mão esquerda e uma arma na mão direita. As amazonas, por sua vez, possuem todas a pele branca, com o intuito de diferenciá-las dos heróis; elas também utilizam armaduras e possuem escudos, espadas e lanças como armas. Desse modo, constata-se que os dois homens possuem uma atitude ofensiva em relação às amazonas, as quais se posicionam mais defensivamente e na expectativa do ataque. Na extrema esquerda da cerâmica, podemos notar que uma das guerreiras, em fuga da contenda, carrega uma companheira ferida ou morta em seu ombro. Na outra extremidade do vaso, Télamo está para desferir um golpe em sua inimiga, a qual está em uma posição submissa: o herói está de pé sobre ela, demonstrando sua dominância, enquanto essa está indefesa e pedindo clemência com um braço erguido sobre sua cabeça.

Em toda a cena, há apenas duas mulheres realmente em combate: uma de joelhos, dominada pelo semideus, a qual tenta se defender — seu tronco está virado para Héracles, mas suas pernas indicam que ela estava indo na direção oposta —, enquanto a segunda mulher, de pé e de frente para Héracles, tenta defendê-la do ataque.

Embora em maior número, é possível observar que as mulheres são representadas de forma derrotada aos homens.

Com as nossas considerações sobre a imagem acima expostas, encontramos outra em que há um modelo imagético de combate bastante similar na representação da subjugação do outro. Essa é uma *kylix* do séc. V, c. 460.



Imagem 2: Duelo entre hoplita e persa. National Museums Scotland ²⁸

Nessa cerâmica, em sua parte interna, podemos observar um persa e um hoplita em combate: o soldado grego está em uma posição de dominação em relação ao acuada soldado persa. São perceptíveis as semelhanças entre a figura desse soldado grego com Héracles e do persa com a amazona: o hoplita com armadura também ergue uma espada na mão direita, assim como o semideus na cerâmica do século anterior. A principal diferença está no uso do escudo com um Pégaso, pois Héracles utiliza apenas sua arma; o hoplita está sobre o persa, impondo sua dominância e preparado para finalizá-lo, assim como Héracles à amazona. Já o derrotado persa, por sua vez, assim como a guerreira na imagem 1, está de joelhos, sendo dominado por seu inimigo enquanto tenta se defender. Ele porta uma espada na mão direita e veste uma armadura, a qual possui tecidos estampados com algumas partes que talvez sejam de couro, além de portar um capacete.

É possível que o Pintor de Triptólemo — autor da pintura da imagem 2 — possa ter se inspirado na cerâmica de Héracles

e Télamo? Não sabemos. A *hídria* da imagem 1 é proveniente da Etrúria, na Itália Central, enquanto a *kylix* da imagem 2 é ática, como indicado no próprio site do museu a qual se encontra — o que pode também nos apontar que o pintor de Trip-tólemo atuava majoritariamente em Atenas e regiões próximas. De qualquer forma, entendemos que as imagens analisadas são representações intelectuais e construções simbólicas da realidade.²⁹ Além disso, certos aspectos, como poses, posturas e elementos imagéticos foram cuidadosamente escolhidos pelo pintor para comunicar uma ou mais mensagens específicas.

Em um período próximo a *kylix* anterior, há uma *ânfora* de figuras vermelhas representando Teseu avançando contra uma amazona com a ajuda de sua esposa, Antíope.



Imagem 3: Teseu e Antíope atacando uma amazona. *The Israel Museum*.³⁰

Nesse vaso, pode-se observar Teseu armado de espada e escudo avançando contra uma amazona. O herói usa apenas um capacete, estando completamente nu — em uma demonstração de virilidade e coragem, pois não precisa de proteção contra sua inimiga. Teseu é caracterizado como um homem jovem, pois não possui barba. A amazona, por sua vez, está de armadura

— o peitoral parece ser adornado com um rosto ou cabeça —, com partes estampadas nas pernas e braços; a guerreira utiliza um capacete de couro com orelhas curtas, segura uma espada em uma das mãos e o que parece ser um arco na outra; a guerreira parece estar em fuga, com suas pernas viradas para a frente, o pé de trás levemente levantado — indicando movimento de avanço —, com o braço da espada erguido numa tentativa de se defender e afastar seu agressor. Antíope, atrás de Teseu, possui armadura parecida com a da outra amazona — sem o suposto rosto/cabeça no peitoral; ela segura um machado e um arco em cada uma das mãos, e seu corpo está apoiado na perna de trás, o que pode indicar um movimento de afastamento da cena para dar apoio e cobertura ao marido.

É possível também analisar o fato de Antíope auxiliar Teseu no ataque contra suas irmãs amazonas. O pintor desse vaso pode estar sugerindo uma suposta natureza traiçoeira atribuída ao feminino, indicando que, para os homens gregos, as mulheres seriam covardes e desprovidas de honra, dispostas a trair seus companheiros para obter ganhos pessoais. Alternativamente, essa representação pode sugerir que, ao serem ‘controladas’ pelo masculino, elas rejeitam o modo de vida “bárbaro” e transgressor associado às amazonas.

A última imagem que iremos analisar é uma representação que estaria no *Stoa Poikile* (Colunata Pintada), “um dos primeiros monumentos atenienses a explorar o que acabaria se tornando uma estratégia dominante da arte pública do séc. V: o uso de temas ou imagens míticas como meio de celebrar a vitória sobre o Império Persa”.³¹ David Castriota afirma que foi por volta dessa época que ocorreu de modo mais incisivo a coligação entre temas míticos e representações do feminino com o mundo persa.

O *Stoa Poikile* é datado do séc. V e localizava-se na parte norte da *Ágora* de Atenas. Era um edifício com 42,37 m de comprimento e 11,51 m de profundidade, com uma longa colunata voltada para o sul, na

direção da *Ágora*, e paredes traseiras e laterais fechadas. Enquanto as colunas dóricas voltavam-se para a *Ágora*, as colunas jônicas sustentavam o interior da estrutura.³² “É provável que houvesse nove colunas no centro, delimitando dez vãos duplos, cada um com cerca de 4 m de largura e 10 m de profundidade. A altura interior do Stoa, com base no alçado e secção restaurados, era superior a 4,5 m”, segundo Mark Stansbury-O’Donnell. Embora o prédio não tenha resistido ao tempo, deixou um legado significativo registrado em fontes literárias e históricas. Originalmente construído para celebrar vitórias militares, tornou-se um elemento central do espaço cívico, abrigando discussões políticas e debates públicos. Além disso, serviu como local para discursos e ensinamentos filosóficos, desempenhando um papel fundamental na origem do estoicismo, gênero de pensamento e argumentação que conhecemos hoje.³³

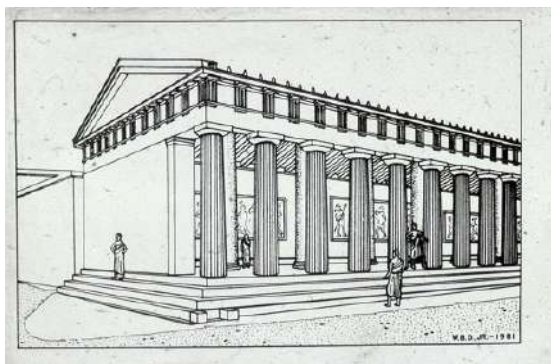


Imagem 4: Reconstrução artística da *Stoa Poikile*. ASCA.net.³⁴

Em seu *Descrição da Grécia*, Pausânias descreve o *Stoa Poikile* e o provável arranjo das pinturas:

Este pórtico contém, primeiro, os atenienses dispostos contra os lacedemônios em Oínoe, no território argivo. [...] Na parede do meio estão os atenienses e Teseu lutando contra as Amazonas. Assim, ao que parece, apenas as mulheres não perderam com as derrotas sua coragem imprudente face ao perigo; Temiscira foi tomada por Hércules, e depois, o exército que elas enviaram para Atenas foi destruído, mas mesmo assim, elas vieram para Troia para lutar contra todos os gregos, bem como os próprios atenienses. Depois das Amazonas vem os gregos quando

tomaram Troia, e os reis reunidos por causa do ultraje de Ajax contra Cassandra. A imagem inclui o próprio Ajax, Cassandra e outras mulheres cativas. No fim da pintura há aqueles que lutaram em Maratona; os beócios de Plateia e o contingente ático estão lutando com os estrangeiros. Neste local, nenhum dos lados leva a melhor, mas o centro da luta mostra os estrangeiros em fuga e empurrando uns aos outros para o pântano, enquanto no final da pintura estão os navios fenícios e os gregos matando os estrangeiros que estão tentando subir neles.³⁵

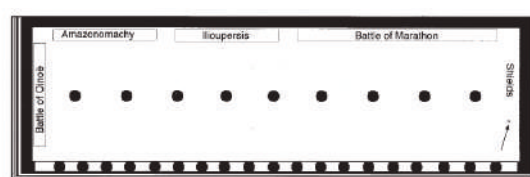


Imagem 5: Possível arranjo das pinturas *Stoa Poikile* segundo a descrição de Pausânias. Stansbury-O’Donnell, Mark D., 2005, p. 76.

Para Stansbury-O’Donnell,³⁶ é possível que a descrição de Pausânias esteja de acordo com a ordem ou a direção que ele viu as pinturas. E embora o autor não tenha especificado em qual parede está o quadro da “Batalha de Oínoe”, ele afirma que o segundo afresco — a “Amazonomachia” — se localiza na parede central.

Na reconstrução da Amazonomachia no *Stoa Poikile*, abaixo, é possível observar a maioria dos *hoplitai* de armadura e armados com lanças, espadas e escudos. Em contraste a eles, podemos atentar para as Amazonas seminuas, com os seios à mostra, ou armaduras com bastantes adornos e detalhes, como estampas listradas ou esféricas; as combatentes estão armadas com lanças e machados e montam cavalos. Podemos distinguir os dois grupos em batalha, pois os homens possuem ombreiras em suas armaduras, enquanto as armaduras das mulheres parecem ser feitas de tecido e couro; outro elemento diferenciador são os capacetes — quase todos os helênicos possuem capacetes com crista; e embora algumas das guerreiras também possuam, a maioria delas utilizam capacetes que descem pela nuca de forma alongada, enquanto outras possuem capacetes bem curtos ou não utilizam nenhum. Elas são representadas sendo subjugadas, pois a maioria delas estão em

posições defensivas ou de rendição. A maioria das amazonas não porta escudos, com exceção de uma amazona no primeiro plano da cena, em uma aparente posição relaxada e que está sendo segurada por um dos soldados gregos, prestes a ser estocada com uma espada.



Imagem 6: Reconstrução artística da Amazonomaquia no *Stoa Poikile*, atribuída ao artista Mícon. Castriota, David, 2005, p. 94.

A partir da visão do espectador, no canto superior esquerdo, é possível distinguir que há duas figuras nuas. Acreditamos que ambos sejam *hoplitai*, pois enquanto um está em uma posição defensiva no chão, com um escudo erguido para se proteger da estocada de lança de uma amazona, o outro está com um capacete semelhante aos demais soldados gregos e porta espada e escudo, assim como a maioria dos helênicos. O guerreiro, enquanto engaja em combate em uma frente, aparenta estar sendo atacado pelas costas por uma amazona montada.

No nível inferior da cena, aos pés de uma amazona com o torso desnudo, observamos uma segunda mulher de braços no chão, com armadura estampada com esferas e sem usar nenhum tipo de capacete, possivelmente morta ou ferida durante a peleja. Ao centro da imagem, é possível atentar para um suposto soldado grego avançando para matar uma amazona rendida. Ambos possuem muitas semelhanças: armaduras de *hoplita* e capacetes curtos, embora o capacete da amazona pareça ter uma tira para prender a proteção em volta da cabeça. Supomos que seja uma amazona rendida, pois a cavalaria feminina parece avançar para defender esse indivíduo.

Também é possível constatar no canto direito da cena, atrás de uma pedra, uma amazona sendo perfurada por uma lança na região do ombro/peito. Ela usa seu braço esquerdo para segurar a lança, talvez numa tentativa de evitar que a arma atravessasse mais seu corpo ou para retirá-la. Contudo, podemos notar a silhueta do atacante atrás dela, possivelmente fazendo força para perfurá-la ainda mais.

Tradicionalmente, a batalha com as amazonas mostrava Héracles e, mais tarde, Teseu também, em heroicas expedições gregas contra a terra natal das mulheres guerreiras na Ásia Menor. Em contraste, o Stoa apresentou uma nova versão atestada pela primeira vez na literatura por Eumênides 685-690, de Ésquilo, ca. 457 a.C. Heródoto 9.27, também, se refere a essa versão no discurso que ele atribui aos Ateníenses antes da batalha de Plateia em 479 a.C. Aqui, as Amazonas atacam Atenas como uma horda multiétnica da Ásia empenhada na dominação de toda Grécia, uma mudança que claramente pretendia ser paralela aos eventos de 480-479, quando Xerxes invadiu a Grécia com um enorme exército vindo de todo o Império Persa para vingar a derrota em Maratona uma década antes.³⁷

Ao compararmos as imagens 1, 3 e 6, podemos notar que, nas primeiras, as amazonas foram representadas com armaduras e armas gregas, em alusão aos *hoplitai*, sendo a característica mais destacável a utilização de vestes masculinas e as armas.³⁸ Porém, com o início das Guerras Greco-Pérsicas no começo séc. V, percebe-se que as vestimentas e armas utilizadas pelas guerreiras nas iconografias míticas foi alterada, agora associando-as aos soldados de infantaria leve, caracterizados pela utilização do dardo, lança e machado, além da associação com arqueiros, soldados de baixo prestígio em relação aos *hoplitai*,³⁹ aproximando ainda mais a imagem dessas mulheres míticas com o Oriente e em uma clara relação com os invasores persas. De acordo com Annaliese Patten,⁴⁰ as armas — em especial o arco e a lança — seriam indicativos do temperamento selvagem e indomável das amazonas e tais comportamentos não apenas seriam atestados dessa forma pelas fontes gregas, mas elas também seriam consideradas bestiais,⁴¹ algo que mudaria

a partir do momento de seus casamentos, onde passam a estar sob o controle e cuidados do marido.

Vale destacar que, segundo Richard Sennet,⁴² os helênicos utilizavam o calor do corpo para ditar as regras de dominação e subordinação, ou seja, as mulheres seriam versões mais frias dos homens e, portanto, não poderiam se mostrar nuas.⁴³ Elaine Fantham et al.⁴⁴ afirmam que os adjetivos “virginal” e “agressivo” foram acrescentados à literatura que se referia às amazonas, pois de acordo com Patten, a relação entre o sexo e a violência as empoderava e demonizava ao mesmo tempo, o que serviria para representar uma androgenia que ocorria entre a infância e a fase adulta para jovens e mulheres. Isso transformava as amazonas em arremedos da graça juvenil e uma ameaça que deve ser suprimida, pois não conseguiriam fazer a transição para a maturidade, porque eram ao “ao mesmo tempo eróticas e virginais, heroicas no modelo grego e ainda menos civilizadas que seus oponentes”.⁴⁵ Sob este prisma, essas imagens traziam consigo representações do próprio pensamento e da maneira que os antigos gregos enxergavam as amazonas e os orientais, colocando-os em uma quase equivalência.

REPRESENTAÇÕES LITERÁRIAS SOBRE AS AMAZONAS: APROXIMAÇÕES COM ANIMAIS E OS BÁRBAROS

Conforme discutido até o momento, entre os séc. VI e V na Hélade, ocorreram transformações nas representações imagéticas das amazonas, evidenciando uma crescente aproximação com o Oriente. O imaginário que envolvia essas guerreiras passou a integrar perspectivas que associavam o feminino aos persas e animais. Sobre esse último aspecto, na Grécia, jovens solteiras eram frequentemente denominadas pelo substantivo *polos* (égua jovem ou “potra”), termo esse que poderia vir acompanhado pelo adjetivo *adzugos* (“solta” ou “desengatada”) ou *admetos* (“não quebrada”).⁴⁶ Na comédia *Lisístrata*, de Aristófanes, tal equivalência pode ser encontrada em duas passagens entoadas pelo coro de anciãos. Em ambos os trechos abaixo, o coro aproxima a figura das mu-

lheres a de animais enquanto buscam formas de controlar estas, que estavam revoltadas com a Guerra do Peloponeso (431 - 404) e cuja liderança recai sobre a mesma que dá nome à peça, Lisístrata.

Ó Zeus, que faremos com estes animais? Pois isto não é mais suportável, mas tu deves investigar comigo esta ocorrência, com que intenção tomaram a cidadela de Crâno, rochedo enorme, inacessível da Acrópole, templo sagrado.⁴⁷

Pois se algum de nós ceder e der a elas uma pequena chance, elas nada negligenciarão dos tenazes trabalhos manuais, mas até barcos vão construir e ainda vão tentar combater no mar e navegar sobre nós, como Artemísia. E se elas se voltarem para a hípica, eu risco da lista os cavaleiros. Pois a mulher é o que há de mais hípico e firme se atém, não escorregaria mesmo a galope. Observa as amazonas, as que Mícon pintou combatendo a cavalo contra os homens. Vamos, é preciso prender todas elas e introduzir na tábua estes pescoços.⁴⁸

Os cidadãos masculinos da elite, representados pelo coro, expressam o desejo de enfrentar diretamente o grupo rebelde. Para isso, declaram que se despirão para lutar como “homens de verdade”, reafirmando sua virilidade e masculinidade tanto diante das mulheres insurgentes quanto diante de semelhantes. No entanto, em seguida, demonstram preocupação ao reconhecer que, caso as mulheres tenham oportunidade, suas capacidades poderiam igualar ou até superar as dos homens em tarefas tradicionalmente associadas ao universo masculino.

O mito amazônico, citado pelo coro na representação de Mícon na *Stoa Poikile*, destacava que as amazonas eram consideradas excelentes guerreiras, construtoras de navios e habilidosas cavaleiras, capazes de se manter firmes a cavalo como ninguém. Contudo, a fala do coro ancião pode ser interpretada de outra forma. Ao declarar que “a mulher é o que há de mais hípico e firme, não escorregaria mesmo a galope”, é possível identificar um viés misógino, sugerindo que as mulheres teriam uma suposta predisposição natural, talvez de cunho sexual, que lhes conferiria vantagem sobre os homens no hipismo. Por isso, seria necessário “prendê-las e introduzir

na tábua estes pescoços”, uma metáfora para sua submissão e controle, a fim de evitar que superassem os homens em “seu próprio território”. Essa narrativa reflete o temor masculino de serem dominados pelo feminino, o que ameaçaria sua identidade como ‘homens de verdade’.

De acordo com Castriota,⁴⁹ as mulheres e os bárbaros seriam uma ameaça ao modo de vida *políade* por terem uma equivalência às semelhanças no comportamento selvagem e desenfreado. Para manter o ideal masculino de ordem, se fazia necessário conter e reprimir tais comportamentos. Deste modo, notamos que as mulheres na comédia aristofânica, assim como as Amazonas — essas, porém, de maneira rotineira —, desafiavam o que seria a ‘ordem natural’. Para os homens gregos, as Amazonas ultrapassavam a questão do gênero, não se inserindo em papéis masculinos e femininos por causa de seu estilo de vida e maneira de agir. A não inserção nos papéis de gênero também se daria pela realização da automastectomia — remoção de um seio ou do par —, um desrespeito à ordem natural, pois seria uma rejeição da forma feminina, e isso as tornaria indivíduos incompletos ou quebradas, pois faltava uma parte importante do corpo.⁵⁰ As Amazonas “confundiriam” as categorias que seriam correspondentes ao masculino e feminino,⁵¹ pois, enquanto seres corpóreos ‘não completos’, estavam naturalmente opostas aos homens: elas também “guerreavam como homens”, e por isso, seriam oponentes dignas.

A automutilação era considerada desagradável pelos gregos porque removia o equilíbrio e a simetria de si mesmo e só era feita quando necessária para restaurar o equilíbrio de um corpo danificado ou assimétrico. Retirar o seio voluntariamente seria retirar-se literalmente do corpo feminino e, assim, do patriarcado grego, para preservar a feminilidade do seio esquerdo para a sobrevivência da linha matriarcal amazônica. [...] Essa escolha seria vista como uma rejeição dos fundamentos patriarcais da sociedade e da ordem natural — uma ameaça à visão de mundo Grega.⁵²

Para Filóstrato e Estrabão, a automastectomia servia para fugir das responsabilidades

maternas, sendo essa uma das causas para não amamentarem suas filhas e abandonarem as crianças masculinas com os pais.⁵³

Elas [as Amazonas] não permitem que os homens vivam em seu próprio território, mas, sempre que precisam de filhos, descem ao rio Hális para fazer negócios no mercado e ter relações com homens em qualquer lugar antigo. Depois de voltarem para seus refúgios e lares, elas carregam para as fronteiras do território quaisquer crianças do sexo masculino [...]. Mas as fêmeas a quem [as Amazonas] dão à luz, é dito que amam imediatamente, consideram pertencentes à sua própria raça e cuidam delas como é a natureza das mães, exceto pela retenção de leite.⁵⁴

[...] Os gargarenses também, em acordo com um costume antigo, vão até lá oferecer sacrifícios com as Amazonas e também para ter relações com elas para geração de filhos, [...]; e depois de engravidá-las, mandam-nas embora; e as fêmeas que nascem são retidas pelas próprias Amazonas, mas os machos são levados aos gargarenses para serem criados; e cada gargarenses a quem uma criança é trazida adota-a como sua, considerando a criança como seu filho por causa de sua incerteza.⁵⁵

Conforme apresentado nas passagens acima, os traços de intercuro sexual que ocorriam entre as Amazonas e os gargarenses não eram considerados compatíveis com os padrões helênicos, pois eram hostis aos homens ao não submeterem as mulheres aos laços formais do matrimônio. Quando esse ocorria, as Amazonas também invertiam a situação, pois eram os maridos que traziam suas posses — o que se igualaria ao dote da noiva em Atenas — e se mudavam para um local onde as mulheres poderiam continuar a exercer atividades masculinas, demonstrando que elas eram a parte dominante da relação.⁵⁶ Heródoto narra situação semelhante quando os citas encontraram as Amazonas. Os citas, após batalharem e descobrirem que seus inimigos eram mulheres, decidiram casar seus jovens com elas. Após estabelecerem contato, os grupos começaram o cortejo e os rapazes se tornaram desejosos do matrimônio, mas as Amazonas só aceitariam o casamento se os homens concordassem com os termos delas.

Logo eles se juntaram em seus acampamentos e viveram juntos, cada homem tendo por esposa a mulher com quem teve relações sexuais no início. Agora, os homens não podiam aprender a língua das mulheres, mas as mulheres dominaram a língua dos homens; [...] [amazonas:] “Nós atiramos com o arco e lançamos o dardo e cavalgamos, mas os ofícios das mulheres nós nunca aprendemos; e suas mulheres não fazem nenhuma dessas coisas da qual falamos, mas permanecem em suas carroças trabalhando em ofícios femininos e nunca saem para caçar ou qualquer outra coisa. Nós e elas, portanto, nunca poderíamos concordar”. [...] Os homens jovens concordaram e assim o fizeram. Então, quando eles receberam a parte dos bens que lhes cabia, e retornaram para as amazonas [...].⁵⁷

Na citação acima, segundo Konstantinos Deligiorgis,⁵⁸ Heródoto se distancia do mito e aproxima as amazonas de algo próximo a personagens históricas: possuidoras de atitudes de alteridade e que não se afastam por completo do comportamento de outros povos. Carolyn Dewald⁵⁹ alega que Heródoto parece tentar narrar costumes que sejam estranhos para os gregos e em um contexto que seja lógico para a mentalidade helênica. Ainda de acordo com Deligiorgis, as amazonas aceitavam sua feminilidade quando concordavam se relacionar sexualmente com os citas, o que acarreta em uma “domesticação” a partir do momento em que se casaram e adotaram um novo estilo de vida.⁶⁰ Porém, o pesquisador também afirma que isso as põem em um campo secundário de valor, já que possuem uma considerável autonomia e participação nesse novo ambiente.

Há ainda, nas *Histórias*, dois casos apresentados por Heródoto durante esse encontro entre os citas e as amazonas, em que as últimas tomam a iniciativa e os homens acatam sem muitos questionamentos, rompendo com as regras patriarcais tradicionais. Pode-se afirmar que os citas não parecem perceber que, ao se submeterem às suas esposas, acabam se distanciando progressivamente de suas tradições, de suas origens e, por fim, de sua própria terra natal. Nesse contexto, as amazonas assumem uma posição de destaque nesses casamentos, mesmo perdendo sua língua, já que seus maridos

não conseguem aprender o idioma delas. No entanto, juntos, ambos os grupos acabam por criar uma comunidade ideal, onde homens e mulheres mantêm um equilíbrio numérico.⁶¹ Dessa união surgiu os sauromatas, um povo onde as mulheres ainda conservaram hábitos amazônicos, como ir à caça — com ou sem homens —, usar vestimentas masculinas e guerrear.⁶²

Como resultado, as mulheres sauromatas possuíam comportamento amazônico por exercerem funções e papéis tanto masculinos quanto femininos. Em relação ao casamento, podemos constatar que não era pré-arranjado e dependia de a mulher contribuir como guerreira e não esposa, já que não havia uma diferenciação nas atividades de cada gênero, assim como entre a guerra e o casamento. Sob este prisma, as mulheres sauromatas mantiveram sua ancestralidade, proveniente das amazonas, porém, com a premissa de que algumas delas jamais se completam como mulheres, pois não conseguiam se casar.⁶³

Esses discursos são construídos em contextos históricos e sociais específicos, e materializam uma determinada ideologia cujo um dos principais componentes são os significados históricos do imaginário de que as produz.⁶⁴

Mas, embora todo discurso seja proferido por alguém – um indivíduo (ou vários) –, esse sujeito (que pode ser o autor de um texto, por exemplo) não é responsável pelos significados que existem em seu discurso, uma vez que nenhum discurso é de autoria exclusiva de seu autor, já que todos os indivíduos fazem parte da mesma memória coletiva. Ou seja, um discurso não é fruto de opiniões e visões particulares, mas uma partícula do imaginário dominante que abarca cada indivíduo e [...] pode ser usado para reformular as relações sociais.⁶⁵

Desta maneira, compreendemos que a memória coletiva sobre as amazonas e suas representações atuaram imersas nos ideais de moral e virtude para ter um bom funcionamento, implicando que homens e mulheres deveriam ser virtuosos para o bom funcionamento *políade*.⁶⁶ Xenofonte, em seu *Econômico*, aborda a questão da virtude, especialmente para o feminino:

A isso, Sócrates, minha mulher respondeu: 'Em que, disse ela, eu poderia colaborar contigo? Que capacidade teria? É de ti, ao contrário, que tudo depende. A minha parte, afirmou minha mãe, é ter juízo.' / 'Por Zeus! É sim, minha mulher, disse eu, e meu pai disse-me o mesmo. Próprio dos que tem juízo, porém, seja homem ou mulher, é fazer com que o que têm esteja da melhor forma possível e que as outras coisas, em sua maior parte, venham a ser acrescentadas por meio do que é belo e justo.' / 'E vês, disse minha mulher, o que poderia fazer para colaborar no crescimento de nosso patrimônio?' 'Vejo, sim, por Zeus! disse eu. Tenta fazer, da melhor forma possível, aquilo que os deuses te fizeram capaz de fazer e a lei aprova.' / 'E isso o que é?' disse ela. 'Julgo que não são tarefas de pequeno valor, disse eu, se é que, numa colméia, não são de pequeno valor as tarefas a que a abelha-rainha preside'.⁶⁷

Neste trecho, o autor faz alusão ao modelo *mélissa* quando compara a mulher à “abelha-rainha do *oikos*” e todas as funções que homens e mulheres devem exercer⁶⁸ para um bom funcionamento do núcleo familiar e, por consequência, da pólis, dentro das normas culturais e dos costumes, assim como perante os deuses e as capacidades recebidas por estes. Sob este prisma, a mulher é fiscalizada pelo marido para se manter ajuizada ao mesmo tempo que deve seguir as normas, tradições e sua natureza biológica.⁶⁹

CONCLUSÃO

Na Atenas clássica, as representações literárias e imagéticas do ideal masculino foram definidas pela ênfase no autocontrole, na racionalidade e na capacidade de dominar as emoções, em oposição às mulheres, frequentemente representadas como incapazes de exercer autocontrole e como psicologicamente subordinadas.⁷⁰ O presente estudo pretendeu analisar como as representações das amazonas foram estrategicamente construídas para desafiar as normas masculinas das sociedades helênicas, apresentando um perigo de alteridade potencial. Retratadas como figuras masculinizadas pela elite masculina grega devido ao desempenho de funções tradicionalmente atribuídas aos homens, como o combate armado, onde as amazonas emergem em narrativas e imagens

como *hoplitai* em conflito com heróis. Essa construção narrativa confronta diretamente o modelo *mélissa* (mulher-abelha), como delineado por Fábio Lessa,⁷¹ ao propor um ideal feminino ativo, empoderado e socialmente significativo.

Com o advento das Guerras Greco-Pérsicas, as representações das amazonas passaram por um processo de orientalização, alinhando-as a simbolismos associados à alteridade cultural e intensificando a dicotomia entre o “eu helênico” e o “outro oriental”. Essa transformação não apenas reforçou os elementos de alteridade, mas também amplificou a ginofobia característica do imaginário masculino helênico. Para Eva C. Keuls,⁷² as amazonas incorporaram a expressão mais evidente do medo masculino em relação às mulheres, simbolizando uma ameaça ao equilíbrio social e à dominação masculina. A autora observa que “muitos outros mitos — assim como o drama, a lei e as práticas da vida cotidiana — documentam a mesma visão das mulheres, como tigres enjaulados esperando uma chance de sair de seu confinamento e se vingar do mundo masculino”.

A construção simbólica das amazonas transcendeu o contexto histórico da Hélade Antiga, adquirindo ressonâncias na contemporaneidade. Atualmente, a figura das amazonas é frequentemente resgatada como um símbolo político e cultural de resistência ao patriarcado, representando lutas feministas pela igualdade de gênero e pelos direitos políticos e sociais das mulheres. A oposição das amazonas ao patriarcado e aos papéis normativos estabelecidos as tornou arquétipos femininos complexos: ao mesmo tempo que inspiram temor e admiração, também promovem reflexões sobre a agência feminina e o poder. Assim, as amazonas permanecem um marco no imaginário político e cultural, servindo como emblemas atemporais de resistência e transformação social.

ABSTRACT

The myth of the Amazons deeply influenced the Hellenic imagination, particularly in Athens, due to their challenge to normative social behavior. Viewed as masculinized by the elite male Greek perspective for undertaking roles traditionally reserved for men, Amazons were frequently depicted in both textual and visual media, often portrayed in combat with heroes and armed as hoplites. However, with the onset of the Greco-Persian Wars, their representations shifted significantly, increasingly aligning them with the Orient and amplifying themes of dichotomy, otherness, and the fear of femininity. This article examines selected textual and visual representations of the Amazons from the sixth and fifth centuries BCE.

KEYWORDS

Amazons; Gender; Representations; Myth.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓFANES. **Lisístrata**. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Hedra, 2010.

HERODOTUS. **Histories**. Translation by Alfred Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. (The Persian Wars, vol. I: books I-II).

HERODOTUS. **Histories**. Translation by Alfred Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1921. (The Persian Wars, vol. II: books III-IV).

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin-Companhia, 2013.

LYSIAS. **Discursos**. Tradução de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1988. vol. I.

PAUSÂNIAS. **Description of Greece**. Translation by W.H.S Jones. Massachusetts: Harvard University Press, 1918. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0525.tlg001.perseus-eng1:1.15.1>. Acesso em: 22. dez. 2025.

PHILOSTRATUS. **Heroikos**. Flavius. Translation by Jennifer Maclean; Ellen Aitken. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

STRABO. **The Geography of Strabo**. Translation by Horace Leonard Jones. Massachusetts: Harvard University Press, 1924. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0198:book=13:chapter=3&highlight=amazon>. Acesso em: 22 dez. 2025.

XENOFONTE. **Econômico**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Marta Mega de. **A "Cidade das Mulheres": cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica**. Rio de Janeiro: LHA, 2001.

AVERILL, James. A Constructivist View of Emotion. In: PLUTCHIK, Robert (ed.); KELLERMAN, Henry (ed.). **Theories of Emotion**. New York: Academic Press, 1980. p. 305-339.

BLOK, Josine. **The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives of a Persistent Myth**. Leiden: E.J. Brill, 1995.

CASTRIOTA, David. Feminizing the Barbarian and Barbarizing the Feminine: Amazons, Trojans, and Persians in the Stoa Poikile. In: BARRINGER, Judith M. (ed.); HURWIT, Jeffrey M. (ed.). **Periklean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives**. Austin: University of Texas Press, 2005. p. 89-102.

DELIGIORIS, Konstantinos. Herodotean Amestris, Sophoclean Deianeira and a Lethal Garment. In: **Literat'ra**, v.58, n.3, 2016, p. 7-17.

DEWALD, Carolyn. Women and Culture in Herodotus' Histories. In: FOLEY, Helene P. **Reflections of Women in Antiquity**. New York: Routledge, 1981. p. 91-125.

DUBY, Georges (org.); PERROT, Michelle (org.). **Historia de las mujeres: la antigüedad**. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2018.

FANTHAM, Elaine et al. **Women in the Classical World**. New York: Oxford University Press, 1994.

HUMPHREYS, Sarah. **The Family, Women and Death: Comparative Studies**. Michigan: The University of Michigan Press, 1993.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. **As representações sociais**, 2001, 17.44, p. 1-21.

JUNQUEIRA, Nathalia Monseff. **Imagens da mulher grega: Heródoto e as pinturas em contraste**. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, São Paulo, 2011.

KEULS, Eva C. **The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens**. Berkeley: University of California Press, 1993.

LESSA, Fábio; ASSUMPÇÃO, Luis Filipe Bantim de. Discurso e representação sobre as espartanas no período clássico. **Synthesis**, v. 24, n. 2, 2017.

LESSA, Fábio. **Mulheres de Atenas: Méliisa – do Gineceu à Agorá**. Rio de Janeiro: Mauad x, 2010.

MATOS, Maria Izilda S. História, mulher e poder: da invisibilidade ao gênero. In: SILVA, Gilvan Ventura da; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel. **História, mulher e poder**. Vitória: Edufes, 2006, p. 9-23.

NADER, Maria Beatriz. Gênero e sexualidade. In: **Mulher e gênero em debate: representações, poder e ideologia**. Vitória: Edufes, 2014.

PANTEL, Pauline Schmitt. Imagens e história grega. In: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. **História e imagem: múltiplas leituras**. Niterói: Editora da UFF, 2013. p. 9-27.

PATTEN, Annaliese Elaine. (Ad)ressing the Other: the Amazon in Greek Art. Undergraduate Honors Thesis – Art History Department, Portland State University, 2013.

POMEROY, Sarah. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity**. New York: Schocken Books Inc, 1995.

RODRIGUES, Aline Saes. **Mulheres e os tribunais atenienses do século IV a.C.: discurso, representação e experiência social**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1994.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

SILVA, Talita Nunes. **As estratégias de ação das mulheres transgressoras em Atenas no V séc. a.C.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

SILVA, Talita Nunes. **Transgressão e punição no gênero dos Átridas: representações acerca do 'sistema de conduta' na pólis ateniense (VIII-V séc. a. C.)**. Tese (Doutorado). – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

STANSBURY-O'DONNELL, Mark D. The Painting Program on the Stoa Poikile. In: BARRINGER, Judith M. (ed.); HURWIT, Jeffrey M. (ed.). **Periklean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives**. Austin: University of Texas Press, 2005, p. 73-87.

TYRRELL, William Blake. **Amazons, a study in Athenian mythmaking**. Baltimore: Johns Hopkins University press, 1984. Disponível em: <https://archive.org/details/amazonss-tudyinat000tyrr/mode/2up>. Acesso em: 22 dez. 2025.

Notas

1 Todas as datas mencionadas neste artigo são a.e.c. (Antes da Era Comum). Caso alguma data seja na Era Comum (e.c.), será especificado.

2 Silva, 2011, p. 25.

3 Andrade, 2001, p. 11.

4 Averill, 1980, p. 308.

5 Silva, 2016, p. 9-10.

6 Jodelet, 2001, p. 5.

7 Idem, ibidem, p. 17.

8 Assumpção, 2017, p. 3.

9 Lessa; Assumpção, 2017, p. 2.

10 Dubby; Perrot, 2018, p. 11.

11 Andrade, 2001, p. 11.

12 Zanco, 2021, p. 2.

13 Junqueira, 2011, p. 7.

14 Pomeroy, 1995, p. 57.

15 Duby; Perrot, 2018, p. 18.

16 Matos, 2006, p. 14.

17 Nader, 2014, p. 11.

18 Lessa, 2010, p. 67.

19 Idem, ibidem, p. 15-16.

20 Blok, 1995, p. 187-188.

21 Patten, 2013, p. 1.

22 Idem, ibidem, p. 6-7.

23 Fantham et al., 1994, p. 128.

24 Lís., *Disc. fín. em hon. dos al. cor.*, ii.4-6. Os fragmentos citados de fontes antigas, em todo o texto, são traduções próprias do espanhol ou do inglês.

25 Fantham et al., 1994, p. 129.

26 Castriota, 2005, p. 94.

27 Fantham et al., 1994, p. 128.

28 Disponível em: <<https://www.nms.ac.uk/search-our-collections/collection-search-results?entry=408385>>. Acesso em: 22 dez. 2025.

29 Pantel, 2013, p. 10.

30 Disponível em: <<https://www.vimj.org.il/en/collections/1989340>>. Acesso em: 22 dez. 2025.

31 Castriota, 2005, p. 90.

32 Stansbury-O'Donnell, 2013, p. 73-74.

33 Castriota, 2005, p. 89.

34 Disponível em: <[https://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.23212q=references%3A'Agora%3AMonument%3AStoa%20Poikile"&t-image&v=list&sort=Sort%20asc&s=127](https://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.23212q=references%3A'Agora%3AMonument%3AStoa%20Poikile)>. Acesso em: 22 dez. 2025.

35 Paus., *Descr. da Gr.*, i.15.1-3.

36 Stansbury-O'Donnell, 2005, p. 76.

37 Castriota, 2005, p. 90-91.

38 Patten, 2013, p. 2.

39 Fantham et al., 1994, p.134.

40 Patten, 2013, p. 11.

41 Castriota, 2005, p. 96.

42 Sennet, 1994, p. 31-32.

43 Sennet (1994, p. 38) aduz que os gregos acreditavam que fetos bem aquecidos seriam masculinos e fetos pouco aquecidos seriam femininos, o que pré-determinaria a altivez de um indivíduo mesmo antes de nascer. Isso explicaria a necessidade das mulheres de terem de se manter vestidas, pois elas não apenas seriam incapazes de manter o equilíbrio térmico de seus corpos, mas também pelo simbolismo: o calor seria ativo e o frio, passivo.

44 Fantham et al., 2013, p. 5.

45 Idem, 1994, p. 134.

46 Castriota, 2005, p. 96.

47 Arist., *Lis.*, v. 480; (grifos nossos).

48 Arist., *Lis.*, v. 658-681; (grifos nossos).

49 Castriota, 2005, p. 96.

50 Patten, 2013, p. 8-9.

51 Tyrrell, 1984, p. 57.

52 Patten, 2013, p. 11-12.

53 Embora Estrabão afirme que as amazonas eram agricultoras, um traço de refinamento na mentalidade helênica, elas ainda seriam consideradas "bárbaras" na visão grega e associadas a um "animalismo" devido ao uso de pele de animais (Patten, 2013, p. 11).

54 Fil., *Her.*, vi.57.4-6.

55 Estr., *Geo.*, 11.5.

56 Fantham et al., 1994, p. 133.

57 Her., iv.114-116.

58 Deligiorgis, 2016, p. 44.

59 Dewald, 1981, p. 101.

60 Deligiorgis, 2016, p. 46.

61 Idem, ibidem, p. 46-47.

62 Her., iv.116-117.

63 Deligiorgis, 2016, p. 47.

64 Silva; Silva, 2005, p. 101-102.

65 Idem, ibidem, p. 101.

66 Rodrigues, 2020, p. 69

67 Xen., *Econ.*, 7.14-17

68 Ver mais em: Xen., *Econ.*, 7.18-24. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, 1999.

69 Rodrigues, 2020, p. 70.

70 Humphreys, 1993, p. 36.

71 Lessa, 2010, p. 15-16.

72 Keuls, 1993, p. 4.

A necromancia na Grécia antiga

Lennyse Teixeira Bandeira

RESUMO

Na Grécia Antiga, a adivinhação desempenhava um papel essencial ao estabelecer uma conexão entre o mundo cotidiano, vivenciado pelos seres humanos e esferas transcendentais, percebidas como ameaçadoras. Mais do que oferecer respostas diretas a problemas específicos, essa prática permitia deslocar as inquietações humanas para além do domínio da razão, explorando territórios tradicionalmente inacessíveis e ampliando os horizontes do pensamento e da experiência. Durante o período arcaico, os gregos não viam os mortos como uma preocupação central. No entanto, com o passar do tempo, influências externas e mudanças internas na cultura grega – impulsionadas, em parte, por guerras e epidemias – fomentaram o medo das forças sobrenaturais e intensificaram as ansiedades relacionadas ao destino individual após a morte. Esse crescente receio sobre a possível interferência dos mortos no mundo dos vivos levou ao surgimento de especialistas capazes de interagir com essas entidades e resolver questões a elas associadas. Esses especialistas, conhecidos como *goetes*, desempenhavam um papel crucial na mediação entre vivos e mortos. Associados a um conjunto de rituais que incluíam *katadesmoi*, psicagogia e necromancia, eles realizavam cerimônias para evocar, apaziguar ou obter conhecimento dos mortos. Assim, a necromancia tornou-se um instrumento fundamental para lidar com a crescente preocupação grega em relação ao pós-morte e às possíveis influências dos mortos sobre os vivos. Diante desse cenário, o presente artigo tem como objetivo investigar o desenvolvimento da necromancia na Grécia Antiga, identificar suas manifestações e a relação de seus praticantes com normas religiosas, sociais e políticas.

PALAVRAS-CHAVE

Grécia Antiga; Magia; Adivinhação; Necromancia.

SUBMISSÃO 31 dez. 2024 | APROVAÇÃO 20 mar. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.66654

A necromancia (νεκρομαντεία) é a prática de evocação por meio da manipulação do corpo do morto em seu túmulo, com encantamentos que induzem os mortos a responderem aos questionamentos do solicitante. O termo *nekromanteía* deriva de duas palavras gregas: νεκρός que significa morto e μαντεία que significa adivinhação. A praticante que realiza a manipulação do corpo é chamada de *nekyōmantis*, que significa “aquela” que questiona os mortos, uma vez que, o termo grego νεκρόμαντις é apresentado no gênero feminino (Suda sv. νεκρόμαντις, nu145). Nos estudos lexicográficos e terminológicos, a necromancia é definida como um ritual que envolve o contato tátil em regiões específicas do corpo do falecido, com o propósito de realizar a evocação e, posteriormente, o questionamento. Com exceção do contato direto com o corpo, essa *tekhné* guarda estreita relação com outra ação ritualística com propósito semelhante, a psicagogia.¹ A distinção entre necromancia e psicagogia, bem como entre os praticantes dessas atividades, revela-se pouco evidente, dado à relação de suas práticas. No entanto, defendemos que a psicagogia se apresenta como uma prática recorrente entre o gênero masculino.²

O registro mais antigo do termo necromancia em obras literárias remonta a uma citação de Marco Túlio Cícero (106 a.C. - 43 a.C.), que menciona o interesse de Ápio Cláudio pela prática (*Discussões tuscultas*, 1.16.37; *Sobre a adivinhação*, 1.132). No entanto, a análise dos *Papiros mágicos greco-egípcios* indica que a necromancia já existia, ainda que de forma indireta, no período clássico. Na Grécia, a prática é evidenciada em feitiços desse período, enquanto em Roma passou a ser oficialmente condenada. Essa condenação levou à necessidade de ocultação da prática, o que pode explicar a relativa escassez de registros diretos da necromancia em fontes romanas e gregas. A censura à prática necromântica resultou na elaboração de uma codificação nos papiros mágicos, na qual termos específicos fa-

ziam referência ao cadáver necessário para os rituais necromânticos. Essas expressões foram deliberadamente substituídas por palavras de significado distinto, com o propósito de ocultar a verdadeira natureza da prática. Um exemplo é a substituição do termo “crânio” por “taça”, estratégia que visava confundir os oficiais romanos encarregados de examinar tais registros, impedindo-os de compreender seu real conteúdo. De acordo com Faraone (2005, p. 256), a desaprovação generalizada da sociedade romana impactou negativamente as interpretações modernas da necromancia, levando muitos estudiosos a rejeitarem o tema, atribuírem-no exclusivamente aos tessálios e negarem sua existência na sociedade grega da antiguidade.

Durante o período arcaico, embora a prática da necromancia não seja atestada por evidências concretas, há indícios de que os gregos não consideravam os mortos como fonte de apreensão. Contudo, com o passar do tempo, influências externas e transformações internas na cultura grega — impulsionadas, em parte, por guerras e epidemias — fomentaram o medo em relação aos mortos e aumentaram os cuidados com seu bem-estar individual. Essa inquietação crescente quanto à influência dos mortos sobre o mundo dos vivos deu origem a especialistas dotados de habilidades para controlá-los e resolver questões associadas a eles. A prática da necromancia estava intrinsecamente ligada a diversas práticas mágicas e termos específicos, refletindo a complexidade e a variedade de rituais, como *goetes*, *magus*, *phármaka*, *katadeo* e *epodai*. Embora a prática entre os gregos seja frequentemente destacada na historiografia a partir da célebre passagem da *Odisseia*, nos cantos x e xi, em que Odisseu realiza uma catábase ao Hades para evocar a alma do adivinho Tirésias em busca de orientações para seu retorno seguro a Ítaca, a narrativa apresenta nuances que desafiam interpretações tradicionais. O fato de Odisseu só conseguir realizar o ritual após receber instruções de Circe sugere que a prática não era acessível a todos, nem mesmo a um herói como Odisseu, e que exigia

conhecimento e auxílio especializado. Embora Daniel Ogden³ classifique o ritual ensinado por Circe como necromântico, há uma discrepância notável: Odisseu realiza o ritual sozinho, sem a presença de um necromante, o que diverge dos aspectos essenciais das tradições necromânticas, nas quais especialistas, através do contato tátil com o corpo do morto, atuam como mediadores entre vivos e mortos. Apesar da distinção entre narrativas épicas e práticas rituais reais, compartilhamos da visão de Derek Collins,⁴ que observa que, nas epopeias gregas, os rituais de cunho mágico atribuídos a divindades e personagens míticos são indistinguíveis daqueles realizados por mortais.

No ritual descrito nos v. 527-537 do canto x, Odisseu executou uma sequência de ações cuidadosamente delineada: primeiro, cavou um fosso na terra; em seguida, derramou libações de mel, leite, vinho doce, água e grãos de cevada; sacrificou ovelhas, permitindo que o sangue escorresse no fosso; por fim, entoou cânticos e preces, atraindo os mortos, que se aproximaram para beber o sangue. Foi nesse contexto que Tirésias transmitiu as informações necessárias a Odisseu. Embora classifiquem essa catábase como um exemplo de necromancia, é necessário questionar essa interpretação. O ritual realizado por Odisseu diverge das práticas necromânticas tradicionais, que geralmente ocorriam junto ao túmulo do falecido e envolviam o uso de seu nome ou a manipulação de partes específicas do corpo, como o crânio ou a mão direita. A obtenção de respostas em rituais necromânticos costumava ser mediada por um especialista, que as transmitia por meio de enunciados em estado de transe, ventriloquia, ou mesmo pela interpretação de sinais e presságios.⁵

A tradição historiográfica anglo-americana tende a classificar o ritual realizado por Odisseu como um exemplo de necromancia. Essa interpretação se baseia no fato de que, embora a psicagogia tenha surgido no séc. v a.C. e a necromancia no séc. iv a.C., os intermediários entre vivos e mortos eram frequentemente denominados necro-

mantes, o que leva a associar a passagem da Odisseia a um episódio necromântico.⁶ Contudo, argumentamos que o ritual descrito se assemelha mais a um episódio de catábase heroica, cujo significado foi reinterpretado ao longo dos séculos, integrando-se ao imaginário social daquela sociedade através da memória coletiva. Apesar de suas semelhanças com práticas de psicagogia, é relevante ressaltar que Odisseu não era um praticante profissional dessa arte, o que o distancia das tradições estabelecidas.⁷

Embora os gregos valorizassem a ideia de se comunicarem com os mortos e obter informações ou controlá-los para benefício próprio, na prática eles a evitavam, assim como evitavam a maioria das formas de contato direto com os mortos. Em vez disso, quando precisavam de comunicação entre os vivos e os mortos, os gregos recorriam ao oráculo de Delfos para agir em seu nome. Uma parte significativa das respostas fornecidas pelo oráculo dizia respeito aos mortos, orientando os vivos a estabelecerem cultos para apaziguar as almas e os problemas que poderiam causar. No entanto, a imprevisibilidade dos deuses constituía um fator que sempre deveria ser considerado. Apesar da imprevisibilidade inerente às divindades, os gregos demonstravam preferência pela interação com os deuses em detrimento do contato com os mortos.⁸ O exemplo do culto realizado por um psicagogo contratado pelos espartanos, a pedido do oráculo de Delfos, para apaziguar o fantasma de Pausânias, ilustra essa preferência. Tal cenário contrasta com outras culturas antigas, como o Egito e a Mesopotâmia, onde a interação entre vivos e mortos era mais direta, lançando luz sobre os possíveis condutores dos rituais de necromancia na Grécia.

O filólogo Irving Leonard Finkel oferece importantes contribuições para o entendimento da necromancia em outras localidades e observa que o tema das almas inquietas e problemáticas, que retornam para assombrar os vivos sem serem convocadas, é recorrente na literatura mesopotâmica antiga. Em sua análise da *Epopeia de Gilgamesh*, Finkel⁹ destaca a cena

em que Nergal evoca a alma de Enkidu do submundo a pedido de Gilgamesh, fazendo-a emergir através de um fosso no chão, o que sugere uma prática de necromancia. Em uma lista de profissões mesopotâmicas datada do segundo ao primeiro milênio, encontramos os termos *ša etemmi* e *mušelû etemmi*, ambos relacionados ao ofício da necromancia. No *Lu Excerpt II*, a prática necromântica feminina é destacada pelo termo *mušelitum*, que designa uma necromante. Seu vocabulário também oferece a equação “[*bu-ur*] [*búr*] = *šulû ša etemmi*”, que significa evocar uma alma, evidenciando o caráter especializado dessa prática. A origem exata da necromancia continua sendo um tema de debate até os dias atuais. Finkel afirmou não ter certeza, com base nas evidências disponíveis, se a necromancia se originou nas tradições dos povos indígenas da Palestina, se foi adotada pelos hebreus ou, de fato, se teve sua origem na Mesopotâmia. No entanto, ele considera provável que a necromancia tenha sido praticada em grande parte do antigo Oriente Próximo. A presença da necromancia nas fontes gregas, assim como em textos mágicos judaicos e em outros períodos helenísticos e posteriores, certamente contribuiu para sua consolidação como um elemento fundamental nos grimórios medievais, uma prática que perdurou até os dias atuais.

A necromancia, a exemplo de outras práticas rituais de natureza mágica, constitui um campo de estudo marcado por lacunas. Sua natureza esotérica e o acesso restrito a muitos de seus aspectos, historicamente vedados ao público em geral, contribuíram para a formação de um *corpus* de informações fragmentado e incompleto. Embora algumas evidências de sua prática estejam presentes na cultura material, o entendimento sobre o tema permanece limitado. Diante desse cenário, torna-se fundamental analisar o conceito ritual da necromancia por meio de uma abordagem antropológica. Erika Bourguignon¹⁰ destaca que a adivinhação é um fenômeno universal, presente em todas as culturas. No entanto, a necromancia, embora seja generalizada, é relativamente incomum. As descrições e

os documentos sobre essa ação ritual são limitados, concentrando-se em determinados períodos e regiões. A prática da necromancia pressupõe a crença em uma vida após a morte e no interesse contínuo dos mortos pelos assuntos dos vivos. Por esse motivo, está frequentemente associada a costumes funerários e pós-funerários complexos, além do culto em sociedades antigas.

Os rituais necromânticos, geralmente conduzidos em túmulos, envolvem o uso do nome ou de partes do corpo do falecido, como o crânio. A resposta obtida pode ser proferida pelo condutor do ritual, seja em estado de transe, através de ventriloquismo ou pela interpretação de presságios. Contudo, o conceito de necromancia apresenta limitações. Bourguignon argumenta que sua vinculação intrínseca à tradição ocidental dificulta sua aplicação na análise de crenças e práticas de outras culturas. Ademais, a necromancia é apenas uma das diversas práticas adivinhatórias, frequentemente confundida com outras modalidades. Na Grécia antiga, a crença no poder profético dos mortos e na possibilidade de consultá-los através de sacrifícios ou libações em seus túmulos fundamenta a realização desse ritual.

O ritual de necromancia também tinha outros propósitos, os quais associamos que incluíam práticas condenadas pela pólis dos atenienses, como a magia voltada para prejudicar um inimigo, pois a ação ritual transparece uma estreita associação com os *katadesmoi*. Argumentamos que, durante os séc. V e IV a.C., a proibição da prática da necromancia estava associada a três principais motivos. Em primeiro lugar, essa prática era vista como privada, não sendo estritamente vinculada aos deuses gregos, o que a tornava não autorizada pelo Estado. Em segundo lugar, o local de realização dos rituais era determinante: estes eram geralmente realizados em túmulos específicos, de pessoas que morreram prematuramente, de forma violenta ou que não receberam um ritual fúnebre adequado. Os gregos, conhecidos por seu cuidado com os túmulos, proibiam até mesmo que pessoas não pertencentes

à família os visitassem (Plutarco. *Sólon*, 21.1-6). As práticas relacionadas aos mortos considerados “almas inquietas” refletiam normas que condenavam a violação e manipulação dos corpos dos falecidos. Segundo Ogden,¹¹ o poço ou uma sepultura poderia ser visto como uma entrada para o submundo, já que a tradição grega associava rachaduras ou fendas no solo a esses canais. Aproximadamente sessenta *katadesmoi* foram encontrados em um poço no Pretório de Herodes, em Cesareia, enquanto dezessete lâminas foram descobertas em um poço na Ágora de Atenas.

Embora não houvesse uma lei explícita contra a necromancia, sua reprovação, como retratado por Aristófanes em *As rãs* (v. 150), decorria do caráter sagrado dos locais de sepultamento, considerados invioláveis e protegidos pelos vivos em respeito aos mortos. Por fim, o status social dos praticantes da necromancia também pode ter gerado desconfianças, especialmente quando associado a mulheres estrangeiras. Essas práticas eram vistas como uma ameaça à harmonia social e religiosa, justificando sua reprovação nas esferas filosófica e moral. As críticas de Platão fornecem evidências indiretas sobre esses rituais, em *A república* (II, 364b) menciona os praticantes da *goeteia*, a prática da “magia má” ou “má religião”, que acreditamos estar associada à necromancia, e os condena por perturbar e manipular o corpo do morto em seus túmulos, com o intuito de causar danos ou intervir na ordem social, de maneira similar à ação ritual dos *katadesmoi*.

Muitas análises reduzem a necromancia à simples comunicação com os mortos, mas, em suas diversas formas, ela envolve sempre um processo de questionamento direto ao falecido, com o objetivo de obter informações que possam oferecer orientação e auxílio para o futuro do consultante. Essa técnica vai além da mera comunicação com os mortos; ela está fundamentada no propósito do praticante, que busca essa interação para influenciar positivamente a realidade dos vivos.¹² A forma de interação pode variar significativamente, desde o

uso de tabuletas de maldição lançadas em fossos até a evocação dos mortos para outros fins, como na magia de amarração amorosa, que será discutida a seguir.

O PAPEL DA NECROMANTE EM UM RITUAL DE AMARRAÇÃO AMOROSA

A cultura material ultrapassa as limitações presentes nos documentos literários, proporcionando informações inéditas e novas perspectivas sobre a prática da magia na Antiguidade. Um exemplo é a descoberta dos *Papiros mágicos greco-egípcios* (PGM), que enriqueceu significativamente o estudo da necromancia ao abrir caminhos para interpretações mais amplas. Considerando que essa prática está intimamente relacionada aos *katadesmoi*, podemos inferir que durante o ritual cabia ao *psychagogós* a responsabilidade de evocar a alma, enquanto à *nekyómantis* era atribuída a tarefa de manipular o corpo do falecido para o depósito da lâmina de chumbo.

Certos rituais mágicos, como a elaboração de filtros amorosos e unguentos afrodisíacos, bem como a manipulação do corpo do falecido, prática central da necromancia, eram amplamente atribuídos ao domínio feminino.¹³ Os gregos acreditavam que a natureza feminina, marcada por processos como a menstruação, conferia às mulheres um *miasma* especial, tornando-as capacitadas para conduzir rituais de contato direto com os mortos.¹⁴ Por outro lado, os homens, após passarem por um ritual de purificação, eram considerados preparados para evocar a alma de um falecido e estabelecer comunicação com os mortos por meio dos rituais de catábase e psicagogia.

Para compreender o papel de uma profissional da necromancia, especializada na manipulação de corpos em túmulos para a evocação de almas, propomos a análise de um feitiço amoroso denominado *filtrokata-desmos*. Esse feitiço revela uma simbiose entre as tradições religiosas gregas e egípcias durante os períodos clássico e helenístico. A receita do feitiço foi registrada em uma lâmina de chumbo, descoberta na década de 1970 na região do Egito, dentro

de um vaso cerâmico. Ao lado da lâmina, encontrava-se uma figura de argila, representando uma mulher ajoelhada, com os braços amarrados atrás das costas e perfurada por treze pregos de cobre. A escultura, chamada “Boneca do Louvre”, encontra-se atualmente no Departamento de Antiguidades Egípcias do Museu do Louvre.¹⁵

Durante as épocas Arcaica e Clássica, os gregos, assim como outras sociedades do entorno do Mediterrâneo, deixaram vestígios materiais, entre os quais se destacam bonecas identificadas em contextos associados a práticas mágicas, conforme evidenciado por investigações arqueológicas. Segundo Semiramis Corsi Silva,¹⁶ as bonecas às quais os gregos se referiam como *kolossoi* (κολοσσοί), no plural, eram efígies ou representações plásticas de indivíduos. Essas figuras foram produzidas ao longo de um extenso período cronológico, abrangendo desde os períodos mais remotos, como o etrusco, até a Antiguidade Tardia.¹⁷

O feitiço em questão apresenta Sarapamon, o agente mágico, que convoca uma série de deidades do submundo para testemunharem e protegerem o ritual com o intuito de amarrar sua amada, Ptoleme. Ele invoca uma diversidade de deidades gregas, mesopotâmicas e egípcias, a fim de potencializar o rito e assegurar a presença de todas as divindades relevantes. No entanto, o protagonista da prática mágica é a alma de Antínoo, cuja identidade, conforme Silva,¹⁸ pode estar vinculada ao jovem amante do imperador romano Adriano (117-138). O documento revela que Sarapamon não teve seus sentimentos correspondidos e, em busca de auxílio, recorreu a um especialista em evocação de almas, a quem supomos ser um psicólogo. O ritual de amarração sugere que Sarapamon pode ter contado com a ajuda de uma especialista, que podemos considerar uma necromante, dada a natureza particular da solicitação mágica. Durante o rito, Sarapamon se encontra diante do túmulo de um homem identificado como Antínoo, que faleceu prematuramente. Na invocação, Sarapamon solicita a assistência de deuses

tanto egípcios quanto gregos, que detêm influência sobre o mundo dos mortos, como Plutão/Hades, Coré/Perséfone/Ereshkigal, Adônis, Hermes/Thot e Anúbis.

A fonte sugere que, antes de realizar o ritual de contato com as potências sobrenaturais, era necessário passar por um ritual de purificação, um procedimento preliminar essencial. Esse ritual, semelhante àquele que envolve deuses egípcios e gregos, visava preparar o praticante para o contato com as forças divinas, garantindo a pureza necessária para que o ritual fosse eficaz e seguro:

PGM IV. 2967-3006

Entre os egípcios, as ervas são sempre obtidas assim: o herbalista primeiro purifica seu próprio corpo, depois espalha com natrão e / fumiga a erva com resina de um pinheiro após carregá-la ao redor do local 3 vezes. Então, depois de queimar *kyphi* e derramar a libação de leite enquanto ele reza, ele arranca a planta enquanto invoca pelo nome o *daimon* ao qual a erva / está sendo dedicada e o invoca para ser mais eficaz para o uso para o qual está sendo adquirida.

A invocação para ele, que ele fala sobre qualquer erva, geralmente no momento da colheita, é a seguinte:

Você foi semeado por Cronos, foi concebido por Hera, / foi mantido por Ammon, foi dado à luz por Ísis, foi alimentado por Zeus, o deus da chuva, foi crescendo sob Hélios e orvalho. Você [é] o orvalho de todos os deuses, você [é] o coração de Hermes, você é a semente dos deuses primordiais, você é o olho / de Hélios, você é a luz de Selene, você é o zelo de Osíris, você é a beleza e a glória de Urano, você é a alma do *daimon* de Osíris que se regozija em todos os lugares, você é o espírito de Ammon. Assim como você exaltou Osíris, exalte-se também e levante-se assim como Hélios se levanta a cada dia. Seu tamanho é igual ao zênite de Hélios, suas raízes vêm das profundezas, mas seus poderes estão no coração de Hermes, suas fibras são os ossos de Mnevis, e suas / flores são o olho de Hórus, sua semente é a semente de Pã. Estou te lavando em resina, assim como lavo os deuses, mesmo [enquanto faço isso] para minha própria saúde. Você também será purificado pela oração e nos dará poder como Ares e Atena fazem. Eu sou Hermes. Eu estou adquirindo você com Boa Fortuna e Bom *Daimon*, ambos em uma hora propícia e

em um dia propício que é eficaz para todas as coisas.

Depois de dizer isso, ele enrola o caule colhido em um pano de linho puro (mas no lugar de suas raízes eles jogaram sete sementes de trigo e um número igual de cevada, depois de misturá-las com mel), e depois de derramar na terra que foi cavada, ele parte.

No feitiço, “NN” indica o alvo do feitiço; o praticante preencheria o nome da vítima.¹⁹ Sarapamon esculpe a figura de Ptoleme: uma representação feminina nua, com uma ênfase específica na genitália, com as mãos amarradas atrás das costas e de joelhos. Este ato segue uma receita similar à encontrada no PGM IV. 296-466, cuja rubrica descreve um feitiço com instruções para amarrar um amante. Abaixo, temos a receita correspondente:

PGM IV. 296-466

Feitiço maravilhoso para amarrar um amante: Pegue cera [ou argila] de uma roda de oleiro e faça duas figuras, um homem e uma mulher. Faça o homem na forma de Ares completamente armado, segurando uma espada / em sua mão esquerda e ameaçando mergulhá-la no lado direito do pescoço dela. E faça ela com os braços atrás das costas e de joelhos. E você deve prender o material mágico em sua cabeça ou pescoço. Escreva na figura da mulher sendo atraída da seguinte forma: Na cabeça: / “ISEE IAO ITHI OUNE BRIDO LOTHION NEBOUTOSOUALETH”; na orelha direita: “OUER MECHAN”; na orelha esquerda: “LIBABA OIMATHOTH”; no rosto: “AMOUNABREO”; no olho direito: / “ORORMOTHIO AETH”; no outro: “CHOBUE”; no ombro direito: “ADETA MEROU”; no braço direito: “ENE PSA ENESGAPH”; no outro: “MELCHIOU MELCHIEDIA”; nas mãos: / “MELCHAMELCHOU AEL”; no peito: o nome, do lado materno, da mulher sendo atraída; no coração: “BALAMIN THOOUTH”; e abaixo do baixo ventre: “AOBES AOBAR”; nas partes íntimas: “BLICHIANEOI OUOIA”; nas nádegas: “PISSADARA”; na / sola do pé direito: “ELO”; na sola do outro pé: “ELOIAOE.”

E pegue treze agulhas de cobre e enfie 1 no cérebro enquanto diz, “Estou perfurando seu cérebro, NN”; e enfie 2 nos ouvidos e 2 nos olhos e 1 na boca e 2 / no ventre e 1 nas mãos e 2 nas partes íntimas e 2 nas solas, dizendo cada vez, “Estou perfurando tal e tal membro dela, NN, para que ela lembre apenas de mim, NN, sozinho.”

E pegue uma lâmina de chumbo e escreva o mesmo / feitiço e recite-o. E amarre a folha

de chumbo nas figuras com linha do tear depois de fazer 365 nós enquanto diz, como aprendeu, “ABRASAX, mantenha-a firme!” Você coloca isso, quando o sol está se pondo, ao lado da sepultura de alguém que morreu prematuramente ou violentamente, colocando também ao lado as flores da estação.

O feitiço a ser escrito / e recitado é: “Confio este feitiço de amarração a vocês, deuses ctônicos, HYESEMIGADON e KORE PERSEPHONE ERESCHIGAL e ADONIS o BARBARITHA, infernal HERMES THOOUTH PHOKENTAZEPSEU AERCHTHATHOUMI / SONKTAI KALBANACHAMBRE e ao poderoso ANUBIS PSIRINTH, que detêm as chaves do Hades, aos deuses infernais e *daimones*, aos homens e mulheres que morreram mortes prematuras, aos jovens e donzelas, de ano em ano, mês a mês, dia a dia / hora a hora. Conjuro todos os *daimones* neste lugar para ficarem como assistentes ao lado deste *daimon*. E desperte-se para mim, quem quer que seja você, seja homem ou mulher,” e vá para todos os lugares e em todas as direções e para todas as casas, e atraia / e a amarre. Atraia-a, NN, a quem NN deu à luz e cujo material mágico você possui.

Ao examinar a receita, é possível perceber que Sarapamon está posicionado diante do túmulo de uma alma específica, pertencente a alguém que faleceu de maneira prematura. A própria receita sugere que a estatueta seja colocada ao lado do sepulcro de um indivíduo cuja morte tenha sido precoce ou violenta. Em outros rituais de amarração, a ação se torna ainda mais direta, exigindo que a lâmina de chumbo seja colocada na mão direita do falecido. Argumentamos que a intervenção da necromante ocorre por meio dessa interação tátil, facilitada pelo contato direto com o corpo do morto, o que ativa a eficácia do ritual.

No que tange às almas convocadas para os rituais de evocação dos mortos, diversas lâminas de chumbo foram descobertas na mão direita de indivíduos que faleceram de maneira prematura, como suicidas, vítimas de mortes violentas e crianças, conforme registrado por Platão em *Leis* (XI, 933 a-b). A lei ateniense, de acordo com a inscrição IG II² 115.20-3, estipulava que a família era responsável pelo sepultamento das vítimas de morte violenta (*biathanatoi*), devendo realizar uma cerimônia privada que segue os procedimentos rituais pres-

critos pelos deuses e pela tradição. Após o ritual fúnebre, a família tinha a obrigação de proclamar o falecimento diante do tumulto e iniciar um processo legal para buscar a punição do assassino, conforme exposto por Antífone em *Tetralogias* (II, 3). A intensidade da contaminação associada à morte variava conforme as circunstâncias específicas do falecimento.

Existia uma lei que determinava a exclusão do assassino dos locais públicos e religiosos, com o intuito de evitar a contaminação da cidade pela sua presença. No caso de homicídio não intencional, o banimento era temporário. Platão, em *Leis* (IX, 865d-e), afirma que, se um homem fosse vítima de homicídio por morte violenta, mas tivesse vivido como um homem livre e honrado, demonstrando tal caráter em vida, e se o assassino tivesse provocado sua ira e medo, levando-o a viver sob constante receio, então seria necessário que o homicida se afastasse da presença da vítima por um período correspondente a um ciclo sazonal. Esse afastamento implicava em evitar os locais frequentados pela vítima e mudar-se para outra região de sua terra natal. Caso a vítima fosse estrangeira, o homicida deveria, na medida do possível, evitar os lugares de origem dela pelo mesmo período.

Além disso, caso o indivíduo culpado optasse por se submeter voluntariamente à lei, o parente mais próximo da vítima deveria acompanhar de forma rigorosa a obediência do assassino a todos os preceitos estabelecidos. Após o cumprimento dessas condições, o parente deveria conceder-lhe o perdão e, juntos, celebrar a paz, agindo de maneira conveniente. Por outro lado, aquele que se recusasse a se submeter à lei e ousasse, sem passar pelo processo de purificação, entrar nos templos para realizar sacrifícios, estaria demonstrando um desrespeito flagrante pelo período de exílio imposto. Platão, em *Leis* (IX), afirmava que, nesse caso, o comportamento do infrator deveria ser tratado da seguinte forma:

O parente mais próximo da vítima deverá persegui-lo como homicida que é, e, disso convicto, deverá aquele pagar o dobro de

todas as penas. Na eventualidade de o parente mais próximo da vítima negligenciar perseguir o homicida pelo seu crime, que sobre ele desabe a maldição, já que a própria vítima contra ele se vira com o seu protesto; além de ser ele próprio alvo de processo judicial, perseguido assim por quem o desejar, e podendo, com a ajuda da lei, condená-lo e obrigá-lo ao exílio da pátria por cinco anos (Platão. *Leis*, IX, 866b).

Já para o caso de um estrangeiro ter matado outro estrangeiro que ainda residia no local, qualquer pessoa, se assim o desejasse, poderia persegui-lo segundo as mesmas leis. Se fosse meteco, seria exilado por um ano; se fosse estrangeiro de estatuto, deveria submeter-se à purificação. Independentemente de sua vítima ser estrangeira, meteco ou cidadão, ficaria proibido de frequentar o país que promulgava as respectivas leis por toda a vida. Caso ousasse retornar, desafiando a própria lei, os guardiães das leis deveriam justamente condená-lo à morte, transferindo seus pertences para o parente mais próximo da vítima. Se, porventura, voltasse ao seu próprio país, mesmo que o fizesse voluntariamente, e acabasse naufragando na costa do país de onde foi exilado, deveria aguardar uma nova sentença, mesmo que permanecesse apenas à deriva na água. Se fosse obrigado a desembarcar, mesmo que pela força, o primeiro magistrado da cidade que o encontrasse deveria libertá-lo, conduzi-lo até a fronteira e, ao cruzá-la, permitir que deixasse o país sem sofrer qualquer dano (Platão. *Leis*, IX, 866c-d).

No caso de mortes resultantes de assassinato ou suicídio, a contaminação era considerada mais séria do que em outras situações. Tanto o nascimento quanto a morte eram momentos de transição para a sociedade, nos quais alguns membros eram incorporados enquanto outros eram perdidos. Apesar de serem eventos naturais, ambos eram encarados como violações da ordem estabelecida: tanto o indivíduo falecido ou agonizante quanto a mulher grávida eram percebidos como tendo perdido o controle sobre seus próprios corpos, levando o grupo social a se distanciar até que mudanças cruciais fos-

sem efetuadas (Parker, 1996, p. 63). Nesse sentido, os ritos de passagem podem ser compreendidos como meios de restaurar o controle, e o receio da contaminação surge do desejo de ordem e controle por parte de algumas cidades gregas.

Quanto aos suicidas (αὐθέντης) – cuja expressão é comumente empregada para designar assassino, poderia ser interpretada como suicida ou “assassino de si mesmo” – Platão defendia que eles deveriam ser enterrados sem honras fúnebres, em local isolado e distante de outras sepulturas, sem qualquer identificação no túmulo, a fim de que o morto seja esquecido na memória coletiva dos atenienses (Platão. *Leis*, IX, 873c). O suicídio era considerado um crime de natureza religiosa com repercussões políticas, visto como uma transgressão contra a pólis. Para neutralizar o efeito maléfico atribuído à alma do suicida, cuja força sobrenatural se acreditava capaz de causar danos ao *dêmos*, a mão do falecido deveria ser enterrada separadamente do restante do corpo. Presumia-se que a eficácia nefasta do *phántasma*, responsável pela agressão, residia na mão, perpetuando sua influência nociva sobre a pólis.²⁰

Sugerimos que a prática de enterrar a mão separada do corpo visava impedir seu uso por praticantes da necromancia e em rituais voltados a prejudicar adversários. Essa precaução se justificava pelo fato de os túmulos serem situados em locais remotos, por determinação do Estado, afastados de qualquer vigilância, o que dificultava o acesso à mão para finalidades ritualísticas. No caso das crianças (*áoroi*), a morte de um recém-nascido provocava uma reação social fraca, visto que a sociedade ainda não havia contribuído para a vida da criança, resultando em indiferença diante de seu desaparecimento (Platão. *Leis*, IX, 873d). Nos demais casos, conforme relatado por Plutarco (Sólon, 21), a restrição de visitas aos túmulos por pessoas não pertencentes à família, exceto no dia do funeral, revela as precauções adotadas pela pólis e/ou pelos familiares para resguardar os mortos contra a importunação e a interferência de praticantes de magia.

Retornando à ação ritual conduzida pelo jovem Sarapamon, observa-se que tanto o ritual de purificação (PGM IV. 2967-3006) quanto o feitiço de amarração (PGM IV. 296-466) requerem o uso de plantas, ervas, raízes e caules. No caso específico do feitiço de amarração, há ainda a exigência de que o praticante deposite flores da estação ao lado do túmulo. De acordo com Candido,²¹ Sarapamon seguiu rigorosamente todas as etapas prescritas. Para a colheita dos materiais herbais necessários, também é indicada uma receita específica, conforme descrito a seguir:

PGM IV. 286-95

Feitiço para colher uma planta: Use-o antes do nascer do sol. O feitiço a ser pronunciado: “Eu estou colhendo você, tal e tal planta, com minha mão de cinco dedos, eu, NN, e estou te levando para casa para que você possa trabalhar para mim para um certo propósito. Eu te conjuro / pelo nome imaculado do deus: se você não me der atenção, a terra que te produziu não será mais regada no que diz respeito a você – nunca mais na vida, se eu falhar nesta operação, MOUTHABAR NACH BARNACH¶[CHA BRAE¶] MENDA LAUBRAASSE PHASPHA BENDE¶; realiza para mim / o encanto perfeito”.²²

Este encantamento é marcado pela evocação de uma divindade e por uma dinâmica entre súplicas e ameaças, um traço característico de práticas mágicas antigas. Notavelmente, ele devia ser realizado antes do nascer do sol, um detalhe que se alinha à visão tardia de Teofrasto na obra *História das plantas*. Teofrasto, ao relatar os métodos empregados pelos *rhizotomoi* (coletores de raízes), apontava que a colheita de determinadas plantas antes do amanhecer era uma prática recomendada, embora não explorasse o contexto mágico dessa conduta. Conforme argumenta Ella Faye Wallace,²³ essa convergência pode sugerir que Teofrasto, talvez de forma inadvertida, perpetuou uma prática de caráter mágico enquanto a apresentava como algo técnico ou não-mágico. Além disso, o encantamento contém ameaças dirigidas à planta, um elemento que pode ser associado à prática descrita por Teofrasto (VII.3.3.3), na qual as plantas

colhidas eram submetidas a maus-tratos durante o processo de extração.

Britta Ager²⁴ nos explica que a planta era considerada um ser sensível, cuja permissão precisava ser obtida; sem o seu consentimento, ela se tornaria inútil como ingrediente. Era comum atribuir às plantas a concessão de permissão ao coletor para seu uso. Outras receitas encontradas nos papiros incluíam hinos dirigidos às plantas, da mesma forma como eram dirigidos a várias divindades mencionadas nesses documentos. Naturalistas e escritores médicos costumavam preservar instruções rituais para a coleta de plantas, às vezes sem mencionar abordagens diretas a elas. Essas instruções podiam incluir a colheita da planta ao nascer do sol, utilizando uma mão específica, geralmente a esquerda; explicando em voz alta o motivo da coleta, para quem ou por quem estava sendo feita; o uso de ferramentas específicas; traçar um círculo ao redor da planta; evitar que tocasse o solo; recitar orações ou oferecer sacrifícios em troca; e outras precauções mágicas. Desobedecer a essas instruções poderia resultar na planta se tornando ineficaz ou até mesmo prejudicial.

O uso do natrão remonta à antiguidade, integrando um ritual completo que também incluía a queima de resina de pinheiro e a oferta de leite. Cada um desses elementos simbolizava aspectos das antigas práticas religiosas observadas em diversas culturas, transcendendo as tradições gregas e egípcias. De acordo com o PGM IV. 286-95, todas as ervas eram consideradas sagradas. Durante a colheita de uma planta, a invocação realizada revelava suas origens divinas, associando-a a figuras como Cronos, Hera, Zeus, entre outros deuses e deusas. Essa invocação nomeava uma série de entidades divinas, atributos e propriedades, ressaltando a natureza sagrada do ato de colher ervas e reconhecendo o temor reverencial pelas propriedades divinamente concedidas dessas plantas. Em essência, o ato de coletar ervas era tido como uma forma de adoração, na qual a herbalista reconhecia que os poderes contidos nessas plantas

emanavam da divindade presente em cada parte colhida. Esse conceito assemelha-se à definição de erva conforme narrado por Teofrasto, e a transformação dessas plantas em medicamentos ampliava seus poderes para o benefício humano.

Esther Eidinow²⁵ examina diferentes abordagens para definir a magia e sua relação com a religião grega. Ela identifica duas perspectivas principais: a essencialista e a linguística. Enquanto a abordagem essencialista busca uma definição única e moderna da magia, muitas vezes como um oposto da religião, a abordagem linguística observa como os termos específicos mudam ao longo do tempo e do lugar. Eidinow destaca que a tentativa de estabelecer uma definição única para magia é problemática, pois ignora a diversidade de manifestações mágico-religiosas na Grécia Antiga. Não havia uma única religião, mas sim uma variedade de rituais moldados pelas circunstâncias e experiências dos praticantes. Além disso, Eidinow enfatiza que os praticantes da necromancia não devem ser associados à malefícios apenas por seu contato com os deuses ctônicos. Embora possam estar relacionados ao submundo, não são necessariamente vistos como uma força nociva, como frequentemente ocorre nas concepções modernas de magia maléfica.

Concordamos com Eidinow e Faraone quando afirmam que os rituais de necromancia foram moldados pelas diversas circunstâncias de sua prática e pelas experiências mutáveis de seus praticantes. É plausível que a necromancia tenha sofrido variações em suas formas rituais em diferentes sociedades. Na Grécia, sabemos que sua prática envolvia o contato direto com o corpo do morto e o uso de sangue de sacrifícios animais realizados durante o interrogatório, pois está registrado nas críticas realizadas pelos *iatroi*. Estes médicos hipocráticos, em *Sobre a doença sagrada* (I. 40), mencionam que a purificação através do derramamento de sangue era uma das atividades que os *manteis* realizavam que transgrediam a ordem. Eidinow²⁶ acrescenta que o sangue era utilizado porque os *daimones* se alimentavam dele. Por

esse motivo, sempre que a necromancia era praticada, o sangue era misturado com água para chamar mais facilmente os *daimones*.

A ilegalidade de certas formas de magia, combinada com as respostas locais ao infortúnio, provavelmente desempenhou um papel na marginalização de determinados tipos de práticas rituais. No entanto, não é correto inferir que a ilegalidade resultou na redução da atividade mágica como um todo. Faraone²⁷ demonstrou que algumas práticas de necromancia no contexto romano, que datam do final do séc. IV a.C. e envolviam o uso de crânios humanos, podem representar uma transformação de rituais necromânticos. Ele analisou quatro receitas de necromancia, que reunidas formam a sequência (PGM IV. 1928-2144). Este conjunto é marcado por quatro rubricas distintas, sugerindo uma diversidade de quatro receitas de necromancia com diferenças em suas execuções. No entanto, Faraone argumenta que o que à primeira vista parecem ser quatro receitas distintas, na realidade, correspondem a duas receitas mais abrangentes, que englobam os segmentos de PGM IV. 1928-2005 e PGM IV. 2006-2144. Estas foram rotuladas por ele como “Feitiços nº 1 e nº 2”, ambas sob a rubrica comum de *Feitiço de atração de (Rei) Pitys*. Vejamos abaixo:

Feitiço n. 1

PGM IV. 1928-2005:

“Feitiço de atração (*agôgê*) do Rei Pitys sobre qualquer *skýphos*” (uma seção no final da receita o chama de “interrogatório”).

Feitiço nº 2 (inclui todas as três rubricas a seguir)

PGM IV. 2006-2125:

“Feitiço de atração de Pitys (*agôgê*)” (“[...] sobre o interrogatório de *skýphoi*”).

PGM IV. 2125-2139:

“Um selo restritivo para *skýphoi* que não são satisfatórios (ou seja, para adivinhação) e também para evitar (ou seja, que eles falem)”.

PGM IV. 2140-2144:

“Feitiço de Pitys, o tessaliano, para a interrogação de cadáveres (*skênnoi*)”.²⁸

Faraone destaca algumas características compartilhadas dessas rubricas, cada uma delas emprega termos raramente usados entre os gregos e codificados para descrever partes específicas do corpo de um cadáver: o termo *skýphos* (σκύφος) que significa taça, é usado para se referir a um crânio nas três primeiras receitas, e o termo *skênnoi* plural de *skínē* (σκηνή) que significa tenda ou tabernáculo foi usado para se referir a cadáveres na última rubrica. Todas estão centradas no interrogatório de um cadáver ou crânio, com exceção da rubrica IV. 2125-2139 que deseja o contrário, que o crânio não forneça informações. Além disso, as duas primeiras rubricas utilizam o termo geral *agôgê* para descrever o objetivo do feitiço. Essa palavra, derivada do verbo conduzir, geralmente se refere a feitiços eróticos destinados a forçar mulheres a se submeterem aos homens. Porém, nessas rubricas o termo *agôgê* parece se referir à condução de almas do submundo para diversos propósitos, equivalente ao termo psicagogoi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da necromancia revela sua forte associação com o domínio feminino, refletindo o papel central das mulheres na sociedade grega, particularmente nas práticas religiosas e sociais relacionadas ao ciclo da vida e da morte. As mulheres estavam envolvidas na manutenção da pólis e em cultos de fertilidade, cura e morte, sendo o único papel público acessível a elas o de sacerdotisa. Esse vínculo com o mundo dos mortos sugere que elas eram consideradas possuidoras de uma conexão mais íntima com o divino do que os homens, especialmente no contexto da prática religiosa, onde as fronteiras entre o público e o privado eram transgredidas.

Além disso, é importante destacar que as práticas de adivinhação na Antiguidade variavam consideravelmente entre as culturas e os métodos empregados. Antes do período clássico, o termo estava apenas começando a ser empregado na Grécia, sendo mais um conceito literário do que uma prática reconhecida. Na literatura grega, a necromancia era retratada como

algo interdito e marginal, associado a culturas distantes e praticado em locais afastados, onde o contato com o submundo era possível. Quando vivos e mortos se encontravam, os mortos assumiam o controle da situação, impondo exigências aos vivos ou ameaçando-os com consequências drásticas caso suas demandas não fossem atendidas. Esse comportamento refletia a função dos psicagogoi e necromantes, responsáveis por apaziguar as almas inquietas e garantir que seus pedidos fossem cumpridos. Assim, o contato com os mortos era visto pelos gregos com grande cautela e receio, sendo considerado perigoso, a menos que proporcionasse informações cruciais sobre como evitar a ira das potências sobrenaturais.

É importante destacar que as particularidades de um contexto cultural específico desempenham papel fundamental em qualquer interpretação da magia, sendo que as abordagens comparativas apontam os elementos-chave a serem considerados para subsidiar tal interpretação. Ao investigarmos os exemplos de magia grega, surgem diversas oportunidades para elaborar interpretações sobre como essas práticas eram entendidas por seus praticantes, especialmente nos casos em que os vestígios sobre a execução de um ato mágico são escassos. A interpretação da necromancia em textos antigos pode ser enviesada pela influência judaico-cristã, que moldou a compreensão desse fenômeno ao longo dos séculos. Muitas referências a práticas classificadas como necromancia dizem respeito mais ao apaziguamento dos mortos do que propriamente à adivinhação por meio deles. As associações modernas com a necromancia têm origem sobretudo em debates literários e os relatos antigos sobre ritos necromânticos são, em grande parte, fictícios.

A necromancia, portanto, é definida como uma técnica de adivinhação que exige a mediação da alma de uma vítima de suicídio, morte precoce ou violenta. Nos papiros mágicos, a manipulação da mão direita é associada às práticas necromânticas, o que reforça essa interpretação. No

entanto, a necromancia não se trata de reviver os mortos, Graf²⁹ ressalta que em determinadas práticas ritualísticas associadas à necromancia, a especialista realiza preces ao deus Hélios, solicitando o envio de um espírito, denominado *nekuodamôn*, cuja ligação com o crânio em posse da praticante é essencial. Após a invocação, não há interação direta e as informações são transmitidas por meio de sonhos, precedidos de um ritual no qual a *pharmakis* escreve as perguntas em folhas da erva Hera – simbolicamente ligada a Osíris e Dionísio – e as deposita no crânio.

Embora a manipulação de um crânio não seja, necessariamente, um ritual de necromancia, ele desempenha o papel de uma essência mágica nesse ritual, funcionando como um ponto de referência para que Hélios, o Sol, localize o dono do crânio. O ritual necromântico, contudo, é conduzido por uma profissional que preserva o cadáver em sua sepultura e utiliza apenas uma essência mágica, como o crânio ou a mão direita. Independentemente do método, quem realiza o ritual se baseia em processos simbólicos recorrentes. A prática de evocações por meio de sonhos era amplamente difundida na Grécia antiga, pois, no imaginário social, os deuses e os mortos se manifestavam em sonhos. Nos Papiros Mágicos Gregos-Egípcios (PGM), há feitiços que envolvem a evocação de mortos utilizando crânios. Contudo, não é possível afirmar se tais práticas eram efetivamente realizadas dessa forma na Grécia do período clássico.

ABSTRACT

In ancient Greece, divination played a crucial role in establishing a connection between the human world and transcendent spheres, which were often perceived as threatening. Rather than merely providing direct answers to specific problems, this practice allowed human concerns to be projected beyond the realm of reason, exploring traditionally inaccessible domains and expanding the horizons of thought and experience. During the Archaic period, the dead were not a central concern for the Greeks. However, over time, external influences and internal cultural shifts — partly driven by wars and epidemics — fueled fears of supernatural forces and heightened anxieties about individual fate after death. This growing apprehension regarding the potential interference of the dead in the world of the living led to the emergence of specialists capable of engaging with these entities and addressing related issues. These specialists, known as *goetes*, played a crucial role in mediating between the living and the dead. Through a range of rituals, including *katadesmoi*, psychagogy, and necromancy, they conducted ceremonies to summon, appease, or obtain knowledge from the deceased. Consequently, necromancy became a fundamental tool for managing Greek concerns about the afterlife and the potential influence of the dead on the living. Given this context, the present study aims to examine the development of necromancy in ancient Greece, analyze its manifestations, and explore the relationship between its practitioners and religious, social, and political norms.

KEYWORDS

Ancient Greece; Magic; Divination; Necromancy.

REFERÊNCIAS

FONTES ESCRITAS

AESCHYLUS. **Tragédies**: Les suppliants; Les perses; Les sept contre Thèbes; Prométhée enchaîné. Trad. Paul Mazon, 2. éd. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ANTIPHON. **Minor Attic Orators**. Trad. K.J. Maidment. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1960. (vol. I: Antiphon, Andocides).

ARISTÓFANES. **As rãs**. Tradução de Maria de Fatima Silva. São Paulo; Coimbra: Annablume, 2014.

BETZ, Hans Dieter. **The Greek Magical Papyri in Translation**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

CICERO. **De senectute; De amicitia; De divinatione**. Trad. William Armistead Falconer. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

EURÍPIDES. **Alceste**. Tradução de Jaa Torrano. **Codex**: Revista de Estudos Clássicos, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, p. 196-232, 2018.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2019.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Leis**: volume I. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

PLATÃO. **Leis**: volume III. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2019.

PLUTARCO. **Les vies des hommes illustres**. Démosthène. Traduction par E. Talbot. Quatrième édition. Paris: Librairie Hachette, 1905.

DICIONÁRIOS E GRAMÁTICAS

ALDRICH, Chris. **The Aldrich Dictionary of Phobias and Other Word Families**. Victoria, Canadá: Trafford Publishing, 2002.

BÖLTING, Rudolf. **Dicionário grego-português**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BIBLIOGRAFIA

AGER, Britta K. **Roman Agricultural Magic**. Dissertation, The University of Michigan, 2010.

ANTUNES, Carlos Leonardo B. **Métrica e rítmica nas odes píticas de Píndaro**. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **O ritual de psychagōgias (ψυχαγωγός) na Grécia Antiga**: exercício de experimentação comparada com documentações textuais e vasos cerâmicos entre os séc. VIII e IV a.C. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **Magia e gênero**: os rituais de necromancia e psicagogia em perspectiva comparada (séc. V e IV a.C.). Rio de Janeiro, 2024. Tese (Doutorado em História Comparada) - Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

CANDIDO, Maria Regina. Filtrokata-desmos: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico. **Romanitas**: Revista de Estudos Grecolatinos, n. 17, p. 107-123, 2021.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. As origens do direito ocidental na pólis grega. **Revista Justiça e História**, v. 2, n. 3, p. 1-8, 2009.

COLLINS, Derek. **Magia no mundo grego antigo**. Tradução de Lucia Sano. São Paulo: Madras, 2009.

EIDINOW, Esther. In Search of the 'Beggard-priest'. GORDON, Richard L.; PETRIDOU, Georgia; RÜPKE Jörg. **Beyond Priesthood**: Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire. Boston: De Gruyter, 2017.

FARAONE, Christopher. **Ancient Greek Love Magic**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

FARAONE, Christopher. Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144). In: JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. (orgs) **Mantikê**: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005.

FINKEL, Irving L. Necromancy in Ancient Mesopotamia. **Archiv Für Orientforschung**, n. 29/30, 1983, p. 1-17.

JOHNSTON, Sarah Iles; STRUCK, Peter T. **Mantikê**: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005.

PARKER, Robert. **Miasma**: Pollution and Purification in Early Greek Religion. New York: Clarendon Press, 1996.

SILVA, Semíramis Corsi. Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrâneas. In: CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa; MOTA, Arlete José. **TRIVIA**: Estudos Interdisciplinares sobre as Práticas da Magia na Antiguidade. Vassouras: Universidade de Vassouras, 2023.

TROPPER, Josef. **Nekromantie**: Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker, 1989.

WALLACE, Ella Faye. **The Sorcerer's Pharmacy**. New Brunswick, New Jersey: Rutgers (Doctoral Dissertation), 2018.

Notas

1 Bolting, 1941, p. 401; Liddell; Scott, 1996, p. 1165.

2 Analisamos diversas passagens que evidenciam a psicagogia no séc. v a.C., destacando, em particular, o fragmento intitulado *Purificações*, de Empédocles de Ácragas. Nesse texto, identificamos práticas que sugerem o domínio de um psicagogo, como os rituais de purificação e cura realizados por Empédocles, associados à sua habilidade de evocar os mortos (*Purificações*, fr. 112 Diels). No drama satírico *Alceste*, de Eurípides, que descreve o resgate de Alceste do mundo dos mortos por Hércules, exemplificado pela passagem “οὐ ψυχάγωγὸν τόνδ’ ἐποιήσω ξένον” / Venha, seu convidado não é um “*psychagogós*” (*Alceste*, v. 1125), ilustra uma interação com o mundo dos mortos, característica central da psicagogia. Além disso, na tragédia grega *Os persas*, de Ésquilo, se evidencia o domínio masculino na condução dos rituais de psicagogia. Na peça, o Coro, composto por nobres anciãos, desempenha um papel crucial ao evocar a alma do rei Dário junto ao seu túmulo, como demonstrado na passagem: “ὕμεις δὲ θοῖνέϊτ’ ἐγγὺς ἐστῶτες τάφου καὶ ψυχάγωγοις ὁρθιάζοντες γόοις οἰκτρῶς καλεῖσθ’ ἡμ’ / Vós carpis o pranto de pé junto ao sepulcro, e com altos gemidos condutores de alma em prantos me invocais” (*Os persas*, v. 681-693).

3 Ogden, 2001, p. 11.

4 Collins, 2009, p. 54-55.

5 Bourguignon, 1987, p. 6451.

6 Collins, 2009, p. 52.

7 Bandeira, 2020, p. 39.

8 Johnston, 2005, p. 21.

9 Finkel, 1983, p. 15.

10 Bourguignon, 1987, p. 6451.

11 Ogden, 2001, p. 25-28.

12 Tropper, 1989, p. 13-15.

13 A materialidade da prática da necromancia na Grécia Antiga revela-se nos discursos de oradores como Demóstenes e Hipérides, que narraram os julgamentos de mulheres estrangeiras condenadas por crimes de impiedade. Esses relatos suscitam reflexões sobre as atividades realizadas por mulheres que, embora não cidadãs, integravam a sociedade ateniense. Entre elas, destacam-se Níno, Frinéia de Téspias e Teóris de Lemnos, acusadas de transgredir as normas estabelecidas por meio de práticas com conotações mágicas que desafiavam o campo religioso institucionalizado. Essas mulheres constituíam um grupo detentor de amplo conhecimento sobre a necromancia, saber que era empregado de forma lucrativa em diversas finalidades. Entre as práticas realizadas, destaca-se o uso dos *katadesmoi* para magia amorosa, a neutralização de adversários e outros propósitos. Cabe ressaltar que a magia, em sua essência, era empregada tanto para fins benéficos quanto para ações de natureza maléfica.

14 Candido, 2021, p. 116

15 O feitiço em questão foi examinado por Semiramis Corsi Silva, em seu artigo intitulado “Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrânicas” (2023), e por Maria Regina Cândido, no trabalho “Filtrokatadesmos: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helênico”. A nossa análise se apoia nas valiosas contribuições

dessas autoras, cujas investigações foram fundamentais para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

16 Silva, 2023, p. 113.

17 A historiadora analisa a Boneca do Louvre em seu artigo *Como fazer uma boneca de amarração erótica: o uso dos kolossoi mágicos nas antigas sociedades mediterrânicas* (2023) e nos dá informações detalhadas sobre ela, a seguir: data do séc. III ou IV EC (200-399), é uma das bonecas de amarração mais conhecidas do antigo Egito e frequentemente destacada em publicações sobre o tema. Feita de terracota e com as medidas de 9,6 cm de altura, 4,2 cm de largura e 7,2 cm de espessura, essa boneca mágica (Número de inventário: e 27145 a) foi descoberta junto com um vaso de terracota (Número de inventário: e 27145 b) medindo 14,6 cm de altura e 11,9 cm de diâmetro, além de uma lâmina de chumbo contendo a imprecação mágica (Número de inventário: e27145c), com dimensões de 11,2 cm de altura e 11,1 cm de largura. Tanto a boneca quanto a lâmina estavam depositadas no vaso, indicando que que todo o conjunto fosse parte integrante do ritual mágico. *Link* para acesso: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010011467>.

18 Silva, 2023, p. 120.

19 Wilburn, 2012, p. 28-29.

20 Cerqueira, 2019, p. 81.

21 Candido, 2021, p. 119.

22 A tradução para o português é de nossa autoria, com base na tradução para a Língua Inglesa de E.N. O’Neil, edição de Hans Dieter Betz (1992).

23 Wallace, 2018, p. 18.

24 Ager, 2010, p. 255.

25 Eidinow, 2007, p. 14.

26 Idem, 2017, p. 265.

27 Faraone, 2005, p. 257-258.

28 A tradução para o português é de nossa autoria, com base na análise de Christopher Faraone (2005).

29 Graf, 2006, p. 459.

Agesilau II e o sagrado como mecanismo de poder político, na Esparta do séc. IV a.C.

Luis Filipe Bantim de Assumpção

RESUMO

A representação que Xenofonte teceu de Agesilau II, basileús Euripôntida da Lacedemônia, esteve diretamente associada ao contexto político-social em que esteve inserido. Dito isso, o discurso de Xenofonte evidenciou que Agesilau fora um exemplo de governante e líder militar, sobretudo, por nunca negligenciar o sagrado. Sendo assim, ao analisarmos alguns excertos da documentação literária de Xenofonte notamos que a conduta de Agesilau foi caracterizada como piedosa, estando atrelada à sua formação e estirpe, além de compromissada com o bem-estar de sua pólis, Esparta. Portanto, a nossa hipótese é que o discurso de Xenofonte na obra Agesilau, pretendia elogiar as ações do basileús homônimo como um sinal de gratidão e amizade, mas, também como denúncia as pólis que haviam se afastado da tradição ancestral e estavam promovendo guerras mutuamente, levando à instabilidade na Hélade.

PALAVRAS CHAVE

Xenofonte; Agesilau; Esparta; período Clássico.

SUBMISSÃO 15 jan. 2025 | APROVAÇÃO 17 mar. 2025 | PUBLICAÇÃO 16 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.68845

A maneira como os helenos do período Clássico interagiam com o sagrado demonstra a sua relevância em todas as instâncias da vida políade, diferentemente de modo como ocorre na atualidade brasileira, por exemplo. No que concerne a Esparta, o seu aparente tradicionalismo cultural fez com que Heródoto (5.63.2; Lactor 21, E11, p. 149),¹ em meados do séc. V a.C., denominasse os espartanos como “os mais preocupados em obedecer a vontade divina”.

A afirmação de Heródoto nos induz a uma perspectiva extremista de análise, a qual enfatiza a condição dos cidadãos de Esparta como os “helenos mais escrupulosos com o sagrado”, enquanto a tradição de Tucídides (2.37.1-2.39.4) e Plutarco (*Comp. Lyc. Num.* 2.2-2.3) lhes forneceu a alcunha de “os mais belicosos” entre os homens da Hélade. Desse modo, cientes das ênfases discursivas e intencionalidades de cada autor, problematizaremos as evidências histórico-literárias que abordam como o *basileús* Agesilau II empregou o sagrado como um mecanismo de poder político, de modo que pudesse interferir em ações e decisões militares de Esparta. Para tanto, selecionamos o discurso de Xenofonte com ênfase ao elogio² intitulado *Agesilau* e ao relato historiográfico da *Helênicas*.

Antes de nos debruçarmos nas ações de Agesilau, é necessário demarcar que Xenofonte se utilizou de suas obras para transmitir um discurso singular com o intuito de edificar uma representação relativamente elogiosa das práticas deste governante lacedemônio. No entanto, o que teria levado o autor ateniense a desenvolver esse tipo de elogio?

De antemão, contextualizaremos Xenofonte. Este pensador foi um possível membro dos *hippeis*³ atenienses, durante a Guerra do Peloponeso, que por ser um dos grupos censitários mais ricos de Atenas tinha gastos suntuosos com o conflito. Com base nos escritos de George Cawkwell,⁴ Xenofonte cresceu em uma pólis ateniense, na qual uma parcela dos aristocratas estava

insatisfeita com a democracia, com a manutenção da guerra contra a Confederação do Peloponeso e pelo fato de os mais abastados sofrerem prejuízos recorrentes com a invasão de suas terras pelos peloponésios. Portanto, sugerimos que Xenofonte se tornou hostil à democracia do final do séc. V, assim como grande parte dos *hippeis* atenienses. Nos cabe destacar que os “excessos” do regime democrático de Atenas levaram ao desastre na expedição da Sicília, contribuindo para o seu enfraquecimento político e ao golpe oligárquico de 411 a.C.⁵

Tal como alguns de seus contemporâneos – como Sócrates, Crítias e Platão – Xenofonte projetou em Esparta o modelo ideal de pólis em decorrência de seu tradicionalismo aristocrático, sendo este um mecanismo para se criticar a democracia ateniense. Efetivamente, essa insatisfação para com políticos envolvidos com o regime democrático de Atenas levou Xenofonte a criticar a sua pólis de origem, porém, foi a morte de Sócrates que o levou a tecer as maiores críticas ao governo da Ática. Segundo Luis Filipe de Assumpção,⁶ o *corpus* socrático de Xenofonte evidencia que os atenienses que conviveram com Sócrates se beneficiaram sobremaneira com os aprendizados do filósofo, porém, Atenas preferiu condenar a morte o homem capaz de tornar os seus cidadãos virtuosos.

Ainda com Assumpção,⁷ embora Xenofonte tenha tecido críticas à Atenas, a sua experiência de vida em diversas localidades da Hélade e em um período de instabilidade política, fez com que este autor considerasse que a degradação das *pólis* se deu quando estas se afastaram de suas leis tradicionais. Logo, mesmo que a democracia ateniense tenha figurado como um problema em uma parcela da documentação de Xenofonte, as vivências que teve permitiu que o autor modificasse a sua percepção da realidade helênica, na qual o distanciamento das leis – que eram sagradas – levou à debilidade dos governos e no embate desmedido entre os helenos – na maioria das vezes, motivados pelo acúmulo de riquezas oriundas da guerra (Xen. *Hel.* 3.5.1-2). Com isso, sugere-

rimos que o discurso de Xenofonte manifesta grande parte de seus anseios políticos, bem como nos fornece indícios de sua formação tradicional enquanto guerreiro, comandante e cidadão de recursos.

Fundamentados no arcabouço teórico de Dominique Maingueneau,⁸ percebemos que todo discurso pressupõe uma intenção, a qual se encontra vinculada às determinações institucionais e ao lugar no qual o seu enunciador se encontra. Nesse sentido, o discurso além de exprimir ideias, valores e um intento, também manifesta experiências pessoais de quem o profere. Imersos nessa via, verificamos que através de seu discurso, Xenofonte edificou uma representação⁹ das atitudes de Agesilau II que exprimisse os seus valores, crenças, apelos e denúncias à Hélade, da segunda metade do séc. IV. Com isso, Xenofonte representou Agesilau com o objetivo de consolidar de forma prática o seu modelo de líder político-militar piedoso.

Nesse contexto, a experiência de Xenofonte como mercenário junto aos persas e, posteriormente, a sua atuação como parte integrante do exército de Agesilau na Ásia Menor torna-o um ator social singular em nossa análise. Como via de exemplo, temos o momento em que o ateniense se aproximou do *basileús* espartano e juntos retornaram à Hélade em 394, tendo Xenofonte lutado ao lado de Agesilau contra a coalizão anti-espartana formada por Corinto, Argos, Atenas e Beócia. Essa situação foi identificada como um dos fatores que fez Xenofonte ser exilado do território Ático. A partir daí o ateniense teria vivido em Esparta durante um tempo, até ser assentado em Escilunte na região de Trifília, em Elis – nessa ocasião sob o domínio espartano.

A aproximação de Xenofonte e Esparta contribuiu para a percepção crítica que o autor desenvolveu sobre a Hélade, como um todo, mas, também com Atenas e a própria pólis espartana. Assim, em diversos escritos, Xenofonte manifesta como os excessos de um governo, ou mesmo de seus governantes, foram responsáveis por

arruinar toda uma cidade – cenário que fez com que Esparta e Atenas fossem criticadas pelo autor, em momentos distintos. Sendo assim, ao tomarmos o discurso como um mecanismo de poder, este teria o intuito de exprimir e difundir as vantagens de um regime político aristocrático que, em conformidade à tradição ancestral, seria capaz de manter a sua estabilidade – sendo exemplificado pela representação de Esparta, nos tempos de Licurgo.

No que concerne ao discurso de Xenofonte e a conduta de Agesilau diante do sagrado, corroboramos Hugh Bowden¹⁰ ao declarar que o *basileús* espartano seria uma representação da própria piedade¹¹ (*eusébeia*) e do compromisso que Xenofonte tinha com os deuses. Por meio de suas crenças e valores, Xenofonte estabeleceu um parâmetro de religiosidade com o qual “mediu” a conduta de seus heróis.

Dessa forma, defendemos que a postura de Agesilau diante do sagrado foi uma *construção discursiva* pautada no elogio de Xenofonte, o qual *representava* a maneira como um líder exemplar deveria agir em comunidade. Assim, o caráter virtuoso de Agesilau, somado à importância que atribuía ao sagrado, lhe permitia obter benefícios em qualquer circunstância. Por outro lado, como evidencia Louis-André Dorion,¹² a piedade inerente aos líderes de Xenofonte são traços oriundos do comportamento do próprio autor, cuja formação estaria alinhada aquilo que aprendeu com Sócrates. Mark McPherran¹³ endossa essa percepção, posto que a confiança nos deuses e no sagrado é uma marca dos líderes xenofonteanos, sendo um traço da formação aristocrática do autor somado aos ensinamentos socráticos.

De acordo com Pierre Pontier,¹⁴ a postura dos líderes exemplares de Xenofonte tende a se padronizar no discurso de suas obras. Entretanto, quando direcionamos a nossa análise à representação de Agesilau, o autor deu maior relevância à relação do *basileús* lacedemônio com o sagrado, na obra homônima *Agesilau*. Retomando Pontier, a postura de Xenofonte era imen-

samente plausível, uma vez que a obra *Agesilau* se enquadra no gênero literário do elogio, assim valorizando as ações do *basileús* após a sua morte, de modo que a sua principal lembrança fossem as ações gloriosas e piedosas que realizou em prol de Esparta.¹⁵

As palavras de Melina Tamiolaki¹⁶ nos auxiliam a complementar Pontier¹⁷ e Assumpção,¹⁸ afinal, os líderes ideais de Xenofonte mesclavam o conhecimento necessário para comandar e para ganhar a afeição dos seus subordinados. Nesse caso, afirmamos que a representação da postura de Agesilau pressupunha que o *basileús* conhecesse os meandros da relação com o sagrado, aspecto esse que o tornava um “artista dos assuntos de guerra”, das práticas religiosas e do comando de homens. Lembrando que guerra, sistema de crenças e poder eram esferas imbricadas na Antiguidade.

Este último trecho nos remete à *Constituição dos Lacedemônios* (13.5), na qual Xenofonte representou os espartanos cidadãos que conduziam as práticas militares com zelo, tornando-os especialistas da guerra, o que incluía os sacrifícios aos deuses. Mediante o exposto, Xenofonte teria motivos pessoais para enaltecer a conduta de Agesilau e Esparta, ainda que isso não tenha eximido o autor de apresentar críticas a ambos quando necessário.

Assim, temos como hipótese de que Xenofonte, enquanto um cavaleiro em uma Atenas democrática, durante a Guerra do Peloponeso, elogiou a conduta aristocrática dos esparciatas para asseverar os equívocos de sua pólis ao confiar a condução dos assuntos políticos ao *demos*. Aqui, a insatisfação de Xenofonte se alinha ao distanciamento que os atenienses tiveram da tradição ancestral, visto que a própria ideia de democracia se constituía em uma inovação. No que concerne a Agesilau, pontuamos que este foi um benfeitor de Xenofonte, a partir do momento em que se conheceram na Ásia Menor e quando o ateniense foi exilado. Todavia, nas *Helênicas* (3.4.5) Xenofonte expôs que o intuito de Agesilau na Jônia era libertar as *pólis* do

jugo Aquemênida, algo que não aconteceu em sua essência e os jônios ainda se viram entregues aos persas com a Paz de Antáclidas (387 a.C.). Portanto, a tentativa de enaltecer os feitos e os gestos de Agesilau minimizava as críticas advindas da Hélade diante das suas medidas e investidas político-militares.¹⁹ Logo, o elogio de Xenofonte teria o objetivo de defender o seu benfeitor e amigo após a sua morte, quando grande parte de uma audiência crítica se manifestou contra Esparta e Agesilau, pela imoderação que estes tiveram com a Hélade e os helenos.²⁰

No que tange a relação de Agesilau e o sagrado, Melina Tamiolaki pontuou que esta seria um indício de sua virtude (*areté*) como comandante, a qual manifesta inúmeras outras potencialidades particulares – como a virilidade, a justiça, a moderação/temperança, a honestidade, a nobreza de ações, a prudência e a cordialidade.²¹ Embora não tenhamos espaço para lidar com todas as características atreladas à figura de Agesilau, iniciamos a nossa análise com o seu uso/manipulação da justiça, aspecto fundamental de sua *areté* como líder.

A primeira aparição de Agesilau nas *Helênicas* narra a sua disputa pelo trono da dinastia Euripôntida com Leotíquidas, seu sobrinho e herdeiro de Ágis II. Em meio a este processo, Agesilau argumentou que o título de *basileús* lacedemônio lhe cabia, visto que o sobrinho era um filho bastardo de Ágis. O argumento que Agesilau se utilizou do sagrado para endossar a sua premissa foi de um presságio de Poseidon, o qual se deu por meio de um terremoto que separou os pais do jovem em seu leito conjugal (Xen., *Hell.* 3.3.1-2; Lactor 21, E 45, p. 168-169). Embora a o navarco Lisandro tenha se manifestado a favor de Agesilau – sendo ele o esparciata mais influente do final do séc. V a.C.²² – consideramos a relevância que Xenofonte deu ao sagrado como um elemento que justificasse/endossasse as disputas e questões de ordem política, haja vista que a escolha de um *basileús* poderia, em certa medida, influenciar a trajetória da pólis espartana.

Por sua vez, no *Agésilau*, Xenofonte não recupera os presságios divinos para enfatizar a preponderância do *basileús* lacedemônio, ao contrário, o ateniense preferiu afirmar que a pólis de Esparta escolheu Agésilau em virtude de sua estirpe superior e a sua virtude. Isso ocorreu por ele ser considerado como “digno do maior dos benefícios pelos melhores homens da pólis mais poderosa [sendo esta uma] prova suficiente de suas virtudes, antes mesmo de obter a realeza” (Xen. *Ages.* 1.5). Neste caso em particular, Xenofonte enfatizou as qualidades morais de Agésilau ao invés de trazer à tona a contenda associada ao seu processo de sucessão, o que levaria a citar Lisandro e a ofuscar a virtude do Euripôntida diante dos membros de sua pólis.

Ao ser “aclamado” *basileús*, Agésilau realizou uma expedição contra o império Aquemênida, tomando Éfeso como a sua base de operações. Nessa ocasião, após organizar uma cavalaria, Agésilau decidiu exercitar os seus homens. Com isso, o *basileús* organizou competições para todas as classes de guerreiros, na qual os melhores seriam premiados. Concomitantemente, promoveu a atividade econômica na região de Éfeso, fazendo com que todos se empenhassem por suprir as necessidades dos guerreiros envolvidos nos concursos. Em meio às competições, Agésilau e os competidores dedicaram as suas guirlandas à deusa Ártemis, uma vez que era a divindade tutelar dos efésios. Por fim, Xenofonte comentou que “onde os homens reverenciam os deuses, treinam a si mesmos para a guerra e praticam a obediência, certamente se encontrará um lugar cheio de esperanças” (Xen. *Ages.* 1.25-27).

Nas *Helênicas* (3.4.18), Xenofonte repetiu o descrito no *Agésilau*, porém, reforçou que Agésilau, ao retornar do ginásio, vinha na vanguarda seguido por todos os guerreiros, para em seguida depositarem as suas guirlandas [no templo] a Ártemis. Segundo o ateniense, esse tipo de postura daria segurança e esperança aos helenos, diante dos persas, pois, reverenciar os deuses e

treinar para a guerra era essencial para se obter vitórias.

O discurso de Xenofonte representou a preocupação com que Agésilau tomava conhecimento dos desígnios sagrados com o intuito de obter a vitória em suas batalhas. Se nos guiarmos pelos apontamentos de Tamiolaki, esta atitude estaria imersa na prudência (*sophrosýne*) de Agésilau em se preparar para qualquer tipo de empreendimento honrando os deuses e dispondo os seus homens da melhor maneira possível. A prática de Agésilau demonstra o seu conhecimento acerca das ações necessárias quando o objetivo seria vencer, porém, nessa esfera, os deuses deveriam ser os primeiros a serem honrados.

Ao comentar sobre a moderação de Agésilau, Xenofonte afirmou que este não se hospedava na residência de ninguém quando partia em atividades no exterior. Nessas ocasiões, Agésilau preferia dormir nos templos, visível a todos que ali se fizessem presentes (Xen. *Ages.* 5.6-7). O discurso de Xenofonte defende que o *basileús* agia desta forma para que as suas ações estivessem sempre em evidência e nunca fossem o alvo de escândalos. Contudo, ao considerarmos que o assassinato de qualquer pessoa nas propriedades sagradas de um templo seria um ato de impiedade e conspurcação, Agésilau estaria evitando que qualquer opositor o atacasse enquanto dormia, seja este um inimigo de outra pólis ou um traidor entre os esparciatas.

Por fim, citamos o seu retorno da Ásia Menor com o intuito de auxiliar Esparta na Guerra de Corinto. Ao partir da Jônia, Agésilau deixou a frota da Confederação do Peloponeso sob o comando de seu cunhado Pisandro, o qual era inexperiente nesta atividade.²³ Em decorrência de sua escolha, Agésilau foi considerado um dos responsáveis pela maior derrota militar helênica, após a batalha de Egospótamo.²⁴ Xenofonte narrou que Agésilau já estava chegando à fronteira da Beócia quando viu um eclipse solar e recebeu a notícia de que os lacedemônios foram derrotados na batalha naval de Cnido (Xen. *Hell.* 4. 3.10).

Em seguida, o autor ateniense destacou que Agesilau foi acometido pela tristeza, mas, não tardou em alterar as notícias sobre a batalha e sacrificou como se os peloponésios tivessem vencido. A atitude de Agesilau pretendia demonstrar a crença e o valor do sagrado para os espartanos na literatura. Em nossa perspectiva, esta ação visava infundir ânimo e coragem em seus homens, os quais combateriam com maior disposição na Beócia ao saberem que os seus companheiros venceram no mar (Xen. *Hell.* 4.3.13-14).

Ao comentar esse gesto, Anton Powell²⁵ adotou uma perspectiva secularizada pela qual considerou que a crença de Agesilau no sagrado era limitada e meramente simbólica, afinal, a manipulação que realizara expunha o conhecimento de que nenhuma punição divina viria com essa prática. Não corroboramos com Powell, pois, o discurso de Xenofonte não criticou o procedimento adotado por Agesilau. Na verdade, verificamos que a preocupação do *basileús* em assegurar o zelo com os deuses era de levantar o ânimo e a vitória de seu contingente na Beócia, durante a batalha de Coroneia. Nesse caso em particular, interpretamos a ação de Agesilau como uma tentativa de minimizar o ocorrido em Cnido, para obter os melhores resultados neste conflito na Beócia. Isso levou Xenofonte a considerar o ato de Agesilau como nobre, posto que foi visando o benefício de sua pólis e de seus homens que omitiu informações; contudo, essa mentira e omissão permitiu que os seus guerreiros não faltassem com o seu compromisso aos deuses.

Sendo assim, concluímos que o uso do sagrado por Agesilau apresenta uma parcela da crença de Xenofonte acerca do compromisso com os deuses, sendo este o resultado de sua formação aristocrática e dos ensinamentos de Sócrates. Dessa maneira, o elogio que o autor teceu às práticas de Agesilau também ressaltam os privilégios advindos de tais ações, as quais acabavam levando às vitórias nas batalhas ou na boa relação do comandante com os seus homens. Nesse sentido, Xenofonte estaria advertindo a sua audiência de que a

negligência dos homens levaria as póleis à ruína, tal como vinha acontecendo na passagem da primeira para a segunda metade do séc. IV. Imersos nessa lógica, defendemos que o elogio às qualidades morais de Agesilau, manifestadas pelo seu respeito aos deuses, tenha sido um mecanismo adotado pelo autor para exprimir os benefícios de uma vida virtuosa e piedosa. De fato, a postura de Xenofonte também foi uma tentativa de minimizar a imagem negativa que Agesilau edificou junto a uma parcela dos helenos, ao longo do seu reinado. Com isso, o elogio a Agesilau celebrava os feitos deste *basileús* e o seu exemplo como homem e comandante para todos aqueles que integravam a audiência dos textos de Xenofonte.

ABSTRACT

Xenophon's representation of Agesilaus II, the Eurypontid *basileús* of Lacedaemon, was directly associated with the political and social context in which this author was inserted. In this case, Xenophon's speech showed that Agesilaus was an exemplary ruler and military leader; above all, for never neglecting the sacred. Thus, when analyzing some excerpts from Xenophon's literary documentation, we notice that Agesilaus' conduct was characterized as pious, being linked to his education and lineage, in addition to being committed to the well-being of his polis, Sparta. Therefore, our hypothesis is that Xenophon's speech in the work *Agesilaus* intended to praise the actions of the homonymous *basileús* as a sign of gratitude and friendship, but also as a denunciation of the *poleis* that had strayed from the ancestral tradition and were promoting mutual wars, leading to instability in Hellas.

KEYWORDS

Xenophon; Agesilaus; Sparta; Classical period.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO LITERÁRIA

COOLEY, M. (Ed.). **Lactor 21: Sparta**. London: The London Association of Classical Teachers, 2017.

HERODOTUS. **Histories**. Translated by A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. (vol. III).

PLUTARCH. **Lives**. Translated by B. Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1967. (vol. I: Theseus and Romulus; Lysurgus and Numa; Solon and Publicola).

THUCYDIDES. **History of the Peloponnesian War**. Translated by C.F. Smith. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956. 4 Vols.

XENOPHON. **Hellenica**. Translated by C. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1918. vol. I.

XENOPHON. **Scripta Minora**. Translated by E.C. Marchant. Cambridge; London: Harvard University Press, 1968.

BIBLIOGRAFIA

ASSUMPÇÃO, L.F.B. de. A representação da métiς do esparciata Lisandro na Batalha de Egospótamo (405 a.C.). **Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 13, p. 127-142, 2019. DOI: [10.17648/rom.v0i13.28067](https://doi.org/10.17648/rom.v0i13.28067). Acesso em: 6 jan. 2025.

ASSUMPÇÃO, L.F.B. de. Os elementos socráticos da Constituição dos Lacedemônios de Xenofonte. **Calíope: Presença Clássica**, ano 38, n. 41, v. 1, p. 46-85, 2021. DOI: [10.17074/cpc.v1i41.37190](https://doi.org/10.17074/cpc.v1i41.37190). Acesso em: 6 jan. 2025.

ASSUMPÇÃO, L.F.B. de. O passado prático e a utilidade da historiografia em Xenofonte. **Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 21, p. 68-85, 2023. DOI: [10.29327/2345891.21.21-4](https://doi.org/10.29327/2345891.21.21-4). Acesso em: 6 jan. 2025.

ASSUMPÇÃO, L.F.B. de. **Esparta e suas redes políticas, no reinado de Agésilau II**. Vassouras: Editora Universidade de Vassouras, 2024a.

ASSUMPÇÃO, L.F.B. de. Um ensaio sobre o Agésilau de Xenofonte: discurso de informação, representações e possibilidades interpretativas. **Araucárias: Revista Iberoamericana de Filosofia, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales**, a. 26, n. 57, p. 141-163, 2024b. DOI: [10.12795/araucaria.2024.i57.07](https://doi.org/10.12795/araucaria.2024.i57.07). Acesso em: 6 jan. 2025.

BOWDEN, H. Xenophon and the Scientific Study of Religion. In: TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon and his World**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. p. 229-246.

CAWKWELL, G. Introduction. In: XENOPHON. **A History of My Times (Hellenica)**. Translated by R. Warner. London: Penguin Books, 1979.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. 3. ed. Coordenação da tradução: F. Komesu. São Paulo: Contexto, 2014.

DORION, L.-A. Xenophon and Greek Philosophy. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 37-56.

LEE, J.W.I. Xenophon and his Times. In: FLOWER, M. (Ed.). **The Cambridge Companion to Xenophon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 15-36.

LEITE, P.G. **Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes**. Coimbra; São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2014.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. 3. ed. Tradução de S.M.L. Gallo; M. da G. de D.V. de Moraes. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MCPHERRAN, M.L. **The Religion of Socrates**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

PONTIER, P. L'Agésilas de Xénophon: comment on réécrit l'histoire. **Cahiers des Études Anciennes (CEA)**, 47, p. 359-383, 2010.

POWELL, A. Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta. In: POWELL, A.; HODKINSON, S. (Ed.). **Sparta: The Body Politic**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2010. p. 85-136.

TAMIOLOAKI, M. Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers? In: HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (Ed.). **Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry**. Leiden; Boston: Brill, 2012. p. 563-589.

NOTAS

1 Embora tenhamos utilizado o texto estabelecido pela Loeb, contamos com todo o aporte metodológico da Lactor 21, organizada por Melvin Cooley. As traduções do inglês para o português são de minha autoria.

2 Para uma discussão sobre a escolha de classificarmos o *Agésilau* como um elogio (*épainos*), vide Assumpção (2024b).

3 Os *hippeis* receberam essa designação em virtude da relação que mantinham com a criação de cavalos, atividade custosa, mesmo nos dias de hoje, para qualquer cidadão comum. Considerando que este grupo censitário era o segundo mais rico em Atenas, lhes cabia contribuir com grandes somas de recursos para arcar com os gastos oriundos do enfrentamento junto aos peloponésios. Considerando que o espaço político-urbano (*ásty*) ateniense era de uma proporção modesta e pedregosa em demasia, os *hippeis* detinham propriedades nas áreas rurais (*khóra*) e ali criavam os seus cavalos. Nesse caso, não somente deveriam financiar uma parcela da Guerra do Peloponeso, como também eram alvos recorrentes das investidas espartanas a *khóra* de Atenas, com as quais se destruía plantações e invadiam propriedades.

4 Cawkwell, 1979, p. 09.

5 Nas palavras de John Lee (2017, p. 22), em 411, Xenofonte já teria idade suficiente para apoiar plenamente o golpe oligárquico e se opor diretamente aos valores da democracia, embora os indícios documentais não afirmem que o ateniense tenha atuado junto aos oligarcas nesta ocasião.

6 Assumpção, 2021, p. 55; 2023, p. 70-71.

7 Assumpção, 2024b, p. 152-154.

8 Maingueneau, 1997, p. 29-30, 34.

9 Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 431-433.

10 Bowden, 2004, p. 229.

11 Embora o sentido mais comum de *eusébeia* esteja atrelado ao compromisso e ao respeito ao sagrado, ela também pressupõe o respeito filial por alguém (Malhadas; Dezotti; Neves, 2007, p. 171). Para tanto, Priscilla Leite (2014, p. 16) destaca que a *eusébeia* consistia em respeitar a tradição da pólis, conservando aquilo que fora deixado pelos antepassados, cultuando os deuses ligados à cidade e à família. Como a análise da autora converge com o período de Xenofonte, isto é, o séc. IV a.C., seguiremos a sua definição de piedade aplicada a Xenofonte e a sua representação de Agésilau.

12 Dorion, 2017, p. 40-41.

13 McPherran, 1999, p. 199-200.

14 Pontier, 2010, p. 359-360.

15 Assumpção, 2024b, p. 159-160.

16 Tamiolaki, 2012, p. 567.

17 Pontier, 2010.

18 Assumpção, 2024b.

19 Assumpção, 2024a.

20 Assumpção, 2024b.

21 Tamiolaki, 2012, p. 566.

22 Assumpção, 2019.

23 Assumpção, 2024a, p. 228.

24 Para maiores informações sobre esta batalha, vide Assumpção, 2019.

25 Powell, 2010, p. 121.

O uso das fontes: a estatuária romana e a construção visual do poder

Milena Rosa de Araújo Ogawa

RESUMO

Este artigo tem como propósito explorar a importância dos documentos visuais, em especial a estatuária, na cultura romana, analisando seu papel central até o séc. IV d.C. Inicialmente, o foco recai sobre a articulação desses artefatos ao longo do tempo. Em seguida, são discutidos aspectos técnicos relacionados à produção das estátuas, incluindo matérias-primas e métodos de fabricação. Por fim, o estudo se volta para um exemplo específico: a estatuária de Domícia Longina, imperatriz romana, a fim de exemplificar as questões abordadas anteriormente.

PALAVRAS-CHAVE

Estatuária; Domícia Longina; cultura romana.

SUBMISSÃO 12 mar. 2025 | APROVAÇÃO 15 abr. 2025 | 20 set. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.67533

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente artigo visa, em um primeiro momento, analisar o papel central desempenhado pelos objetos visuais na cultura romana, examinando sua artijulação e desdobramentos até o séc. IV d.C. Após essa discussão introdutória, volta-remos nossa atenção para aspectos fundamentais da estatúaria, como a matéria-prima, os processos de fabricação e as técnicas envolvidas, a fim de, por fim, discutir tais conceitos por meio do estudo de um exemplo específico: a estatúaria da imperatriz Domícia Longina.

Claudia Beltrão aponta que “as estátuas são objetos e destinam-se à visão, existindo no âmbito da percepção visual, e a diversidade das respostas a elas é um tema relevante da pesquisa histórica”. Enquanto retrato verbal, as estátuas são imbuídas de uma essência de *monumentum*, isto é, fazem parte do repertório da memória coletiva e cultural das sociedades que as produziram.¹ Também podem ser compreendidas em um universo da arquitetura decorativa, com influências grega e etrusca na época da Roma republicana,² assim como forma de imitação que possui determinadas intencionalidades:

Embora as artes tratem de uma ação em ambas as formas de imitação, existem diferenças vitais no que diz respeito às suas construções. Quanto mais próximas à sua realidade, mais efetivo torna-se o reconhecimento. A imitação fundamenta-se nas ações, que podem ser boas ou más. Todavia, cada representação artística estará baseada em características e conhecimentos específicos. Esses critérios deverão envolver não apenas os próprios recursos utilizados na construção, como também, o caráter cultural, social, religioso, regional, entre outros; e principalmente, os padrões concernentes a cada gênero (histórico, biográfico, épico, poético, lírico, e etc.). Com efeito, e com base nas asserções anteriores, nota-se claramente que o poema, assim como sua representação imagética, certamente atinge seu principal objetivo de maravilhar o público [...] E que, embora façam uso de técnicas discursivas diferentes, ambos

procuram o mesmo resultado, que é comover os ânimos a favor de seu intento.³

A partir desse amplo repertório, é possível compreender as estátuas como produtos de pensamentos e práticas sociais, como relação de poder que contém mensagens implícitas da aristocracia na busca por legitimação. Também é possível entendê-las como forma de redes de solidariedade política, um presente que se deve retribuir moralmente em ações ligadas a Roma.⁴ Essas fontes compõem uma quantidade de material expressiva, segundo Molly Lindner,⁵ na casa de milhares, da época augustana à Antiguidade Tardia; e, diferentemente das fontes literária e epigráfica, a assinatura não está inclusa, pelo menos não no escopo documental deste artigo.

As esculturas analisadas neste recorte configuram-se como representações imagéticas tridimensionais de formas antropomórficas femininas que, em determinados momentos, procuram estabelecer uma correspondência iconográfica com figuras divinas através de linguagem visual própria, e permitem um profícuo estudo dos contextos de fabricação e circulação dessa documentação. Para compreender e classificar o que seriam estátuas de deusas, heroínas, personagens mitológicos e imagens imperiais, existem cânones, porém, a depender dos contextos histórico-temporais e geográficos, os critérios podem ser diversos.⁶

Jörg Rüpke⁷ acredita que a área das humanidades descobriu a capacidade científica dessa documentação, sendo que a presença das estátuas em ambientes públicos de Roma é comprovada desde o séc. V a.C., com aumento significativo nos séculos seguintes:

Inúmeras estátuas foram erigidas exclusivamente visando a propaganda pessoal do indivíduo representado. Isto foi possível também, graças a uma tradição votiva de doação de monumentos a templos; aqui utilizadas de maneira não apenas a servir como fonte de orgulho, assegurando ainda a imortalidade do doador na memória comunitária. Desta forma, era possível entre as incontáveis estátuas que povoavam locais públicos de Roma até meados do séc. II a.C. a

convivência de estátuas mais antigas erigidas no final do séc. IV a.C., representando e homenageando ilustres e heróis que morreram lutando por Roma, ao lado de estátuas mais recentes, principalmente de aspirantes à carreira pública, erigidas estritamente em proveito pessoal.⁸

As estátuas possuíam espaços que lhes eram próprios. No período republicano, por exemplo, eram *imagines maiorum*, isto é, eram privadas e reforçavam os laços de patronato, podendo ser honoríficas, sacro-laudatórias ou para conferir prestígio. Além disso, elas se assemelhavam às pessoas que pretendiam representar, devendo demonstrar relações proporcionais e traços de seriedade e austeridade.⁹ Simone Tonidandel¹⁰ menciona outros critérios importantes da fabricação de estátuas dessa época, como o de conter as mensagens de pureza (*puritas*) e clareza (*perspicuitas*), sem detalhes excessivos e que permitiam compreender seu significado (*uirtutes elocutionis*), além de um ornamento (*ornatus*), como o penteado, em destaque. Todas deveriam demonstrar a nobreza aristocrática. Tais elementos também são retóricos e aparecem como ideais nos textos literários.

As estátuas funerárias voltavam-se a um público restrito, pois geralmente permaneciam dentro dos mausoléus das famílias. Já as honoríficas eram construídas a partir de retratos de pessoas vivas ou falecidas e estavam voltadas aos espaços públicos, com considerável circulação de pessoas. O seu local de exposição e seu tamanho se baseavam no grau de honra e prestígio.¹¹

No governo de Júlio César, a propagação de sua imagem carrega conotação política¹² e, no principado de Augusto, com a instauração do culto imperial, as *effigies* locomovem-se tanto para o ambiente privado como para o público, sendo que elas “não necessariamente representa[m] um modelo existente”.¹³ Portanto, essas estátuas podem ser analisadas a partir do âmbito privado e do público; no segundo caso, quem decide intervir nesses espaços são os responsáveis por gerenciar as questões públicas ou aqueles que detêm o poder

econômico e/ou político, o que permite que mais pessoas tenham acesso às mensagens visuais das estátuas.

No período augustano, as estátuas denominadas *simulacra*, seriam imagens que congregariam o ideal de perfeição e imortalidade, atributos divinos e de perenização das dinastias.¹⁴ Ao serem construídas, as estátuas carregam intencionalidades e provocam sentimentos diversos, que por vezes ligam-se à memória coletiva e à identidade cultural. Ao tratarmos dos locais públicos e da estrutura imperial, elas estariam em uma categoria retórica, conferindo, como no caso do imperador Augusto, sua elevação de mortal para imortal, como também criando a mensagem de um restaurador sólido e duradouro da República.¹⁵ Durante o séc. I de nossa era, existiram mais de “sessenta associações de divindades ao culto de Augusto”.¹⁶ De igual modo, os povos das províncias também construíram estátuas da sua aristocracia local, de poetas e divindades em seus ambientes públicos, inclusive erigiam estátuas aos imperadores como “demonstração de lealdade política”.¹⁷

“Antes da hegemonia cristã, havia uma profusão de textos e imagens irrestritas de todos os tipos (bi e tridimensionais) nas culturas religiosas e vívidas do Mediterrâneo e do Oriente Médio”.¹⁸ Essa nova religião acreditava que as imagens seriam um “risco de animação e idolatria”¹⁹ e, por isso, o decrescimento da sua produção. No entanto, essa afirmação é ponderada em comparação ao contexto anterior, o principado, e deve-se lembrar que os significados das estátuas permaneceram.

Ao mesmo tempo, estátuas de imperadores e altos funcionários (estas, porém, em número menor) passaram a dominar a paisagem urbana de modo ainda mais enfático do que no alto Império. O hábito estatuário ficou, de modo mais evidente do que nunca, associado ao poder imperial e a seus oficiais, em detrimento das antigas magistraturas e lideranças cidadinas. As únicas exceções a este padrão imperial são encontradas no sul da Itália e em Roma, onde se percebe uma forte predominância de estátuas de governadores de províncias, normalmente

senadores romanos que possuíam terras e vínculos de patronagem com as comunidades locais. Não é coincidência que estas sejam as regiões mais ricas em termos de material disponível, o que sugere que, apesar de a prática ter continuado, havia um grau de coerção muito maior sobre as comunidades por parte de seus patronos poderosos. O número de estátuas dedicadas declinou em todo o Império, tendo desaparecido em quase todas as províncias após a metade do séc. iv, no sul da Itália por volta de 400, e em Roma, continuando muito pequeno até o final do séc. v.²⁰

O projeto *The Last Statues of Antiquity* confirma que “a prática de dedicar estátuas continuou importante no séc. iv, especialmente em Grécia, Ásia Menor, Itália e África”²¹ e o declínio pode ser pensado por três processos:

1) maior presença da autoridade imperial e do aparato governamental [...] 2) consolidação de um abismo socioeconômico [...] 3) a incapacidade do aparato estatal de se financiar e garantir a defesa das áreas sob seu domínio, o que levou, em termos mais gerais, à perda de territórios, mas, em termos locais, ao desaparecimento de estruturas políticas e de governo imperiais. Como resultado, as autoridades eclesiásticas vieram a ocupar um papel de liderança cada vez mais marcado, desempenhando funções anteriormente associadas aos conselhos municipais e ao governo central.²²

Ainda sobre os espaços públicos e privados, Peter Stewart,²³ na introdução de seu livro *Statues in Roman Society: Representation and Response*, descreve como possivelmente os ambientes estavam rodeados por essa categoria da cultura material. Ao contrário do que o senso comum pode induzir, a Antiguidade produziu mais estátuas do que o Ocidente moderno:²⁴ existiam estátuas nos fóruns, templos, arcos, mausoléus, mercados, edifícios de culto imperial, nos teatros. Elas representavam deuses, imperadores, retratos particulares e artes decorativas com diferentes formas e funções.²⁵ O autor ainda adverte sobre como nós, pesquisadores/as, olhamos e atribuímos a essas estátuas categorias e suposições: é necessário ter em mente que nossas percepções do passado

advêm do presente, tomando os devidos cuidados metodológicos com as suposições que elaboramos a respeito de como os romanos se relacionavam com essas formas escultóricas.²⁶

Desse modo, parto das considerações de Cláudia Beltrão e Frederico Santangelo²⁷ para analisar as estátuas como fontes multifacetadas de interpretações, que permitem “permanente processo de constantes rearranjos de seus significados”²⁸ e que são “produtos históricos caracterizados pela plasticidade e pelo dinamismo de suas formas e significados: linguagens visuais, elementos iconográficos, concepções espaciais, modos de comportamento, ações e desempenho”.²⁹

Durante os séc. xix e xx, os estudos sobre a estatuária voltaram-se às mudanças estéticas: atribuíram a elas características e funções cívicas ou de semelhança com o modelo; enquadraram-nas como complementar à arquitetura ou até mesmo como sendo um objeto trivial e isolado, não as utilizando como evidência própria do passado.³⁰

Com efeito, o artefato neutro, asséptico, é ilusão, pelas múltiplas malhas de mediações internas e externas que o envolvem, no museu, desde os processos, sistemas e motivos de seleção (na coleta, nas diversificadas utilizações), passando pelas classificações, arranjos, combinações e disposições que tecem a exposição até o caldo de Cultura, as expectativas e valores dos visitantes e os referenciais dos meios de comunicação de massa a doxa e os critérios epistemológicos na moda sem esquecer aqueles das instituições que atuam na área.³¹

Neste artigo, utilizo essa categoria de fonte material a partir de suas funções primárias, como testemunhos de poder, reconhecimento e *status*,³² tendo conhecimento de que essas fontes são representações de um passado que não é mais acessível e que, assim como os documentos escritos, sofreram um processo de transmissão; elas, após escavadas, registradas em catálogos e

relatórios, hoje estão em um contexto museológico que as requalifica e enquadra em outro universo de linguagem própria.³³

MATÉRIA-PRIMA E FABRICAÇÃO

As estátuas foram construídas por artistas que, através do seu trabalho, buscavam alcançar a persuasão de um discurso. Eles interagiam e reagiam em seu tempo; sendo assim, esses trabalhadores eram

tanto fator causal quanto resultado da evolução artística, social e religiosa de sua época e se cada contexto propicia e resulta da interação desses diferentes fatores, eles não podem ser desconsiderados numa análise efetiva.³⁴

Nas fontes literárias,³⁵ existem registros nominais de alguns escultores gregos e seus locais de origem, como Míron (Eleutreria), Fídias (Atenas), Policeto (Argos) e Lísipo (Sicião). São mencionadas também as matérias-primas para edificação dessas estátuas, a saber: mármore e outros tipos de pedra, madeira, bronze, ouro, prata e marfim.³⁶ A seguir é possível ler um tratado de Educação retórica abordando as estátuas:

7. *Similis in statu differentia. Nam duriora et tuscanicis proxima Callon atque Hegesias, iam minus rigida Calamis, molliora adhuc supra dictis Myron fecit. Diligentia ac decor in Polyclito supra ceteros, cui quamquam a plerisque tribuitur palma, tamen, ne nihil detrahatur, deesse pondus putant.*

8. *Nam ut humanae formae decorem addiderit supra verum, ita non explevisse deorum auctoritatem videtur. Quin aetatem quoque graviolem dicitur refugisse, nihil ausus ultra levis genas. At quae Polyclito defuerunt, Phidiae atque Alcameni dantur.*

9. *Phidias tamen dis quam hominibus efficiendis melior artifex creditur, in ebore vero longe citra aemulum vel si nihil nisi Minervam Athenis aut Olympium in Elide Iovem fecisset, cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur, adeo maiestas operis deum aequavit. Ad veritatem Lysippum ac Praxitelem accessisse optime adfirmant: nam Demetrius tamquam nimius in ea reprehenditur, et fuit similitudinis quam pulchritudinis amantior.³⁷*

7. Há uma diferença semelhante na estátua, pois, o estilo rústico de Calão e Hegésias se aproxima do toscano, já o de Calão é menos rígido, Míron esculpiu e fez mais suave

ainda do que os demais. A diligência e, ainda, a ornamentação vista em Policeto estão acima de todos os outros, a quem o primeiro lugar é atribuído pela maioria, porém, ainda assim, não há de ser-lhe tirado, ao julgarem que ele carece de peso (autoridade).

8. A autoridade divina não foi satisfeita, e portanto acrescentou a beleza e a verdade na forma humana. Mas, também recusou a idade mais madura, e não tinha feito nada mais do que faces lisas. Contudo, as coisas que estavam faltando em Policeto, foram dadas por Fídias e Alcmeno.

9. Acredita-se, no entanto, que Fídias é melhor escultor de deuses do que quando esculpe os homens, no marfim é de longe sem rival, se em nada tivesse feito a não ser Minerva em Atenas, ou o templo de Júpiter Olimpo em Élis, cuja beleza recupera algo próximo até da religião, ou mesmo um vínculo para com a divindade da obra. Declaram que Lisipo e Praxíteles possuem a melhor abordagem da verdade, pois nisso Demétrio excedeu e foi rejeitado, e foi amante tanto da semelhança quanto na beleza.³⁸

Antes dos séc. v-iv a.C. já existia a confecção de estátuas feitas em diversos materiais, como madeira, bronze, terracota, mármore e outras pedras, marfim e ouro, sendo os dois últimos com maior valor de compra; durante os séc. III-II a.C., o bronze, pelo seu valor intrínseco, foi o material mais utilizado, principalmente para estátuas honoríficas públicas. Sobre os preços, temos conhecimento de que o custo do marfim para esculturas é maior do que as estátuas feitas em mármore. As estátuas romanas, especificamente, mesmo aquelas que eram cópias das gregas, foram esculpidas em mármore.³⁹

Muitas oficinas produziram por gerações, inclusive algumas se especializaram em estátuas honoríficas de mulheres imperiais. Assim, para dinamizar o trabalho, dividiram-se as funções; alguns produziam as faces, outros, os corpos, e alguns ficavam encarregados dos detalhes, tudo pensado para uma gestão mais eficiente, economizando tempo e também reduzindo a altura do mármore a ser trabalhado. De igual modo, quando essas peças eram construídas separadamente, o envio

era realizado com menor risco de quebra e poupava-se espaço no transporte.⁴⁰

Nas estátuas estavam contidas mensagens que não necessariamente eram laudatórias; poderiam ser de vitupério, e eram destinadas tanto às aristocracias letradas quanto aos iletrados.⁴¹ Jeremy Tanner⁴² aponta que os Estudos Clássicos utilizam o estruturalismo e o pós-estruturalismo para compreender os significados e possíveis mensagens que as estátuas produziam no passado através da semiótica. Para esse autor, não existe apenas o significante e o significado: o interpretante seria um terceiro critério importante, pois o objeto (signo) não significaria nada até que provocasse uma resposta no interpretante. Este último é quem relaciona o signo e seus significados por meio de códigos por meio das interações sociais e simbólicas.

Além das informações das fontes literárias e da revisão bibliográfica, a tecnologia científica atualmente nos permite estudar as estátuas através das técnicas de esquadrinhamento (*ranking light*), luz ultravioleta, infravermelho e espectroscopia de raios-x e VI, tornando visíveis as cores de algumas peças e possibilitando a determinação de pigmentações orgânicas ou minerais originais. A exemplo, temos a “malaquita pulverizada (verde), azurita (azul), compostos de arsênio (amarelo, laranja), cinábrio ou sangue de dragão (vermelho), bem como a carbonização óssea e videira (preto)”.⁴³ As que sobreviveram por mais tempo foram os

vermelhos (ocre, chumbo, ferro) e negros (de carbono) [podendo ser de ossos carbonizados] [...] porque eles são não só estáveis, mas, sobretudo, por apresentarem granulação muito fina), e permanecem, assim, embutidos na superfície do mármore.⁴⁴

Em 1506, durante as escavações arqueológicas do sítio Felice de Fredis, o grupo de Laocoonte foi encontrado junto a outras estátuas em mármore sem pigmentação aparente, conferindo uma falsa ilusão de que todas as estátuas seriam brancas. O branco, sobretudo com a utilização do mármore por Michelangelo, tornou-se sinônimo da “arte nobre” daquele perío-

do, o que perdurou até o séc. XIX, quando novas descobertas arqueológicas proporcionaram abundantes materiais que continham vestígios de pigmentação. Muitos debates foram travados sobre a possibilidade de recolorir essas estátuas; inclusive, em 1891, o Museu de Belas Artes de Boston realizou uma exposição que mostrava uma proposta colorida da Vênus *Genetrix*.

Sobreviveram intactas milhares de estátuas, mas algumas sofreram quebras e danos, seja em virtude de causas naturais ou pela intervenção humana. Uma prática social importante, e hábito comum já na Antiguidade, foi a reutilização das bases e do corpo de estátuas. Isto é, algumas delas poderiam continuar com os mesmos fins (o informativo): após a retirada da estátua original, utilizava-se a mesma base, seja virando-a, seja escrevendo por cima, ou ainda apagando a inscrição. Outra possibilidade seria seu reaproveitamento para transformação de material decorativo ou de construção.⁴⁵

ASPECTOS TÉCNICOS DA ESTATUÁRIA

Os retratos imagéticos femininos, no início do principado, eram divididos em artes decorativas, monumental e religiosa, que representavam as mulheres em cenas ligadas à educação e ao cotidiano. Geralmente, decoravam e/ou embelezavam ambientes públicos e privados,⁴⁶ servindo como propaganda política. Como exemplo, temos o estudo da estátua Frosinone⁴⁷ realizado por Molly Lindner,⁴⁸ que propõe métodos de análise e identificação para estátuas sem cabeça através de indícios dos penteados remanescentes no pescoço ou nas costas e da vestimenta. Essas estátuas imperiais, além de estarem por todo o império, integraram vários conjuntos e assemelhavam-se às deusas com “corpos belos e indefectíveis, rostos joviais e cabeças adornadas de idênticos penteados”⁴⁹ e “as vestes eram feitas por elas mesmas e trajavam comumente a túnica, a *stolla* e a *palla* [...] denotam a devoção, a pureza e a castidade das mulheres de sua família, pois são representadas veladas”.⁵⁰

A respeito dos penteados, eles podem ser indicativos do período de uma dinastia. Seu formato estilístico varia enormemente, podendo os cabelos estarem em zigue-zague, ondulados, até o pescoço, pendurados nos ombros, entre vários outros arranjos. Inclusive, temos o penteado *nudus* que

significa literalmente ter um nó [...] numa referência ao distintivo rolo de cabelo puxado forçosamente acima da testa. Este topete rígido no séc. I a.C. estava na moda tanto entre mulheres abastadas quanto entre as de menos recursos.⁵¹

Todas essas formas de representar podem estar em diversos suportes, como já mencionado na discussão anterior, e elas não necessariamente precisam estar representadas em sua totalidade (corpo inteiro), podem apenas ser partes, como suas faces. Sobre essas diferenças:

*In atrii haec erant, quae spectarentur; non signa externorum artificum nec aera aut marmora: expressi cera uultus singulis disponebantur armariis, ut essent imagines, quae comitarentur gentilia funera, semperque defuncto aliquo totus aderat familiae eius qui umquam fuerat populus. Stemmata uero lineis discurrebant ad imagines pictas.*⁵²

Colocavam-se nos átrios (das casas), afim de serem observados, não *estátuas* (*signa*) de artistas estrangeiros, objectos de bronze ou mármore, mas *máscaras* (*uultus*) moldadas em cera que se dispunham singularmente em estantes, a fim de que existissem *imagens* (*retratos*) que acompanhassem as cerimônias fúnebres familiares; e sempre que algum morria, todo o conjunto de parentes que um dia já vivera se encontrava presente.⁵³

Um excelente exemplo para a análise de gênero na estatuária romana é a representação de Domícia Longina, única consorte da dinastia Fláviana, cuja imagem se restringe, em quase sua totalidade, aos bustos — definidos como “a parte superior de uma figura, quer apenas a cabeça, quer a cabeça e o tronco”. Essa especificidade iconográfica suscita reflexões sobre os limites da representação feminina no espaço público e a construção visual do poder dinástico. Foram identificados quinze bustos da imperatriz

sendo os responsáveis pelas atribuições: Ulrich Hausmann,⁵⁴ Eric Varner,⁵⁵ Klaus Fittschen,⁵⁶ Paul Zanker⁵⁷ e Johann Jakob Bernoulli,⁵⁸ que definiram os “Modelos de Domícia” em seus estudos, baseando-se em cronologias e comparação fisionômica entre moedas e estátuas da imperatriz.

Sobre eles, temos: modelo A, de 81-82 d.C. (Cf. figura 1), com características joviais; modelo B, de 83 d.C. (Cf. figura 2), com traços mais maduros; e o modelo C, de 83-84 d.C. (Cf. figura 3), igualmente com traços de maturidade e aproximando a imperatriz a características mais masculinas. Para U. Hausmann, haveria onze estátuas de mármore e uma em bronze de Domícia. P. Zanker rejeita sete estátuas atribuídas a ela por U. Hausmann e ainda aponta que cinco seriam réplicas; já para E. Varner seis das sete rejeitadas por Zanker seriam de Domícia.

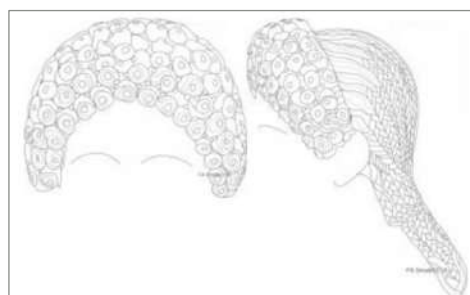


Figura 1: Domícia Longina – modelo A.
Fonte: Arachne. Disponível em: <<https://bit.ly/3fkNIKp>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

Segundo o catálogo, no modelo A o cabelo da imperatriz foi caracterizado com um penteado semicircular encaracolado subindo a testa. O resto de seu cabelo é entrelaçado em pequenas tranças, unidas a uma única e grande trança que segue até a nuca. Seu rosto é liso e jovem. Nele, as características marcantes são o nariz aquilino, fino, com uma ligeira protuberância, e também seu estreito lábio superior que se projeta ligeiramente acima do lábio inferior.⁵⁹ De acordo com E. Varner⁶⁰, esse modelo foi criado por ocasião do casamento de Domícia com Domiciano no ano 70 d.C.

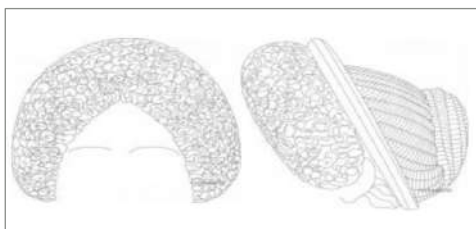


Figura 2: Domícia Longina – modelo B.
Fonte: Arachne. Disponível em: <<https://bit.ly/3fKNIKp>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

No modelo B, o catálogo descreve a imperatriz apresentando um topete encaracolado pontiagudo até o meio de sua testa, sendo mais alto e mais volumoso do que no primeiro modelo. Além disso, o cabelo também está trançado, e não é mais reunido em uma única trança, mas em um coque que prossegue até a nuca. Um componente fixo deste modelo é a tiara que fica atrás de seus cabelos. Fisionomicamente, como o primeiro modelo, está caracterizada por um nariz aquilino e um lábio superior estreito e ligeiramente protergente, porém o rosto é mais cheio e maduro do que o primeiro modelo.⁶¹ Conforme E. Varner,⁶² a datação para esse modelo seria da época de ascensão de Domiciano e a atribuição de seu título de Augusta em 81 d.C.

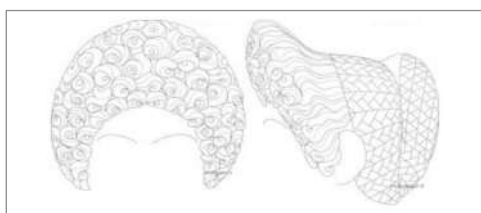


Figura 3: Domícia Longina – modelo C.
Fonte: Arachne. Disponível em: <<https://bit.ly/3rTbIgv>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

No modelo C, Domícia é apresentada, segundo o catálogo, com o cabelo encaracolado sobre a testa de forma mais alta e firme do que no anterior e, além disso, está sem a tiara. O cabelo foi trançado com muitas tranças finas e amarradas com um nó na parte de trás da cabeça. O rosto, apesar de uma leve idealização, apresenta marcas de expressão de idade mais

madura.⁶³ Para E. Varner,⁶⁴ talvez o modelo seja da época posterior à morte de Domiciano, podendo ser considerado como uma continuação da importância política de Domícia nos governos seguintes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do estudo da estatuária, especialmente ao me restringir aos penteados e traços de fisionomia, é possível realizar um estudo comparativo de Domícia Longina.⁶⁵ Esse enfoque permite analisar como as escolhas estilísticas, como os penteados e características faciais, são utilizadas para construir e reforçar a identidade pública e política dessas figuras femininas dentro do contexto dinástico romano. Além disso, a comparação oferece paralelos sobre as convenções estéticas e os ideais de poder feminino na época, refletindo as dinâmicas de representação e autoridade.

Para E. Varner,⁶⁶ Domícia possui traços mais marcantes, com os olhos mais longos, no formato de amêndoas, nariz adunco e aquilino e boca mais fina que outras mulheres da mesma dinastia.⁶⁷ Já os olhos desta última seriam largos e salientes, e seu nariz menor. Domícia é a “única imperatriz para quem um tipo de retrato parece ter sido criado, incluindo o diadema como um elemento integrante”.⁶⁸

É necessário ressaltar que o estudo de atribuição envolve pesquisa arquivística e museológica da história e da proveniência desses objetos; muitos deles às vezes encontram-se com colecionadores privados, à venda e até mesmo em trâmites de negociação, o que dificulta o estabelecimento da coleção e pesquisa. Tendo o acesso ao material, é necessário fazer análises estilísticas, estudos comparativos de iconografia, traçar paralelismos, identificar os materiais dos quais as estátuas foram construídas, verificar quando foram escavadas (se houver registro), determinar um possível local em que essas estátuas poderiam estar sendo exibidas, se para visibilidade ou para manter-se com distanciamento.

Para E. Varner,⁶⁹ a legitimidade da imperatriz como consorte e Augusta é confirmada pela continuação da produção da estatuária de Domícia, pelo acabamento, composição e design requintado dos bustos. Domícia continuou sendo dona de propriedades, possuía uma olaria, e mesmo após o seu falecimento, seu aniversário foi comemorado e até um templo em sua homenagem foi construído, contendo sua estátua.⁷⁰

O estudo da estatuária romana, com ênfase nos aspectos técnicos, como os materiais, a fabricação e as particularidades iconográficas, revela as estratégias de representação utilizadas para consolidar a identidade pública de figuras femininas de destaque, como Domícia Longina. Ao focar em elementos como penteados e traços fisionômicos, é possível estabelecer comparações entre ela e outras mulheres da mesma dinastia, ou de dinastias anteriores e posteriores, ampliando a compreensão sobre as convenções estéticas e as dinâmicas de poder feminino na Roma antiga. A análise estilística e iconográfica das estátuas, alia-da à pesquisa arquivística e museológica, não só permite o entendimento da materialidade dessas representações, mas também contribui para a reconstrução da legitimidade política e social das mulheres, evidenciada pela continuidade da produção de sua estatuária e a celebração de suas memórias. Assim, essas representações não apenas funcionavam como instrumentos de propaganda e afirmação de poder, mas também perpetuavam a imagem da casa imperial, reforçando sua posição dentro da narrativa dinástica romana.

ABSTRACT

This article aims to explore the importance of visual objects, particularly statuary, in Roman culture, analyzing its central role until the 4th century AD. Initially, the focus is on the articulation of these artifacts over time. Then, technical aspects related to the production of statues are discussed, including raw materials and manufacturing methods. Finally, the study turns to a specific example: the statuary of Domitia Longina, Roman empress, to exemplify the previously addressed issues.

KEYWORDS

Statuary; Domitia Longina; Roman culture.

REFERÊNCIAS

FONTES LITERÁRIAS

PLÍNIO, O VELHO. História natural. Tradução de M. Justino Maciel. Da festa indo-europeia à festa transmontana: o uso da máscara na comemoração do solstício de inverno. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, v. 17, p. 183-208, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/3an5UpM>>. Acesso em 07 mar. 2021.

QUINTILIANO. Institutio oratoria. Tradução de Antônio Martinez. Rezende. In: REZENDE, A.M. **Rompendo o silêncio**: a construção do discurso oratório em Quintiliano. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2009.

OBRAS GERAIS

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas. A imagética pretérita: perspectivas teóricas sobre a Arqueologia da Imagem. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 19, 2009, p. 39-61.

BARBOSA, Gisele Oliveira Ayres. Estátuas de deuses e iconografia numismática na Roma Tardo-republicana. In: BELTRÃO, Claudia. SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na religião romana**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2020. p.19-31.

BELTRÃO, Claudia. Species deorum: imagens e conhecimento em Cícero. In: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na religião romana**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Coimbra University Press, 2020. p. 81-99.

BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Frederico. Apresentação. In: BELTRÃO, Claudia; SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na religião romana**. Coimbra: imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2020. p. 11-18.

EBBINGHAUS, Susanne. **Gods in Color**: Painted Sculpture of Classical Antiquity. Cambridge: Harvard University Art Museums Gallery, 2007; 2008.

ELSNER, Jaś. A estatueta animada na arqueologia mediterrânea: o fim de uma história. In: BELTRÃO, Claudia. SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na religião romana**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Coimbra University Press, 2020. p. 159-182.

FACHIN, Maria Celeste. **Moeda e instabilidade política no final da república romana**: emissões monetárias de Marco Antônio. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

FAVERSANI, Fábio. 3ª mesa redonda: ensino de história – Evento Antiguidade e Medievo (25.03.2021). **YouTube**. Disponível em: <<https://bit.ly/3dd6oPY>>. Acesso em: 25 mar. 2021. 30 min.

FREISENBRUCH, Annelise. **As primeiras-damas de Roma**: as mulheres por trás dos Césares. Tradução de Andrea Gottlieb de Castro Neves. Rio de Janeiro: Record, 2014. 432p.

GARDER, Meryl P. O Apoxyomenos de Lysippos. **The Journal of Hellenic Studies**. V. 25, p. 234-259, 1905.

LAPATIN, Kenneth D.S. Pheidias 'Epoiesen'. **American Journal of Archaeology**, v. 101, n. 4, p. 663-682, Oct., 1997.

LINDNER, Molly. The Woman from Frosinone: Honorific Portrait Statues of Roman Imperial Women. **Memoirs of the American Academy in Rome**, v. 51, n. 52, p. 43-85, 2006/2007.

MACIEL, M. Justino; CABRAL, J.M. Da festa indo-europeia à festa transmontana: o uso da máscara na comemoração do solstício de inverno. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, v. 17, p. 183-208, 2005.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo". **Revista História**. São Paulo, n. 173, p. 81-114, jul-dez, 2015.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Dedicated to eternity? The reuse of statue bases in late antique Italy. In: BOLLE, Katharina; MACHADO, Carlos A.R.; WITSCHER, Christian (eds.). **The Epigraphic Cultures of Late Antiquity**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017. p. 323-361.

MARTINS, Paulo. Imortalidade e culto imperial: arte plástica sob Augusto. In: BELTRÃO, Claudia. SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na religião romana**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, 2020. p. 101-116.

MENESES, Ulpiano T.B. de. **O objeto material como documento**. Aula ministrada em curso sobre "Patrimônio Cultural: políticas e perspectivas". IAB; Condephaat, São Paulo, 1980.

MENESES, Ulpiano T.B. de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 89-103, 1998.

OGAWA, Milena R.A. **Domícia Longina**: gênero, agência e poder na Roma imperial no século I d.C. 2023. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.

RÜPKE, Jörg. Representation or Presence? Picturing the Divine in Ancient Rome. **Archiv für Religionsgeschichte**, v. 12, 2010, p. 181-196.

SILVA, Érica Cristhyane Morais da. A importância político-cultural do Levante das Estátuas nas Homilias sobre as Estátuas de João Crisóstomo. **Revista História**, São Paulo, v. 28, p. 697-714, 2009.

SILVA, Érica Cristhyane Morais da. Statuary in a Late Antique Antiochian Villa: a Religious Assessment. In: BELTRÃO, Claudia. SANTANGELO, Frederico (org.). **Estátuas na Religião romana**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Coimbra University Press, 2020. p. 135-157.

SILVA, Josie A.P. da; NEVES, Marcos C.D. Esculturas da antiguidade e suas reproduções técnicas em museus a partir de estudos sobre a cor. In: IX Seminário Leitura de Imagens: Múltiplas Mídias. **Anais do IX Seminário Leitura de Imagens para a Educação**: múltiplas mídias. Florianópolis, Museu da Escola Catarinense, 2016. p. 71-85.

SQUIRE, Michael. Making Myron's cow moo? Ecphrastic Epigram and the Poetics of Simulation. **The American Journal of Philology**, v. 131, n. 4, p. 589-634, winter 2010.

STEWART, Petter. **Statues in Roman Society**: Representation and Response. UK. Oxford University Press. 2003.

TANNER, Jeremy. Portraits, Power, and Patronage in the Late Roman Republic. **The Journal of Roman Studies**, v. 90, p. 18-50, 2000.

TONIDANDEL, Simone. **A construção das imagens de Lúvia Drusila e/ou Júlia Augusta nas letras e nas artes figurativas romanas**. 2012. 221f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VARNER, Eric R. Domitia Longina and the Politics of Portraiture. **American Journal of Archaeology**, v. 99, n. 2, p. 187-206, Apr., 1995.

WALDSTEIN, Charles. A Argive Hera de Policeto. **The Journal of Hellenic Studies**. v. 21, p. 30-44, 1901.

Notas

- 1 Martins, 2020, p. 102.
- 2 Rüpke, 2010, p. 182
- 3 Tonidandel, 2012, p. 46, grifo meu
- 4 Tanner, 2000, p. 18.
- 5 Lindner, 2006/2007, p. 48.
- 6 Silva, 2020, p. 144.
- 7 Rüpke, 2010, p. 181.
- 8 Fachin, 1993, p. 71, grifo meu.
- 9 Martins, 2020, p. 106; Silva, 2009, p. 704; Tanner, 2000, p. 19-20; Tonidandel, 2012; p. 81.
- 10 Tonidandel, 2012, p. 61.
- 11 Linder, 2006/2007, p. 48; Tanner, 2000, p. 25.
- 12 Rüpke, 2010, p. 183.
- 13 Martins, 2020, p. 106.
- 14 Martins, 2020, p. 107 e 112.
- 15 Martins, 2020, p. 102.
- 16 Martins, 2020, p. 108.
- 17 Machado, 2015, p. 104-105.
- 18 Elsner, 2020, p. 175.
- 19 Elsner, 2020, p. 175.
- 20 Machado, 2015, p. 105-106, grifo meu.
- 21 Machado, 2015, p. 105.
- 22 Machado, 2015, p. 107-108.
- 23 Stewart, 2003.
- 24 Stewart, 2003, p. 6.
- 25 Stewart, 2003, p. 3-6.
- 26 Stewart, 2003, p. 2-18.
- 27 Santangelo, 2020.
- 28 Beltrão; Santangelo, 2020, p. 12.
- 29 Beltrão; Santangelo, 2020, p. 5.
- 30 Stewart, 2003, p. 7-8.
- 31 Meneses, 1998, p. 98, grifo meu.
- 32 Meneses, 1980, p. 4.
- 33 Faversani, 2021.
- 34 Aldrovandi, 2009, p. 48, grifo meu.
- 35 Plínio o Velho, *História natural*, 34.57-58.
- 36 Silva, 2009, p. 699; Squire, 2010, p. 589 e 594; Waldstein, 1901, p. 30-33.
- 37 Quintiliano, *Institutio Oratoria*, XII, 10, 7-9.
- 38 Quintiliano, *Institutio Oratoria*, XII, 10, 7-9, tradução de Simone Tonidandel, 2012, p. 57-58).
- 39 Ebbinghaus, 2007/2008, p. 2-3; Garder, 1905, p. 234-246; Lapatin, 1997, p. 663 e 668.
- 40 Lindner, 2006/2007, p. 45-47.
- 41 Tonidandel, 2012, p. 20-21.
- 42 Tanner, 2000, p. 22-23.
- 43 Silva; Neves, 2016, p. 74.
- 44 Silva; Neves, 2016, p. 79.
- 45 Machado, 2017, p. 323-326.
- 46 Tonidandel, 2012, p. 94-95.
- 47 Detroit Institute of Arts, inv. 24.113.
- 48 Lindner, 2006/2007.
- 49 Tonidandel, 2012, p. 103.
- 50 Tonidandel, 2012, p. 105.
- 51 Freisenbruch, 2014, p. 41.
- 52 Plínio o Velho, *História natural*, XXXV, 2.
- 53 Plínio o Velho, *História natural*, XXXV, 2, tradução de M. Justino Maciel, 2005, p. 184.
- 54 Hausmann, 1966.
- 55 Varner, 1995.
- 56 Fittschen, 1983-1985.
- 57 Zanker, 1981.
- 58 Bernoulli, 1891.
- 59 Para consultar as imagens dos bustos do Modelo A Cf. Ogawa, 2023, p. 87-88.
- 60 Varner, 1995, p. 191.
- 61 Para consultar as imagens dos bustos do Modelo B Cf. Ogawa, 2023, p. 98-99.
- 62 Varner, 1995, p. 189.
- 63 Para consultar as imagens dos bustos do Modelo C Cf. Ogawa, 2023, p. 158 e 160.
- 64 Varner, 1995, p. 187.
- 65 Para observar um estudo comparativo entre Domícia e outras mulheres da mesma dinastia, como Júlia, filha de Tito, Cf. Ogawa, 2023.
- 66 Varner, 1995.
- 67 Para observar os bustos de Júlia, filha de Tito, Cf. Ogawa, 2023, p. 103.
- 68 Varner, 1995, p. 195.
- 69 Varner, 1995, p. 195.
- 70 Para discussão sobre onde o templo foi construído e suas estátuas Cf. Ogawa, 2023, p. 161-164

Poéticas e interfaces da geografia na Antiguidade Clássica

Giovanna Andreão

RESUMO

Neste artigo, são exploradas as poéticas e interfaces da geografia na Antiguidade Clássica, compreendendo-se a produção de conhecimento geográfico como um campo entrelaçado por mitos, cosmologias, saberes filosóficos e práticas socioculturais. Por meio da análise de autores como Hecateu de Mileto, Heródoto, Estrabão e Ptolomeu, e em diálogo com perspectivas teóricas contemporâneas, busca-se compreender como o espaço era representado, narrado e imaginado na Grécia e Roma antigas. São discutidas as implicações epistemológicas, simbólicas e estéticas dessas geografias, com ênfase nas cartografias míticas, na constituição do “outro” e nas cosmologias ético-políticas. A partir das contribuições de autores como Denis Cosgrove (2008), John Brian Harley (2002), François Hartog (1996), Tzvetan Todorov (1993), Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (1998), Michel Foucault (2000) e John K. Wright (1947) propõe-se uma reflexão sobre o papel da imaginação geográfica na construção de mundos possíveis.

PALAVRAS-CHAVE

Geografia antiga; Imaginário espacial; Cosmologia; Representação; Território.

SUBMISSÃO 4 abr. 2025 | APROVAÇÃO 11 abr. 2025 | PUBLICAÇÃO 21 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.67806



INTRODUÇÃO

o se pensar a geografia na Antiguidade Clássica, é necessário que ela seja reconhecida como um campo híbrido, no qual razão e mito são entrelaçados na produção do conhecimento espacial. Longe da pretensão moderna de objetividade, a geografia antiga era atravessada por simbolismos, cosmologias e dispositivos narrativos que estruturavam o mundo segundo esquemas ético-políticos e mitopoéticos. Conforme é proposto por Denis Cosgrove em *Geografias imaginárias* (2008), o espaço deve ser compreendido como inseparável das imagens e metáforas que o representam, configurando-se como uma construção cultural através da qual são traduzidas visões de mundo.

Nesse sentido, o conceito de terra incognita, desenvolvido por John K. Wright (1947), não remete apenas aos territórios não mapeados, mas também às zonas de imaginação, expectativa e desejo que conformam a experiência geográfica. Por meio da cartografia antiga, dos relatos de viagem, das cosmologias filosóficas e dos tratados históricos, pode-se perceber que a geografia, no contexto greco-romano, era concebida não apenas como um saber técnico, mas como um campo também simbólico e poético.

Nessa perspectiva, é importante considerar que a geografia, enquanto campo disciplinar, ainda não se encontrava plenamente delimitada, funcionando antes como um saber emergente - uma forma de conhecimento que articulava cosmologia, ética, mitologia e observação empírica. Figuras como Tales de Mileto são exemplares nesse contexto: ao propor explicações naturais para os fenômenos do mundo, Tales ocupa um lugar liminar entre a tradição mitopoética e a racionalidade filosófica. Sua famosa tese de que a água seria o princípio de todas as coisas inaugura uma visão do cosmos baseada em regularidades naturais, contribuindo para o lento deslocamento da explicação mítica para a investigação

sistemática do mundo. Outro autor fundamental nesse processo é Estrabão, cuja obra *Geografia* sintetiza uma visão do espaço que combina a herança mítica com os dados empíricos da expansão romana e da tradição estoica. Ele oferece juízos sobre povos, compara hábitos e propõe relações entre formas de governo e características geográficas. Sua tentativa de reunir descriptivamente o mundo conhecido marca um ponto de virada, no qual o conhecimento geográfico começa a ganhar contornos próprios, ainda que siga atravessado por valores simbólicos e éticos.

É nesse horizonte que figuras como Heródoto, Estrabão e Ptolomeu devem ser compreendidas, pois suas obras operam em uma fronteira porosa entre o real e o fabuloso. A representação do "outro", do desconhecido e do longínquo - o *tópos* das terras bárbaras ou exóticas - é fundamental na constituição do imaginário geográfico antigo. Como argumenta Tzvetan Todorov (1993), ao se discutir o papel do estrangeiro na elaboração da identidade ocidental, percebe-se que a alteridade não é um elemento exterior, mas estruturante da autodefinição cultural. Complementarmente, em *Simbolismo e interpretação* (2013), o mesmo autor demonstra como os signos e imagens geográficas são mediados por estruturas culturais de sentido, revelando que o espaço é sempre representado por meio de filtros simbólicos.

Neste artigo, é proposta uma leitura da geografia na Antiguidade Clássica a partir dessas interfaces epistemológicas e poéticas. Por meio da articulação entre autores antigos e teóricos contemporâneos, busca-se refletir sobre a natureza de um saber situado entre a ciência e a arte, o conhecimento e a imaginação.

CARTOGRAFIAS DA IMAGINAÇÃO: COSMOS E COSMOGRAFIA

Na Grécia Antiga, a concepção do mundo não se separava rigidamente entre ciência, mito e filosofia. Esses saberes estavam entrelaçados na construção de uma cosmografia que não apenas buscava

entender a estrutura física do mundo, mas também o papel do ser humano no cosmos. A geografia, assim, não se limitava a descrever territórios, mas também a estabelecer uma ordem simbólica e intelectual. A cartografia, nesse contexto, refletia não só o espaço físico, mas uma visão do mundo que era, ao mesmo tempo, cósmica e cultural. Como argumenta Vernant (2002), a produção de mapas na Antiguidade envolvia mais do que a representação do espaço; era também um meio de ordenar o universo conforme as crenças e valores de uma sociedade.

Hecateu de Mileto, ativo por volta do séc. VI a.C., é frequentemente citado como um dos primeiros geógrafos do mundo ocidental. Seus mapas, de formato circular, representavam a *oikoumene* - a porção habitada da Terra - cercada por um grande rio oceânico (*Okeanos*), conforme as tradições mitopoéticas herdadas da cosmogonia homérica. Essa circularidade não se limitava a uma descrição geográfica: ela carregava a marca de uma concepção de mundo ordenado, estável e inteligível, onde centro e periferia, conhecido e desconhecido, se articulavam em níveis diversos de significado.



Figura 1: Reconstrução do mapa de Hecateu de Mileto, representando a *oikoumene* cercada pelo *Okeanos*. Fonte: Museu de Topografia da UFRGS.

Como argumenta John Brian Harley (2002), a cartografia antiga deve ser compreendida como um discurso, isto é, como uma forma de representação do mundo moldada por valores culturais, relações de poder e estruturas simbólicas. Os mapas

não eram neutros ou meramente utilitários, mas funcionavam como instrumentos de legitimação, de construção de identidades coletivas e de hierarquização espacial. O caso do *omphalos* de Delfos - o umbigo do mundo - é exemplar: ali, a centralidade geográfica era inseparável da centralidade religiosa, já que Delfos era o local do oráculo de Apolo, e também da centralidade política, pois ali se articulavam alianças e disputas entre as pólis gregas.

Ao redor dessa *oikoumene* centrada e ordenada, surgiam as chamadas *terrae incognitae* - regiões não mapeadas, não dominadas, mas profundamente povoadas pela imaginação. Essas zonas “em branco” nos mapas não representavam apenas uma ausência de conhecimento, mas uma presença densa de significações: terras de monstros, de povos com formas bizarras, de maravilhas naturais e prodígios mágicos. Como lembra Wright (1947), a “imaginação geográfica” exerce um papel fundamental ao longo da história da cartografia: ela impulsiona a curiosidade, a especulação e, em muitos casos, a vontade de conquista.

A presença do imaginário nesses espaços desconhecidos também revela como os limites da representação geográfica eram, ao mesmo tempo, os limites da alteridade. Aquilo que escapava à racionalidade helênica era inscrito no mapa como o “outro” radical - seja sob a forma de povos bárbaros, seja como criaturas fantásticas. Nesse sentido, os mapas antigos não apenas informavam sobre o mundo, mas performavam uma narrativa sobre ele: quem o habitava, quem detinha o conhecimento, quem estava dentro e quem estava fora da ordem cósmica.

A cartografia antiga, portanto, deve ser lida como uma prática intelectual complexa que atravessa saberes e poderes. Ao mapear o mundo, os gregos antigos também mapeavam os contornos do humano, do divino e do bárbaro. O espaço geográfico era simultaneamente espaço cosmológico, ético e político - uma geografia da imaginação em que cada linha traçada no pergaminho era também uma

linha traçada na ordem simbólica do mundo.

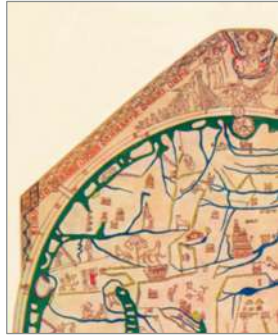


Figura 2: *Hereford Mappa Mundi* (c. 1300). Mapa medieval produzido na cidade de Hereford, Inglaterra, que sintetiza uma visão de mundo profundamente marcada por elementos religiosos, míticos e simbólicos. Povos exóticos, criaturas fantásticas e eventos bíblicos coexistem com descrições geográficas, ilustrando como os mapas antigos eram instrumentos de construção de alteridades e de legitimação de ordens cosmológicas, políticas e éticas. A figura evidencia a cartografia como prática discursiva em que se projetam tanto os limites do conhecimento quanto os da imaginação. Fonte: Meisterdrucke (c. 1285/1912).

O “outro” E O EXÓTICO: NARRATIVAS E IDENTIDADES

A construção da geografia antiga passa, inevitavelmente, pela construção do “outro”. Heródoto de Halicarnasso, frequentemente reconhecido como o “pai da História”, é também um autor central para compreender como o espaço era narrado a partir de uma lógica de alteridade. Suas descrições do Egito, da Líbia, da Pérsia e de outros povos periféricos ao mundo grego não apenas informam sobre práticas culturais e paisagens desconhecidas, mas funcionam como verdadeiros dispositivos de espelhamento. Ao narrar o “outro”, Heródoto traça, indiretamente, os contornos da identidade grega. Seu relato é, antes de tudo, uma operação simbólica de delimitação entre o “nós” e os “eles”.

Antes mesmo das grandes viagens de Heródoto, já se articulavam na Jônia os primeiros gestos de um saber que buscava se distinguir da mitologia tradicional. Tales de Mileto, ativo no séc. VI a.C., é frequentemente apontado como o iniciador da filosofia ocidental, mas também pode ser lido como um proto geógrafo: foi o primeiro a tentar explicar fenômenos

naturais - como a origem da Terra e o comportamento das águas - sem recorrer diretamente à mitologia. Em sua proposição de que “tudo é água”, não está apenas um princípio físico, mas uma tentativa de unificar a diversidade do mundo sob uma lógica inteligível. A geografia, nesse momento, ainda não se configura como campo autônomo, mas emerge como uma interface entre cosmologia, ética, observação empírica e especulação racional. Trata-se de um saber poroso, que se deixa atravessar por diferentes linguagens e que só muito mais tarde será disciplinarizado. Ao lado de Anaximandro e de outros pensadores pré-socráticos, Tales representa uma inflexão decisiva: o mundo começa a ser visto não apenas como palco dos deuses, mas como uma totalidade que pode ser medida, comparada e compreendida. Essa abertura para o pensamento racional não elimina o imaginário, mas o reorganiza - e assim prepara o terreno para as narrativas geográficas que definiriam o espaço e o “outro” nas gerações seguintes.

Como destaca François Hartog (1996), Heródoto não escreve apenas com olhos de viajante ou cronista, mas como um intérprete. Seu olhar é marcado por uma tensão entre a curiosidade e a necessidade de ordenar o mundo a partir de uma lógica helênica. A diferença cultural é sistematicamente tematizada, ora como admiração - como na descrição do Egito, com seus ritos singulares e sabedorias ancestrais -, ora como estranhamento ou crítica - como nas referências aos costumes persas ou líbios. O que está em jogo, aqui, não é simplesmente a descrição de culturas exóticas, mas a construção de um mapa simbólico no qual o mundo é compreendido por meio da oposição entre familiaridade e estranheza.

Todorov (1993) observa que a constituição do sujeito - individual ou coletivo - está sempre ligada à construção de um outro. Nesse sentido, a alteridade geográfica é fundamental para a formação da identidade cultural. Ao representar o mundo exterior como bárbaro, extravagante ou ameaçador, os gregos reforçavam a imagem de si mesmos como portadores da

paideia, da racionalidade e da medida. A oposição entre o centro (civilizado) e a periferia (bárbara) não se refere apenas a uma topologia do espaço, mas a uma estrutura simbólica que ordena o mundo social e moral. A geografia antiga, assim, não é meramente descritiva - ela é uma forma de geopolítica do imaginário, uma tecnologia narrativa de diferenciação e dominação.

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (1998) aprofundam essa leitura ao demonstrar como os mitos gregos funcionam como mecanismos de organização simbólica do espaço e do tempo. A geografia mítica projeta para os confins do mundo conhecido figuras de alteridade radical: as Amazonas, os hiperbóreos, os cinocéfalos, os etíopes, os monstros marinhos - todos esses seres e povos são colocados nas bordas do mapa não apenas por estarem "longe", mas por representarem o que escapa à ordem racional e moral da *pólis*. O espaço, nesse sentido, não é homogêneo: ele é hierarquizado por meio de narrativas que separam o ordenado do caótico, o humano do monstruoso, o sagrado do profano.

Essas narrativas espaciais não são inofensivas. Elas legitimam formas de exclusão e de superioridade cultural que, de modos distintos, atravessaram os séculos. A figura do bárbaro - cuja etimologia remete ao som incompreensível da fala estrangeira - inaugura um regime de representação em que o "outro" é sempre o não eu, o não legítimo, o incompleto. Ao transformar o estranho em exótico, a geografia antiga estabelece uma relação assimétrica que ecoará nas formas futuras de conhecimento colonial e imperial.

Em síntese, o pensamento geográfico antigo - e especialmente a obra herodotiana - revela que o espaço é sempre narrado a partir de um ponto de vista. Ao dar voz ao "outro", Heródoto parece nos aproximar da diferença; mas é justamente nesse gesto de "falar por" que se revelam as operações mais sutis de domesticação do diverso.¹ A geografia, aqui, aparece como um campo tensionado entre o desejo de conhecer e o impulso de normatizar - um território de

negociação entre identidade e alteridade, entre realidade e representação.

ENTRE CIÊNCIA E SIMBOLISMO: A EPISTEMOLOGIA DA GEOGRAFIA ANTIGA

A geografia da Antiguidade, mesmo em seus momentos mais "científicos", permanece profundamente enraizada em sistemas simbólicos, crenças morais e perspectivas culturais situadas. Autores como Estrabão e Ptolomeu, frequentemente associados a uma virada mais técnica e racional na tradição geográfica, revelam, em suas obras, um entrelaçamento constante entre empirismo, moralismo e cosmologia.

Estrabão, por exemplo, ao compor sua vasta obra *Geografia*, não se limita a descrever relevo, climas ou distâncias. Ele oferece juízos sobre povos, compara hábitos, determina o grau de civilização de cada região e até sugere que certas formas de governo, ou de cultura, são mais adequadas a determinados tipos de paisagem.² Conhecer o espaço, para Estrabão, é também interpretá-lo moralmente - ou seja, avaliar não apenas os atributos físicos de um lugar, mas a qualidade ética e política de seus habitantes. Isso implica uma visão da geografia como prática normativa, em que o saber espacial é inseparável de um juízo de valor. O espaço não é apenas o "onde", mas o "como deve ser".

Já com Ptolomeu, vemos uma tentativa sistemática de matematizar o mundo. Sua obra *Geographia* introduz coordenadas, latitudes e longitudes, buscando construir uma grade geométrica capaz de localizar todos os pontos da superfície terrestre. É um momento decisivo na história da cartografia ocidental: o espaço começa a ser pensado em termos de abstração métrica, de racionalidade geométrica, de ordenamento universal. Mas essa neutralidade aparente é como nos alerta Michel Foucault (2000), uma construção. Todo saber é situado, atravessado por regimes de verdade, e a pretensão de universalidade da grade ptolomaica carrega consigo uma concepção específica de ordem, de centro e

de periferia, de mundo conhecido e mundo a ser dominado.



Figura 3: Representação do mundo segundo Ptolomeu, em edição do séc. xv. Fonte: Wikimedia Commons, domínio público.

A imagem acima ilustra como a concepção espacial ptolomaica mesclava observações empíricas, influências aristotélicas e princípios cosmológicos da Antiguidade, evidenciando a centralidade do Mediterrâneo e a simetria dos continentes.

Essa epistemologia - que oscila entre o rigor técnico e a permanência de símbolos - exige que se pense a geografia antiga não em termos de uma ruptura entre mito e ciência, mas como um campo de convergência. Como afirma Cosgrove (2008), toda representação do mundo é também uma imagem cultural. Os mapas, longe de serem meras ferramentas objetivas, funcionam como narrativas visuais, condensando cosmologias, valores e estruturas de poder. A própria escolha do que mapear (e do que deixar fora do mapa), a centralidade de certas regiões, a forma como as bordas são povoadas por seres monstruosos ou maravilhosos - tudo isso expressa uma visão de mundo.

A racionalidade ptolomaica, com sua malha geométrica, pode ser vista, nesse sentido, como um mito moderno da transparência. Ainda que avance no tratamento matemático do espaço, ela não escapa aos imperativos culturais e políticos de sua época. A geografia antiga, mesmo em sua forma mais técnica, continua sendo um discurso: ela organiza o mundo segundo certos princípios de inteligibilidade, de valor e de destino. O território, aqui, não é

um dado bruto, mas uma construção semiótica.

Essa ambivalência - entre observação empírica e elaboração simbólica - é precisamente o que confere densidade à geografia antiga. Ao mesmo tempo em que lança as bases de uma ciência do espaço, ela mantém viva a imaginação mítica, a moral dos lugares, a ética dos povos. É uma epistemologia complexa, híbrida, que nos obriga a rever a própria ideia de "progresso" no conhecimento geográfico. Afinal, como já indicava a tradição clássica, conhecer o mundo é sempre também interpretá-lo.

O "OUTRO" E O LONGÍNQUO: ALTERIDADE E FRONTEIRA NA GEOGRAFIA ANTIGA

A constituição do espaço na Antiguidade Clássica não se restringe à localização e descrição de territórios, mas envolve, sobretudo, uma construção simbólica e política do mundo. Entre as categorias estruturantes dessa Geografia Cultural encontra-se a figura do "outro" - o estrangeiro, o bárbaro, o habitante das terras distantes - que ocupa um papel central na maneira como o espaço era imaginado e classificado. Tal estrutura de pensamento, como indica Lévi-Strauss (1996), revela uma lógica mítica que organiza a realidade a partir de oposições fundantes, projetando sobre o espaço geográfico as hierarquias culturais do olhar que o observa.

Conforme nos mostra François Hartog (1996), especialmente em sua leitura dos *Histórias* de Heródoto, a alteridade era uma matriz epistemológica da Antiguidade: conhecer o mundo implicava nomear, descrever e, muitas vezes, julgar aqueles que não compartilhavam os valores do mundo helênico. Não se trata apenas de uma geografia do que está "fora", mas de uma geografia relacional, na qual o outro delimita e afirma a identidade do mesmo. Descrever o Egito, os citas ou os persas não era um exercício neutro: era um modo de enunciar os próprios limites da Grécia e de traçar fronteiras simbólicas e morais entre

civilização e barbárie, logos e *hybris*, medida e excesso.

Tzvetan Todorov (1993), ao tratar da conquista da América como um momento fundador da alteridade moderna, oferece uma chave de leitura que pode ser projetada retrospectivamente sobre o mundo antigo. A representação dos povos longínquos, seus hábitos, suas crenças e seus territórios não responde unicamente a um desejo de conhecimento, mas a uma necessidade de ordenação do mundo. O “outro” aparece, frequentemente, como projeção de desejos, medos ou fantasias: ele é, simultaneamente, o monstruoso e o idealizado, o bárbaro e o puro, o caos e a promessa de renovação. As geografias antigas, desse modo, não apenas mapeiam a superfície terrestre - elas narram uma ética da diferença.

Essa ética se inscreve também nas próprias formas cartográficas e narrativas da época. As fronteiras do *oikoumene* - o mundo habitado e conhecido - são cercadas por zonas de indeterminação: desertos, oceanos, montanhas intransponíveis, terras geladas ou queimadas pelo sol. Esses espaços são, ao mesmo tempo, barreiras físicas e metafóricas de alteridade. A terra incognita, para além de sua dimensão cartográfica, torna-se uma ideia-limite: é onde o mundo racional termina e começa o domínio do maravilhoso, do exótico, do não nomeado. John K. Wright (1947) reconhece, nessa tensão, o papel persistente da imaginação geográfica: mesmo diante do progresso técnico do conhecimento, sempre haverá zonas do mundo - e da experiência - que escapam ao domínio da razão e se inscrevem na fantasia.

Na prática, a representação do “outro” e do longínquo cumpre uma função de organização do saber, de fixação de hierarquias e de naturalização de relações de poder. A geografia antiga é, assim, também uma geopolítica das imagens: os mapas e relatos consolidam uma visão de mundo na qual a centralidade da cultura greco-romana se afirma sobre a periferia do diverso. Porém, essa periferia, longe de

ser estática, é espaço de negociação, de fascínio e de reconfiguração constante.

Portanto, pensar a alteridade na geografia da Antiguidade é compreender que o espaço era também um discurso. Um discurso sobre quem pertence, quem ameaça, quem intriga, quem espelha e quem reforça a identidade coletiva. Ao estudar essas formas de representação, abrimos uma via para refletir criticamente sobre os modos como, ainda hoje, se constrói o “outro” em nossas cartografias políticas, culturais e afetivas.

TEMPO, MITO E CIRCULARIDADE: ESPACIALIDADES SIMBÓLICAS NO PENSAMENTO ANTIGO

Se a geografia antiga operava com um senso de espacialidade permeado por cosmologias e alteridades, ela também não se dissociava de concepções profundamente simbólicas do tempo. Na Antiguidade Clássica, tempo e espaço não formavam categorias autônomas; antes, enredavam-se em uma estrutura de sentido que articulava o mundo visível aos planos do divino, do mítico e do eterno. A circularidade - tanto como forma geométrica quanto como lógica narrativa - foi uma das principais expressões dessa cosmovisão.

Em muitos mapas antigos e representações do mundo, como na tradição pitagórica ou nos esquemas de Ptolomeu, o círculo aparecia como metáfora da harmonia universal. O cosmos era um todo ordenado, articulado em esferas concêntricas, regido por proporções e ciclos. Essa forma de pensar a espacialidade fundava-se numa concepção qualitativa do tempo: um tempo que não avança linearmente, mas retorna - como as estações, os astros, os ritos e os mitos.

A mitologia, nesse contexto, é uma ferramenta epistemológica. Detienne e Vernant (1998) mostram que os mitos gregos, longe de serem apenas narrativas fantásticas, articulam uma lógica de conhecimento baseada na analogia, na memória e na exemplificação. O espaço mítico não é fictício: ele é arquetípico. Ulisses, ao viajar

por mares desconhecidos, não apenas explora o mundo físico; ele atravessa fronteiras simbólicas que dizem respeito à condição humana - o medo, o desejo, a astúcia, a *hybris*. A Odisseia, por exemplo, pode ser lida como um atlas poético da alma e da civilização, onde cada ilha visitada representa uma prova, uma alteridade, uma dobra do tempo e do espaço.



Figura 4: O Mundo Segundo Homero. Mapa ilustrando as regiões mencionadas nas obras épicas 'Íliada' e 'Odisseia', refletindo a visão geográfica e mitológica do autor sobre o mundo conhecido na Antiguidade. Fonte: *The World According to Homer*.

Foucault (2000), ao discutir as discontinuidades epistemológicas e as formas históricas de organização do saber, ajuda-nos a compreender como essas espacialidades simbólicas operavam como dispositivos de visibilidade e invisibilidade. A geografia antiga não expunha o mundo tal como ele “é”, mas como ele deveria ser interpretado - segundo sistemas de correspondência entre o micro e o macrocosmo, o humano e o divino, o visível e o oculto. Assim, o espaço era palco de significados, e o tempo, seu agente estruturador.

Nesse entrelaçamento entre mitologia e geografia, emerge também uma ontologia da travessia. Viajar - seja nas rotas comerciais, nos deslocamentos bélicos ou nas jornadas épicas - era atravessar não apenas distâncias, mas também ordens de realidade. Os mapas não indicavam apenas caminhos: indicavam perigos, zonas de liminaridade, lugares onde o tempo era outro, onde os monstros viviam ou onde o

desconhecido ameaçava a estabilidade do mundo ordenado. A cartografia mítica era, portanto, uma forma de pensar a descontinuidade no tempo e no espaço.

Com isso, a circularidade do tempo antigo implicava um modo de habitar o mundo distinto da racionalidade moderna. Enquanto a modernidade busca projetar, calcular, dominar o espaço em uma linha progressiva e irreversível, o pensamento antigo retornava às origens, celebrava o eterno retorno, narrava o mundo como reencontro e reenlace. A geografia, nesse contexto, é também uma poética do tempo - uma inscrição simbólica da experiência humana no tecido cósmico.

Se o espaço homérico era delimitado pelo mítico e o simbólico, a cartografia medieval islâmica - como na *Tabula Rogeriana* - reapresenta o mundo sob novos referenciais, mas ainda enredado em sentidos filosóficos, astronômicos e imaginativos. A seguir, temos um dos mapas mais sofisticados do período, onde o sul está no topo e a geometria busca o equilíbrio do todo, espelhando uma tradição que herdou - e transformou - a espacialidade antiga.



Figura 5: A *Tabula Rogeriana*, de al-Idrīsī (1154). Mapa-múndi elaborado na Sicília sob encomenda de Rogério ii, com o sul no topo, articulando saberes geográficos árabes, gregos e persas. Representa um mundo equilibrado, orientado por coordenadas astronômicas e filosóficas, herdeiro das espacialidades simbólicas da Antiguidade Clássica. Fonte: *Wikimedia Commons*.

A *Tabula Rogeriana*, ao ser considerada neste ponto do estudo, não representa apenas um marco da cartografia islâmica medieval, mas constitui um elo significativo entre as concepções espaciais da Antiguidade e os novos paradigmas

cosmográficos do período islâmico. Elaborada por al-Idrîsî no séc. xii, sob o patrocínio da corte normanda da Sicília, a obra traduz uma síntese sofisticada de saberes clássicos - herdados de Ptolomeu e da tradição grega - com os aportes astronômicos, matemáticos e culturais islâmicos. A representação do mundo com o sul posicionado no topo e a cuidadosa divisão regional do espaço evidenciam uma racionalidade própria, que, embora distinta da circularidade simbólica grega, ainda preserva uma organização do mundo baseada em harmonia, centralidade e hierarquia. Ao integrá-la ao corpus da análise, compreende-se que o pensamento geográfico da Antiguidade não desaparece com a transição para a Idade Média: ele é reelaborado, ressignificado e continua operando como matriz de sentido na construção das espacialidades do mundo conhecido. Assim, a *Tabula Rogeriana* é aqui mobilizada não como um mero documento histórico, mas como evidência cartográfica de uma continuidade epistemológica que tensiona, transforma e prolonga os modos antigos de pensar a relação entre tempo, espaço e conhecimento.

talvez, que seguimos habitando representações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A geografia na Antiguidade Clássica foi menos um saber sistemático do que uma tessitura de olhares, símbolos e narrativas sobre o mundo. Muito além de delimitar distâncias ou descrever territórios, ela ofereceu modos de imaginar e interpretar a existência - através dos mapas, dos relatos míticos, das etnografias poéticas e dos princípios filosóficos que costuravam o espaço ao tempo, o real ao fantástico.

Nesse contexto, o espaço não se mostra como algo neutro ou inerte. Ele é constantemente moldado pela linguagem, pela memória, pela alteridade e pelos desejos de ordem e sentido. A terra incognita, mais do que um ponto cego nos mapas, é uma metáfora persistente para o que escapa à racionalidade e insiste em retornar sob forma de mito, de imaginação ou de pergunta. Pensar a geografia antiga é revistar essas camadas fundantes da relação entre humanidade e mundo - e reconhecer,

ABSTRACT

This article explores the poetics and interfaces of Geography in Classical Antiquity, understanding the production of geographical knowledge as a field interwoven with myths, cosmologies, philosophical thought, and sociocultural practices. Through the analysis of authors such as Hecataeus of Miletus, Herodotus, Strabo, and Ptolemy, and in dialogue with contemporary theoretical perspectives, it seeks to understand how space was represented, narrated, and imagined in ancient Greece and Rome. The epistemological, symbolic, and aesthetic implications of these geographies are discussed, with an emphasis on mythical cartographies, the construction of the other, and ethical-political cosmologies. Drawing on authors such as Denis Cosgrove (2008), John Brian Harley (2002), François Hartog (1996), Tzvetan Todorov (1993), Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant (1998), Michel Foucault (2000), and John K. Wright (1947), the article proposes a reflection on the role of geographical imagination in the construction of possible worlds.

KEYWORDS

Ancient Geography; Spatial Imaginary; Cosmology; Representation; Territory.

REFERÊNCIAS

- COSGROVE, Denis. **Geografias imaginárias: geografias e cosmologias no mundo ocidental**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- DETIENNE, Marcel; vernant, Jean-Pierre. **A invenção da mitologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- HARLEY, John Brian. **A nova natureza dos mapas**. São Paulo: Edusp, 2002.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: ufmg, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MUSEU DE TOPOGRAFIA DA UFRGS. Disponível em: <http://museudetopografia.ufrgs.br/museudetopografia/index.php/mapas/290-mapa-de-hecateu-de-mileto>. Acesso em: 04 abr. 2025.
- PTOLOMEU, Cláudio. **Geografia**. Tradução e organização de Duane W. Roller. Nova York: Princeton University Press, 1991.
- STRABO. **Geography**. Tradução de Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1917.
- THE world ACCORDING TO HOMER. Disponível em: <<https://www.istockphoto.com/fr/vectoriel/carte-du-monde-antique-selon-homer-gm496430518-78546911>>. Acesso em: 19 dez. 2025.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TODOROV, Tzvetan. **Simbolismo e interpretação**. Tradução de Ana Maria F.N. Olival. São Paulo: Edunesp, 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Difel, 2002.
- WRIGHT, John K. Terrae incognitae: the place of the imagination in geography. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 37, n. 1, p. 1-15, 1947.

Notas

1 *Her., Hist.*, II, 33-35. Heródoto descreve os costumes dos egípcios e persas com base em relatos locais, o que revela sua posição como mediador simbólico entre mundos culturais distintos.

2 *Estr., Geo.*, II, 2.5-6. O autor argumenta que o clima e o relevo influenciam diretamente os costumes e formas políticas dos povos, articulando espaço e civilização em uma lógica normativa.

Enfoques sobre Dión de Prusa y la Segunda Sofística: Cuestiones historiográficas y metodológicas

Felipe Montanares-Piña

RESUMEN

Este artículo analiza la figura de Dión de Prusa en el marco de la Segunda Sofística (siglos I-III d.C.), prestando especial atención a los problemas historiográficos y metodológicos que plantea el estudio de este fenómeno y de sus protagonistas. Se parte del complejo escenario del Imperio Romano, caracterizado por la interacción entre el poder político romano y la persistente hegemonía cultural griega, un contexto bilingüe y bicultural donde la identidad helénica se negociaba constantemente. Se revisan las principales interpretaciones y delimitaciones de la Segunda Sofística –entendida como período histórico, fenómeno cultural o práctica retórica–, destacando su ambigüedad conceptual y la evolución historiográfica desde Rohde hasta enfoques contemporáneos (Bowersock, Anderson, Whitmarsh, Borg), subrayando el debate sobre su carácter literario versus histórico y su función identitaria. Posteriormente, se sitúa a Dión de Prusa en este marco, explorando su formación intelectual (posible influencia de Musonio Rufo, tensión filosofía/retórica), su relación con el poder imperial (incluyendo el exilio bajo Domiciano) y su auto-representación como figura que utiliza el pasado clásico y la reflexión filosófica para intervenir en el presente. El análisis de Dión busca ilustrar cómo una figura prominente de la época encarna y, a la vez, desafía las categorizaciones habituales de la Segunda Sofística, permitiendo una comprensión más matizada tanto del personaje como de los problemas metodológicos inherentes al estudio de este período.

PALABRAS CLAVES

Dión de Prusa, Segunda Sofística, Historiografía

SUBMISSÃO 21 abr. 2025 | APROVAÇÃO 06 jun. 2025 | PUBLICAÇÃO 13 nov. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.68063

L

EL IMPERIO ROMANO Y LA CULTURA
GRIEGA: UNA HISTORIA DE LARGA
DURACIÓN.

a interacción cultural entre Grecia y Roma es un fenómeno de larga duración fundamental en la historia antigua. Si bien una línea importante de investigación se ha centrado en el Imperio Romano como un poder integrador en el Mediterráneo —un marco político estable que facilitó el desarrollo de diversas culturas bajo su estructura—¹, la interacción cultural y política entre ambos mundos se remonta a mucho antes del ascenso de Roma como potencia dominante. Esta influencia griega sobre el mundo romano cristalizó en el proceso conocido como la Hellenización de Roma,² un fenómeno gradual y complejo que se extendió durante siglos, a partir de los primeros contactos comerciales y culturales. A través de la penetración de la cultura helénica, especialmente en áreas como el arte, la filosofía, la literatura y la religión, Roma experimentó una profunda transformación. La adopción de la lengua griega como vehículo de la cultura y la educación, la imitación de modelos artísticos y literarios griegos, y la asimilación de dioses y mitos helénicos al panteón romano son ejemplos claros de este impacto. Sin embargo, la helenización no implicó una simple copia, sino una adaptación selectiva y una reinterpretación de estos elementos en el contexto propio de la sociedad romana. Este proceso enriqueció la cultura latina y contribuyó a su desarrollo como una civilización única y poderosa, que a su vez difundiría su propia versión del helenismo por todo el Imperio.

No obstante esta profunda y antigua relación cultural, la interacción greco-romana también estuvo marcada por el conflicto. La expansión militar inherente al imperialismo romano desempeñó un papel crucial. William V. Harris ha destacado la actitud romana hacia la guerra como una cuestión cotidiana, que se traducía en constantes movimientos del ejército y enfrentamientos con los pueblos circundantes.³ Esta constante belicosidad llevó al autor francés Claude Nicolet a

sugerir que dicha propensión bélica en la sociedad romana parecía responder a una necesidad "casi biológica".

Comme toutes les sociétés antiques, mais de façon peut-être plus systématique, la société romaine apparaît modelée par la guerre. Dans la plus ancienne tradition annalistique, le rythme de la vie publique est celui-là même de la guerre, de la guerre-institution, qui revient avec une nécessité quasi biologique à chaque printemps.⁴

Las interacciones bélicas entre griegos y romanos, lejos de constituir un fenómeno monolítico, son un proceso que se fue desarrollando a lo largo de varios siglos, adoptando diferentes maneras y obedeciendo a motivaciones cambiantes según las necesidades de la república. Si bien en un comienzo estas relaciones se caracterizaron por la cooperación puntual en el contexto de las guerras púnicas, con el tiempo la progresiva expansión de la naciente república romana terminó movilizándolo sus intereses hacia las *poleis* griegas, percibidas ya como un objeto de interés estratégico. La ocupación e intervención de Roma en la región helénica, en un comienzo, estuvo justificada bajo el pretexto de la "liberación" de las *poleis* griegas que se encontraban sometidas al yugo macedónico; esta intervención, precisamente, fue documentada por Polibio en el siglo II a.C.

La proclamación de la libertad de las ciudades griegas por parte de Tito Quincio Flaminio en el 196 a.C. constituye un hito fundamental en la interacción entre el mundo helénico y la emergente potencia romana. En palabras de Polibio, el general señalaba:

Todos los demás griegos, tanto los de Asia como los de Europa, serán libres y se regirán por sus leyes propias,⁵

Este acto, con profundas implicaciones tanto políticas como culturales, ha sido objeto de intenso escrutinio historiográfico, generando un debate en torno a sus motivaciones y consecuencias.⁶ Al respecto, se suelen identificar tres posibles líneas principales que explican el interés romano en

el mundo griego en este periodo: primero, necesidades económicas y de protección que Roma necesitaba para sí misma;⁷ segundo, una motivación geoestratégica orientada a asegurar sus intereses en el Mediterráneo oriental;⁸ y tercero, el interés por evitar nuevas "proyecciones" de poder griego sobre territorios itálicos.⁹ Independientemente de cuál fuera la motivación predominante, el resultado final fue una creciente intervención romana en los territorios del mundo griego.

La intervención romana en la región helénica, inicialmente justificada bajo el pretexto de la "liberación" de las ciudades griegas del yugo macedonio, culminó con la anexión de gran parte de Grecia al dominio romano tras la batalla de Corinto en el 146 a. C. No obstante, esta conquista militar no significó la desaparición de la resistencia griega; un ejemplo es la rebelión encabezada por Andrisko en el 149 a.C.,¹⁰ quien se autoproclamó rey de Macedonia. Este levantamiento evidencia un notorio sentimiento antirromano en la región. Pese a ello, la participación de contingentes griegos en las guerras mitridáticas ilustra claramente la complejidad de las lealtades helénicas bajo el imperialismo romano.¹¹ A pesar de la progresiva asimilación política y cultural, la memoria del pasado independiente y la persistencia de las identidades locales configuraron un escenario de tensión latente, que ocasionalmente tenía su expresión en conflictos armados

Tomando en consideración esta relación dinámica de la cultura griega en torno al poder político del imperialismo romano, podemos establecer que, culminado el periodo republicano y tras el advenimiento del periodo imperial, la cultura griega mantuvo su preponderancia en el espacio mediterráneo. El Imperio, en ese sentido, y siguiendo las ideas de Paul Veyne, debe ser considerado como una entidad bilingüe. Si bien el Imperio podía concebirse de forma general como la potencia política que dominaba el espacio Mediterráneo, las palabras de Horacio resuenan como recordatorio: "*Graecia capta ferum victorem cepit*".¹² Según Paul Veyne, la única cultura

verdaderamente común a todas las regiones de este vasto Imperio era la griega, manifestada en la lengua y en las prácticas religiosas y culturales.

L'Empire était gréco-romain en un troisième sens : la culture y était hellénique et le pouvoir (ainsi que le droit ou au moins la procédure) était romain.¹³

En síntesis, la extensa y dinámica interacción entre el poder romano y la cultura helénica, marcada tanto por la fascinación y asimilación cultural como por el conflicto y la dominación militar, configuró un escenario único en el Mediterráneo antiguo. Como hemos visto, incluso tras la consolidación del poder imperial romano, la lengua, la educación (*paideia*) y las tradiciones griegas no solo persistieron, sino que mantuvieron una notable preponderancia, dando forma a un Imperio esencialmente bilingüe y bicultural, tal como subrayó Veyne. Es precisamente sobre este complejo entramado histórico y cultural —el de una Hélade integrada en la estructura imperial romana pero consciente de su glorioso pasado— que emergerá el fenómeno que nos ocupa. Habiendo delineado este marco contextual indispensable, nos adentraremos ahora en el análisis de la Segunda Sofística propiamente tal, abordando su definición, sus características principales y los debates teóricos y metodológicos que su estudio plantea.

A) SEGUNDA SOFÍSTICA

Para comprender las complejas relaciones culturales entre el mundo griego y romano, y el papel de Dión de Prusa como mediador entre estas dos esferas, es fundamental abordar primero algunas cuestiones clave sobre la Segunda Sofística. Este fenómeno, que caracterizó la interacción cultural greco-romana principalmente entre los siglos I y III d.C., presenta particularidades distintivas y puede entenderse, siguiendo a Tim Whitmarsh,¹⁴ desde tres perspectivas

principales: como un período histórico (Swain)¹⁵; como el espíritu cultural de esa época o *Zeitgeist* (Anderson);¹⁶ y como una práctica específica de declamación griega dentro del Imperio Romano (Schmitz)¹⁷.

El término 'Segunda Sofística' fue acuñado por primera vez en el siglo XIX por Erwin Rohde¹⁸, quien la interpretó inicialmente como una reacción del aticismo frente al asianismo. Para Rohde, este movimiento representó el esfuerzo de los griegos por revivir un pasado propio que consideraban adormecido. El desarrollo de esta teoría se enmarcó en el contexto intelectual del siglo XIX, época de auge del nacionalismo y el romanticismo. Estos movimientos veían en el pasado clásico un espejo donde proyectar ideales y preocupaciones contemporáneas; en ese sentido, el renovado interés por la Antigüedad Clásica por parte de los estudiosos decimonónicos fue determinante para el avance de su conocimiento.¹⁹ De esta manera, los problemas urgentes de la contemporaneidad del siglo XIX a menudo buscaban respuesta en las interpretaciones del pasado antiguo, llegando a preguntarse si los procesos que influyeron en el declive del mundo antiguo tenían un paralelo o correlato en el presente.

Este primer acercamiento de Rohde al concepto de Segunda Sofística se ha interpretado como una respuesta a los supuestos efectos nocivos de la 'cultura oriental', la cual amenazaría el 'Elemento nacional helénico',²⁰ considerado por él como lo esencial a conservar del pasado. En ese sentido, la Segunda Sofística buscaría revivir un pasado lejano, una herencia legítima que pudiera sostener el presente. Posteriormente, Wilhelm Schmid, alumno de Rohde, realizó un trabajo centrado en el aticismo lingüístico, viendo en él una reafirmación de los ideales griegos frente a la influencia oriental.²¹ Sin embargo, esta línea de discusión fue en gran medida zanjada por Ulrich von Wilamowitz-Möllerndorff. En su artículo 'Asianismus und Atticismus', concluyó que el 'asianismo' como tal se reducía a un pequeño número de oradores mencionados en las

fuentes, restándole así importancia como fenómeno opuesto al aticismo.²²

Con el transcurrir del siglo XX, las discusiones en torno a la Segunda Sofística se retomaron durante la década de los 60. Glen Bowersock, en su libro *Greek Sophists in the Roman Empire* (1969) —que recogía lecturas presentadas en Oxford en 1966—, utilizó un método prosopográfico y un amplio manejo de fuentes para plantear la existencia de una nostalgia por el pasado en la construcción de los discursos de la época. Señaló la presencia de un arcaísmo y un enfoque atenocéntrico en la elaboración de estos discursos, en busca de la pureza ática.²³ Poco después, Ewen Bowie, en su artículo "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística", retomó la discusión, definiendo la Segunda Sofística como un movimiento literario que buscó el rescate de tradiciones griegas arcaicas en el contexto del dominio político romano durante el siglo II d.C.²⁴ Estos enfoques ponen de manifiesto que uno de los problemas centrales al abordar la Segunda Sofística es la ambigüedad del propio concepto. Por este motivo, su delimitación precisa desde la historiografía ha sido, según algunos autores,²⁵ una cuestión a menudo desatendida o compleja.

Podemos determinar que la Segunda Sofística, así como los diferentes tratados y trabajos desarrollados en su marco, tienen una importancia fundamental para comprender la autoexaminación de la identidad griega durante el período del siglo I al III d.C.²⁶ La percepción de este concepto como una corriente centrada en la retórica y el aticismo tiende a vincularlo más a un problema de carácter literario que a uno propiamente histórico. No obstante la compleja naturaleza de estos tratados, su análisis (incluso desde una perspectiva retórica) es fundamental para construir una panorámica más completa del período en cuestión (siglos I-III d.C.).²⁷ En ese sentido, y siguiendo el pensamiento de Fernando Gascó, tomar en consideración la tradición literaria para la construcción del contexto histórico permitiría corregir la imagen de la Segunda

Sofística como una corriente 'eminente-mente' literaria.

Los autores durante este período tendieron a alejarse de la discusión de temas contemporáneos, orientando sus reflexiones hacia un pasado más lejano: el pasado 'clásico'. La construcción de este pasado a menudo respondió a un retrato idealizado, centrado en temáticas consideradas gloriosas o ejemplares de ese tiempo. Por este motivo, la preocupación de estos intelectuales se centró principalmente en el pasado clásico, más que en el período helenístico, momento en el cual las *pólis* griegas habían perdido su libertad frente al dominio macedónico. Esta atención preferente al pasado clásico refleja la búsqueda de una identidad cultural y la afirmación de valores propiamente griegos en un contexto de subordinación política ante el poder de Roma. La intelectualidad griega no buscó, por lo general, generar una revolución contra el poder político romano, sino encontrar mecanismos que le permitieran reconstruir su pasado y su anhelada libertad *en concordancia con* el sistema político imperial. Principio del formulario²⁸

Los griegos del siglo I-III d.C. buscaron en la construcción de la memoria de su pasado herramientas para establecer y preservar su identidad, y así mantener su carácter griego a pesar del dominio político romano.²⁹ Debemos recalcar que para la intelectualidad griega era un recurso habitual, por un lado, preservar elementos identitarios y, por otro, promover el mantenimiento del orden cívico, evitando rebeliones y revueltas. La Segunda Sofística puede ser entendida, en este sentido, como la historia de una proyección: la expresión de las urgencias del presente a través del pasado.³⁰ Durante la época imperial, el uso del pasado griego se convirtió en una herramienta fundamental que permitió a los griegos construir un sentido de identidad sólido. La conservación de su cultura desempeñó un papel crucial en esta empresa, ya que les permitió mantener y transmitir sus tradiciones y valores. A través de esta preservación cultural, los griegos lograron una integración

cultural y desarrollaron una identidad comunitaria compartida.³¹

Una de las principales características de la Segunda Sofística es que estuvo conformada por un diverso grupo de intelectuales conocidos como sofistas. Estos sofistas eran maestros que estaban estrechamente vinculados a la práctica educativa. Viajaban y se movilizaban a lo largo del Imperio, y ejercían una gran influencia sobre las masas. Operaban políticamente al aconsejar sobre el comportamiento y realizar críticas de las acciones de las personas. Además, se destacaban por su habilidad en la elocuencia y eran considerados maestros en esta disciplina.

La producción intelectual de la Segunda Sofística se caracterizó por tener un enfoque marcadamente diferente al de la tradición anterior. En lugar de centrarse en los acontecimientos contemporáneos, los intelectuales se enfocaron en construir y explorar un pasado más distante. Estos se sumergieron en su historia antigua y buscaron inspiración en los logros y hazañas de épocas pasadas, en vez de abordar los eventos que ocurrían en su propia era. Este enfoque hacia el pasado remoto les permitió reflexionar sobre las raíces culturales y las tradiciones de la civilización griega, encontrando en ellas significado y relevancia para el presente.³²

Una posible explicación para esta búsqueda del pasado la ofrece Graham Anderson, quien sostiene que estas miradas al pasado clásico respondían a una lucha contra la incapacidad política de su contemporaneidad.³³ Bowersock hizo hincapié en la nostalgia, idea que recoge Graham Anderson al definir la Segunda Sofística como un fenómeno en el que los griegos miraron con añoranza el período clásico, interpretando esto como una forma de resistencia "contra la impotencia política del presente".³⁴ Los estudios relativamente recientes han adoptado preferentemente una perspectiva antropológica al hablar de la cultura o identidad griega, distanciándose del anterior enfoque en la idea de 'nacionalidad'. No obstante, la categoría misma de 'cultura' también presenta dificultades

al definir la Segunda Sofística, ya que podría conducir nuevamente al problema del nacionalismo o a la tentación de considerar la cultura griega como superior.³⁵

Barbara Borg señala que, durante el período de la Segunda Sofística, la recuperación del pasado a través de imágenes y palabras fue, sin duda, un elemento característico y fundamental. Esto implicó una reapropiación de los motivos y tradiciones griegas de los siglos V y IV a.C.³⁶ Siguiendo la teoría del *Habitus* planteada por Pierre Bourdieu, la autora se cuestiona sobre los puntos en común que compartirían las diversas regiones del Imperio. Identifica la identidad como un elemento crucial que articula estas cuestiones, independientemente de la existencia de diferentes modelos regionales. Existe [o 'Parece existir'] una noción aceptada de que la identidad desempeñaba un papel unificador en estas comunidades.

Una vez identificado el problema contextual y conceptual de la Segunda Sofística, debemos abordar el tema de su periodización. Es importante destacar que la periodización implícita en nuestro uso del término no siempre se ajusta a la propuesta original de Filóstrato. Su clasificación revela una voluntad de definir a los sofistas del Imperio Romano en tajante oposición a los de la Atenas clásica, pues estos últimos se ocuparían principalmente de la filosofía, mientras que los segundos, a través de la declamación, abordarían temas históricos.³⁷ En ese sentido, comparar una 'Primera Sofística' (Atenas, siglos V-IV a.C., eminentemente filosófica) con la 'Segunda Sofística' (Imperio, siglos I-III d.C., centrada en materias históricas y retóricas), resulta, por lo demás, muy ilustrativo para poner de manifiesto el propósito de Dión de Prusa.³⁸

Un listado típico de características de la Segunda Sofística incluye varios puntos clave: la nostalgia por un pasado clásico idealizado; el uso de un lenguaje arcaico y la búsqueda de pureza lingüística; la participación en actuaciones sofísticas y concursos públicos; el énfasis en la *paideia* y la erudición como forma de educación y

conocimiento; y las ansiedades relacionadas con la autodefinición griega y la identidad en ese contexto.³⁹

Podemos, finalmente, establecer tres delimitaciones principales para el concepto de Segunda Sofística: la primera considera este movimiento como estrictamente literario, limitado a los autores señalados por Filóstrato y omitiendo a otros intelectuales del período a quienes no incluyó en su tratado; la segunda sería entenderlo como un fenómeno cultural más amplio, que abarcaría casi toda la producción literaria y artística griega de ese período, centrándose en la función de la intelectualidad y su relación con el poder romano en la búsqueda de elementos identitarios dentro de un contexto político de 'sometimiento'; y, finalmente, la tercera delimitación consiste en verlo como un período histórico específico —aproximadamente los tres primeros siglos de nuestra era—, entendido como una categoría principalmente coyuntural.⁴⁰ Esta multiplicidad de enfoques evidencia, por tanto, la dificultad de alcanzar una definición unívoca de la Segunda Sofística y subraya la importancia de considerar sus dimensiones literarias, culturales e históricas de manera interconectada. Es precisamente con esta conciencia de los problemas definitorios y metodológicos que resulta pertinente abordar la figura y obra de Dión de Prusa, un protagonista clave de este período, cuya trayectoria puede iluminar muchas de estas tensiones y debates.

DION DE PRUSA UN INTELLECTUAL GRIEGO EN EL IMPERIO ROMANO.

En el contexto de la ambivalente relación entre la cultura griega y el poder romano durante el período imperial, la *polis* adquiere una significación particular. Constituye una síntesis del conflicto cultural subyacente, en el cual la hegemonía romana sobre el Mediterráneo se yuxtaponen a la persistencia de una identidad griega que, si bien asimila ciertos elementos de la romanización, no deja de

experimentar tensiones con el poder político dominante.⁴¹

Dión nace en la Grecia romanizada del Principado, un período caracterizado por la compleja dinámica política y cultural inherente al dominio imperial. Si bien la helenización permeó diversos ámbitos de la sociedad romana, Grecia, en tanto provincia del Imperio, experimentaba una situación ambivalente. Sus habitantes, aunque integrados en las estructuras administrativas y militares romanas, mantenían una identidad cultural propia que se resistía a la completa asimilación.⁴² En los territorios que habían sido reinos helenísticos, herederos a su vez del legado de Alejandro Magno, existían ciudades que se habían constituido en importantes focos de pensamiento relativamente libre e independiente. Las capitales helenísticas, en particular, funcionaron como centros de irradiación cultural donde individuos de diversas disciplinas desarrollaban su actividad intelectual. Sin embargo, esta libertad intelectual no se encontraba exenta de tensiones con el poder imperial, cuyas decisiones políticas en ocasiones limitaban o condicionaban la producción y circulación del conocimiento.

Dion de Prusa es un intelectual griego que se relaciona directamente con este problema y contexto en cuestión. En el contexto imperial, autores como Diodoro, Dionisio de Halicarnaso y Estrabón, quienes desarrollaban su producción escrita en bibliotecas y dirigían sus textos a una audiencia erudita, se erigen como modelos de inspiración. La mimesis, entendida como la imitación de autores clásicos, se convierte en un principio rector de la creación literaria. Esta práctica, si bien fomenta la emulación de modelos canónicos, puede conducir a una literatura artificial, en ocasiones desarraigada de la realidad inmediata y más próxima a los cánones estéticos establecidos.⁴³

En este contexto, el centro de atención de los autores de la Segunda Sofística se desplaza hacia una reflexión literario-filosófica sobre las concepciones del mundo en el que viven. Mientras la historiografía

parece ocuparse de otros temas, estos intelectuales se ven impulsados a refinar cuidadosamente sus discursos con el fin de persuadir e influir en su audiencia. El resurgimiento, durante el período imperial (siglos I-III d.C.), del aticismo —el estilo asociado a los modelos clásicos de los siglos V y IV a.C.— puede interpretarse como una reacción frente a la preponderancia de modelos culturales asiánicos [o 'orientales'] y romanos. En un contexto marcado por la diversidad y el intercambio cultural, la vuelta a los cánones clásicos del aticismo representa una forma de reafirmar la identidad griega y de resistencia frente a la homogeneización cultural impulsada por el Imperio.⁴⁴

Dión de Prusa nace en este mundo: un mundo que se debate entre la gloria de una Hélade lejana en el pasado y un presente que a veces entraba en conflicto con los intereses de la intelectualidad griega. Dión supo observar ese pasado lejano y descifrar sus signos en un nuevo contexto. Los datos sobre los primeros años de Dión de Prusa son limitados, aunque pueden extraerse algunas conclusiones de sus discursos. Llamado inicialmente Dión, adquirió el *cognomen* latino *Cocceianus* durante el principado de Nerva; ya en el siglo III llegaría a ser conocido como Chrysóstomos ('Boca de Oro').⁴⁵ Nació en Prusa, Bitinia, una región que hundía sus raíces en la tradición clásica, vinculada a los héroes troyanos. Esta *polis*, bajo control romano desde el 74 a.C., formaba parte de un contexto cultural complejo en el que confluían las tradiciones griegas y la influencia romana.⁴⁶

Proveniente de dos familias prominentes de Prusa, Dión gozó de una posición social privilegiada que le permitió acceder a los círculos intelectuales y políticos de su tiempo. Su condición de huésped en casas de familias acomodadas lo posicionó como una figura relevante en los asuntos públicos de su ciudad. Sin embargo, su trayectoria se vio interrumpida por el destierro decretado por Domiciano, un edicto que le impediría regresar a su patria durante varios años.⁴⁷

La pertenencia de Dión a una familia influyente de Prusa nos permite inferir que tuvo acceso a una educación privilegiada, la cual sentó las bases de su posterior desarrollo intelectual. En su primera etapa formativa, es probable que recibiera instrucción en las disciplinas elementales de la época, como la lectura, la escritura y la gimnasia. Posteriormente, es factible que su educación continuara bajo la tutela de un *grammatikos*, quien le habría introducido en el estudio de los poetas clásicos, como Homero, y otros autores fundamentales de la literatura griega.⁴⁸ Esta sólida base en la literatura y la historia clásicas constituye un pilar fundamental de la *paideia*, ese ideal educativo tan valorado y cultivado por los propios sofistas de este período que analizamos en el apartado anterior.

La educación de Dión se enmarca dentro del sistema helenístico-romano, el cual combinaba la tradición educativa griega con las influencias del mundo romano. En este contexto, es probable que Dión haya estudiado a historiadores clásicos como Heródoto, Tucídides y Jenofonte, entre otros, cuyas obras constituían parte integral del currículo de la época. Un aspecto fundamental de su formación lo constituyeron los *progymnasmata*, ejercicios retóricos preparatorios que desarrollaban habilidades de argumentación, composición y oratoria.⁴⁹ Al cumplir los dieciséis años, Dión habría ingresado en el *efebato*, una institución educativa que complementaba la formación de los jóvenes con lecciones (*scholai*), conferencias (*epideixeis*) y audiciones (*akroaseis*). Tras completar la formación secundaria y el *efebato*, los jóvenes que deseaban proseguir sus estudios debían trasladarse a centros de enseñanza superior como Rodas o Atenas. Estas ciudades, reconocidas por su tradición intelectual y la presencia de escuelas filosóficas y retóricas, atraían a estudiantes de diversas regiones. En estos centros, los jóvenes se especializaban en una de las dos disciplinas que caracterizaban la educación superior de la época: la filosofía, centrada en la búsqueda del conocimiento y la reflexión sobre la naturaleza de la realidad, o la retórica, enfocada en el arte de la

persuasión y la elocuencia. La centralidad de los *progymnasmata* en su formación retórica y la crucial elección final entre filosofía y retórica sitúan el itinerario intelectual de Dión en el corazón mismo de las prácticas y tensiones que definen a la Segunda Sofística, tal como la hemos caracterizado.

Este contexto permite comprender la importancia que la educación adquirió en la esfera pública romana. Un ejemplo de ello lo constituye la decisión de Vespasiano en el año 74 d.C., quien, en respuesta a las críticas sobre la falta de apoyo a la educación, instituyó en Roma clases de retórica financiadas por el Estado.⁵⁰ Además, otorgó privilegios a gramáticos y retóricos, reconociendo así su papel fundamental en la formación de las élites romanas. Se presume que Dión fue discípulo de Musonio Rufo, inferencia apoyada en ciertas referencias de Tácito.⁵¹ Esta posible formación estoica con Musonio es particularmente significativa, ya que complica la visión simplista (derivada de Filóstrato) de una Segunda Sofística puramente retórica, mostrando la persistencia de intereses filosóficos profundos en figuras clave del período.

Dión mantuvo una estrecha relación con la filosofía estoica a lo largo de su vida. Sin embargo, aunque algunas fuentes sugieren un posible abandono del estoicismo en favor del cinismo, el análisis de Paolo Desideri⁵² en su obra *Dione di Prusa: Un intellettuale greco nell'impero romano* — particularmente en el Capítulo III, dedicado al exilio — evidencia la persistencia de principios estoicos. En sus discursos de este período, se observa la recurrente alusión a la importancia de la virtud, la búsqueda de la *ataraxia* y la aceptación del destino como elementos centrales en la filosofía de Dión. Este debate sobre la 'etiqueta' filosófica más adecuada para Dión refleja la dificultad, ya señalada en el apartado anterior, de categorizar nítidamente a las figuras intelectuales de este período, quienes a menudo transitaban entre la filosofía y la sofística.

La política imperial de la dinastía Flavia evidenció una orientación preferencial hacia Occidente, en detrimento del mundo griego. Esta tendencia se acentuó durante el principado de Domiciano, emperador cuya figura generaba una manifiesta antipatía en Dión de Prusa, como se desprende de algunos de sus discursos.⁵³ Que Dión tuvo cierta familiaridad previa con los grandes salones y palacios de Roma, puede inferirse del pasaje que se citará a continuación.

He conocido las mansiones y las mesas de los ricos, y no solamente de individuos particulares, también de los gobernadores y emperadores.⁵⁴

Si bien la historicidad del exilio de Dión ha sido objeto de debate entre los especialistas, las reiteradas referencias al mismo en su corpus discursivo, así como la coherencia interna de su testimonio, permiten afirmar con un alto grado de certeza que dicho evento efectivamente tuvo lugar.⁵⁵ Dión de Prusa, en el contexto del Imperio Romano, cultivó una extensa red de influencias y relaciones con personalidades de alto rango durante el principado de los Flavios. No obstante, la figura de Domiciano, quien a pesar de mostrar en sus inicios virtudes y cualidades propias de un buen gobernante, experimentó una transformación hacia la tiranía en su adultez, revelando así su verdadera naturaleza. Entre el círculo familiar de Domiciano se encontraba Flavio Sabino, quien, además de ser amigo de Dión, fue condenado a muerte al ser percibido como un pretendiente al trono imperial.⁵⁶ Como consecuencia de su relación con Flavio Sabino, Dión fue acusado de ser cómplice en la presunta conspiración, imputándosele cargos de 'intimidad' con el supuesto culpable y de haberle brindado consejos que pervirtieron su pensamiento, induciéndolo a aspirar al trono imperial.⁵⁷ La actitud de Dión frente a Domiciano, tal como él la presenta, ejemplifica una de las formas complejas en que los intelectuales griegos de la Segunda Sofística negociaban su posición frente al poder imperial: no la sumisión abyecta ni (necesariamente) la rebelión abierta, sino una intrincada

mezcla de crítica moral, adaptación y auto-representación. Estas fueron principalmente las motivaciones que provocaron su destierro en el año 82 d.C.

De esta manera, el filósofo fue alejado de Roma, Italia y Bitinia 'a perpetuidad'. Su exilio duró, sin embargo, catorce años. El exilio de Dión constituyó el fundamento de una profunda reflexión sobre la concepción de la vida y la moralidad. En este proceso, Dión buscó identificarse con figuras como Odiseo, Sócrates y Diógenes, arquetipos de sabios vagabundos o exiliados, rechazados por el poder mundano. Las referencias en sus discursos en torno al pensamiento, la motivación y el remordimiento se expresan en variados pasajes. Esta auto-identificación con figuras paradigmáticas del pasado resuena directamente con la tendencia general de la Segunda Sofística, analizada previamente, de recurrir a la memoria y a los modelos clásicos para construir sentido e identidad en el presente imperial.

Cuando a todos les parecía de necesidad mentir a causa del miedo, me atrevía en solitario a decir la verdad.⁵⁸

He soportado el odio, no de un enemigo cual quiera... sino del más poderoso y cruel, de aquel a quien todo el género humano, griegos y bárbaros, llamaba su dueño y su dios, pero que real mente era un genio maléfico, y no busqué granjearme su favor con humillantes adulaciones, ni esquivar su enemistad, sino que me opuse abierta mente y no aplacé para otro momento hablar o escribir sobre las desgracias que entonces se avecinaban, sino que lo hostigué de palabra y con la pluma, y de tales discursos y escritos hay evidencia en todas partes.⁵⁹

Así justifica Dión su expulsión de los territorios del 'orbe romano': decir la verdad o, al menos, levantar la voz contra el poder imperial fueron motivaciones suficientes para recibir este castigo y comenzar su errancia a lo largo del Imperio. Pero la *oikoumene* es mucho más grande que los territorios de Roma, y en los extremos del Imperio aún encontró lugares receptivos a la helenización. Las reflexiones presentes

en los discursos de Dión son, por tanto, el resultado de sus experiencias propias; sus discursos funcionan como testimonios y sus reflexiones como consejos que buscaron educar a griegos y romanos sobre diversos elementos del período imperial.

CONCLUSIÓN

La interacción entre la cultura griega y el poder romano constituyó un proceso histórico de larga duración y profunda complejidad, marcado por una dualidad constante entre la asimilación cultural y el conflicto político-militar. Desde los tempranos contactos en Magna Grecia hasta la consolidación del Imperio, Roma absorbió y adaptó elementos cruciales de la civilización helénica, un fenómeno de Hellenización que enriqueció su propia identidad. Sin embargo, esta relación estuvo inextricablemente ligada a la expansión imperial romana, que culminó en la subordinación política de Grecia, generando un escenario de tensiones latentes y resistencias culturales a pesar de la integración administrativa. Este marco bicultural y bilingüe, donde la hegemonía política romana coexistía con la persistencia de la *paideia* y la memoria griegas, fue el caldo de cultivo para el desarrollo de fenómenos intelectuales como la Segunda Sofística.

La Segunda Sofística emerge, entonces, no solo como un renacimiento literario o retórico, sino como un complejo fenómeno cultural a través del cual la intelectualidad griega de los siglos I-III d.C. negoció su identidad y su lugar dentro del Imperio Romano. Caracterizada por la nostalgia hacia un pasado clásico idealizado, el refinamiento retórico, el énfasis en la educación y una constante reflexión sobre la propia identidad helénica, este movimiento utilizó la memoria y la cultura como herramientas para afirmar su particularidad frente al poder dominante. La figura de Dión de Prusa resulta paradigmática en este contexto: su educación, sus inclinaciones filosóficas, su relación ambivalente con el poder imperial –incluyendo

el exilio– y su producción discursiva lo sitúan como un exponente clave de las estrategias y ansiedades de los intelectuales griegos de su tiempo, quienes buscaban conciliar su herencia cultural con la realidad política imperial.

Finalmente, el análisis de la Segunda Sofística y de figuras como Dión de Prusa subraya la vitalidad y la capacidad de adaptación de la cultura helénica incluso bajo dominio extranjero. Lejos de ser una mera imitación pasiva o una simple reacción nostálgica, este período evidencia un esfuerzo consciente por reinterpretar el pasado y construir una identidad griega relevante para el presente imperial. El estudio de estos intelectuales y sus obras no solo ilumina un capítulo crucial de la historia cultural grecorromana, sino que también ofrece perspectivas valiosas sobre las dinámicas entre cultura, poder e identidad en contextos de interacción imperial, demostrando cómo la palabra y la memoria pueden convertirse en espacios de afirmación y negociación cultural.

ABSTRACT

This article analyzes the figure of Dio of Prusa (Dio Chrysostom) within the framework of the Second Sophistic (1st-3rd centuries AD), paying special attention to the historiographical and methodological problems raised by the study of this phenomenon and its protagonists. The analysis begins with the complex scenario of the Roman Empire, characterized by the interaction between Roman political power and persistent Greek cultural hegemony, a bilingual and bicultural context where Hellenic identity was constantly negotiated. It reviews the main interpretations and delimitations of the Second Sophistic – understood as a historical period, cultural phenomenon, or rhetorical practice – highlighting its conceptual ambiguity and historiographical evolution from Rohde to contemporary approaches (Bowersock, Anderson, Whitmarsh, Borg), underlining the debate on its literary versus historical character and its role in identity formation. Subsequently, Dio of Prusa is situated within this framework, exploring his intellectual formation (possible influence of Musonius Rufus, philosophy / rhetoric tension), his relationship with imperial power (including his exile under Domitian), and his self-representation as a figure who uses the classical past and philosophical reflection to intervene in the present. The analysis of Dio seeks to illustrate how a prominent figure of the period embodies and, at the same time, challenges the usual categorizations of the Second Sophistic, allowing for a more nuanced understanding of both the individual and the methodological problems inherent in the study of this period.

KEYWORDS

Dio of Prusa; Second Sophistic; Historiography.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Graham. **The Second Sophistic: a Cultural Phenomenon in the Roman Empire**. London: Routledge, 1993. (Nota: Lugar de publicación asumido).
- ARNIM, H. von. **Leben und Werke des Dio von Prusa**. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1898. (Nota: Lugar de publicación asumido).
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature**. Tradução de Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- BANCALARI, Alejandro. **Orbe romano e imperio global: la romanización desde Augusto a Caracalla**. Santiago: Editorial Universitaria, 2007.
- BEKKER-NIELSEN, Tønnes; HINGE, George. Dio Chrysostom in exile: Or. 36.1 and the date of the Scythian journey. **The Classical Quarterly**, v. 65, n. 2, p. 747-755, 2015.
- BORG, Barbara. **Paideia: the World of the Second Sophistic**. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- BOWERSOCK, G. **Greek Sophists in the Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 1969. (Nota: Editorial asumida).
- BOWIE, E.L. Greeks and Their Past in the Second Sophistic. **Past & Present**, v. 46, n. 1, p. 3-41, 1970.
- BOWIE, E.L. Los griegos y su pasado en la segunda sofística. In: FINLEY, M.I. (Ed.). **Estudios sobre historia antigua**. Madrid: Akal, 1981. p. 185-232.
- COLVIN, S. The Koine: a New Language for a New World. In: CARNEY, E.; ERSKINE, A.; LLEWELLYN-JONES, L. (Ed.). **Creating a Hellenistic World**. Swansea: Classical Press of Wales, 2011. p. 31-46.
- CORTÉS COPETE, Juan Manuel. Notas sobre la política educativa de los Flavios y Antoninos. **Habis**, v. 26, p. 165-176, 1995. (Nota: Volumen asumido).
- CORTÉS COPETE, J.M. Polis romana: hacia un nuevo modelo para los griegos del imperio. **Studia Historica: Historia Antigua**, v. 23, p. 413-437, 2005. (Nota: Volumen asumido).
- DESIDERI, Paolo. **Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano**. Firenze: G. D'Anna, 1978. (Nota: Lugar de publicación asumido).
- DESIDERI, P. The Meaning of Greek Historiography of the Roman Imperial Age. In: OSTENFELD, E. (Ed.). **Greek Romans and Roman Greeks**. Aarhus: Aarhus University Press, 2002. p. 217-220. (Nota: Lugar de publicación asumido).
- DION DE PRUSA. **Discursos**. Traducción y notas de Gonzalo Fontana Elboj. Madrid: Gredos, 1988. (Nota: Traductor y año aproximado basado en edición Gredos estándar; verificar con volumen específico).
- ECKSTEIN, Arthur M. **Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ERDKAMP, Paul. The Andrisus Uprising and the Achaean War, 149–146 BC. In: SOUZA, Philip de (Ed.). **The Encyclopedia of Ancient Battles**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2017. p. 1-3.
- FALQUE, E.; GASCÓ, F. **Graecia capta: de la conquista de Grecia a la helenización de Roma**. Vol. 9. Huelva: Universidad de Huelva, 2019.
- FERNANDEZ ROBBIO, M.S. Reflejos de la segunda sofística en los epigramas atribuidos a Luciano de Samósata. **Araucaria**, v. 21, n. 41, p. 251-?, 2019. (Nota: Falta página final).
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. El Imperio Romano como sistema de dominación. **Polis: Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad**, v. 18, p. 75-114, 2006. (Nota: Volumen asumido).
- FERNÁNDEZ VICENTE, A. La integración de Grecia en el imperio romano (s. II d.C.). **Itálica: Revista para la Difusión de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo**, v. 1, n. 2, p. 183-202, 2016.
- FRÖSÉN, Jaakko. **Prolegomena to a Study of the Greek Language in the First Centuries A.D.: the Problem of Koiné and Atticism**. 1974. Tese (Doutorado) – University of Helsinki, Helsinki, 1974.
- GALLI, Marco. Processi della memoria nell'età della seconda sofística. In: CORDOVANA, Orietta; GALLI, Marco (Ed.). **Arte e memoria culturale nell'età della seconda sofística**. Catania: Edizioni del Prisma, 2007. p. ? -?. (Nota: lugar de publicación asumido; editores asumidos; falta rango de páginas).
- GASCÓ LA CALLE, Fernando. Retórica y Realidad en la Segunda Sofística. **Habis**, n. 18/19, p. 438-?, 1987/1988. (Nota: Falta página final).
- GASCÓ LA CALLE, Fernando. **Ciudades griegas en conflicto: la guerra en la Grecia antigua**. Madrid: Cátedra, 1990.
- GÓMEZ, Pilar. El magisterio de los segundos sofistas, según Filóstrato. **Stylos**, v. 30, p. 156-?, 2021. (Nota: falta página final; volumen asumido).
- GUTIERREZ CANALES, Giovanni. Sobre el concepto de mimesis en la antigua Grecia. **Byzantion nea hellás**, Santiago, n. 35, p. 97-106, nov. 2016.
- HALLIWELL, Stephen. **The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems**. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- HARRIS, William V. **War and Imperialism in Republican Rome: 327-70 B.C.** Oxford: Clarendon Press, 1979.

HEATH, Malcolm. Theon and the History of the Progymnasmata. **Greek, Roman and Byzantine Studies**, v. 43, n. 2, p. 129-160, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J. **El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995. (Nota: Lugar de publicación asumido).

HIDALGO DE LA VEGA, M.J. Ciudades griegas en el imperio romano: la mirada de los sofistas. **Studia historica: Historia Antigua**, v. 20, p. 75-114, 2002. (Nota: Volumen asumido).

HORACIO. **Epístolas**. Traducción de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 1994. (Nota: Traductor y año aproximado basado en edición Gredos estándar; verificar con volumen específico).

HUNTER, Richard. Autobiography as Literary History: Dio Chrysostom, On Exile. In: GRETHLEIN, Jonas; RENAKOS, Antonios (Ed.). **Griechische Literaturgeschichtsschreibung: Traditionen, Probleme, Konzepte**. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 248-270. (Nota: Lugar de publicación asumido).

JOHNSON, William; RICHTER, Daniel. Periodicity and Scope. In: JOHNSON, William A.; RICHTER, Daniel S. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Second Sophistic**. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 1-5. (Nota: Lugar de publicación asumido; Editores confirmados).

JONES, C. P. **The Roman World of Dio Chrysostom**. Cambridge: Harvard University Press, 1978. (Nota: Lugar de publicación asumido).

KIM, Lawrence. Asianism and Atticism. In: **Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2015. Disponível em: [URL]. Acesso em: [data]. (Nota: Falta URL y fecha de acceso).

LAGOS, Leslie. Algunos mecanismos de helenización y romanización. **Tiempo y espacio**, v. 16, p. 89-99, 2006.

LAGOS ABURTO, Leslie. **El helenismo en el siglo II d.C: la Cultura Griega a través de la Anábasis de Arriano de Nicomedia**. Chillán: La Discusión de Chillán, 2016.

MACMULLEN, Ramsay. **Romanization in the Time of Augustus**. New Haven: Yale University Press, 2000.

MARROU, Henri-Irénée. **Historia de la educación en la antigüedad**. Tradução de Juan Godo Costa. Madrid: Akal, 2004.

MORENO LEONI, Álvaro M. Pausanias, la libertad griega y la historia de la confederación aquea helenística: memoria e identidad griegas en el imperio romano. **Nova Tellus**, v. 32, n. 1, p. 75-76, 2015.

MORENO LEONI, Álvaro; MORENO, Agustín. **Historiografía moderna y mundo antiguo: (1850-1970)**. Córdoba: Tinta Libre, 2018.

NICOLET, Claude. Armée et société à Rome sous la République: à propos de l'ordre équestre. In: BRISSON,

Jean-Paul (Ed.). **Problèmes de la guerre à Rome**. Paris: Mouton, 1969. p. 117.

NICOLET, Claude. **Rome et la conquête du monde méditerranéen, 264-27 av. J.-C.** 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. (Vol. 2, Genèse d'un empire).

POLIBIO. **Historias**. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Introducción general de Antonio Díaz Tejera. Madrid: Gredos, 1983.

RENDINA, Simone. The Cities of the Greek East After the First Mithridatic War: Aspects of Sulla's Financial Policy. **Phasis: Greek and Roman Studies**, v. 23, p. 74-92, 2020.

ROHDE, Erwin. Die Asianische Rhetorik und die zweite Sophistik. **Rheinisches Museum für Philologie**, v. 41, p. 170-190, 1886.

ROSTOVITZ, M. Pontus, Bithynia and the Bosphorus. **The Annual of the British School at Athens**, v. 22, p. 1-22, 1916/1918.

SCHMID, Wilhelm. **Der Atticismus in Seinem Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den Zweiten Philostratus Dargestellt**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1887-1897. 4 v. (Nota: Lugar de publicación asumido).

SCHMID, Thomas; FLEURY, Pascale. Introduction. In: SCHMID, Thomas; FLEURY, Pascale (Ed.). **Perceptions of the Second Sophistic and Its Times: Regards sur la seconde sophistique et son époque**. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

SCHMITZ, Thomas. **Bildung und Macht: zur Sozialen und Politischen Funktion der Zweiten Sophistik in der Griechischen Welt der Kaiserzeit**. München: Verlag C.H. Beck, 1997. (Nota: lugar de publicación asumido).

SIDEBOTTOM, Harry. Dio of Prusa and the Flavian Dynasty. **The Classical Quarterly**, v. 46, n. 2, p. 447-456, 1996.

SIERRA GÓMEZ, C. Intelectuales griegos y 'realidad' romana: los consejos políticos de Plutarco. **Anuario de Historia de la Escuela Virtual de Humanidades**, v. 8, p. 48-63, 2015. (Nota: volumen asumido).

SUETONIO. **Vidas de los Césares**. Traducción y notas de Rosa Mª Agudo Cubas. Madrid: Gredos, 1992. (Nota: traductor y año aproximado basado en edición Gredos estándar; verificar con volumen específico).

SWAIN, Simon. **Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250**. Oxford: Clarendon Press, 1996. (Nota: lugar de publicación asumido).

TÁCITO. **Historias**. Traducción y notas de Juan Luis Conde. Madrid: Gredos, 1991. (Nota: traductor y año aproximado basado en edición Gredos estándar; verificar con volumen específico).

VEYNE, Paul. **L'Empire gréco-romain**. Paris: Seuil, 2005.

WALSH, J.J. Flamininus and the Propaganda of Liberation. *Historia*, v. 45, n. 3, p. 344-363, 1996.

WEBB, Ruth. The Progymnasmata as Practice. In: TOO, Yun Lee (Ed.). **Education in Greek and Roman Antiquity**. Leiden: Brill, 2001. p. ?-?. (Nota: lugar de publicación asumido; editor identificado; falta rango de páginas).

WHITMARSH, Tim. **The Second Sophistic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. (Nota: lugar de publicación asumido).

WHITMARSH, Tim. **Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism**. Berkeley: University of California Press, 2020. (Nota: lugar de publicación asumido).

WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von. Asianismus und Atticismus. *Hermes*, v. 35, n. 1, p. 1-52, 1900.

WOOLF, Greg. **Becoming Roman: the Origins of Provincial Civilization in Gaul**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WORTHINGTON, Ian. Andiscus aka Philip VI and the Fourth Macedonian War. In: WORTHINGTON, Ian. **The Last Kings of Macedonia and the Triumph of Rome**. Oxford: Oxford University Press, 2023. p. 237-256.

Notas

- 1 La lista para el estudio de todas estas cuestiones es más bien amplia, sin embargo nos remitiremos a mencionar algunos textos: Bancalari, 2007, p. 55; MacMullen, 2000, p. 112; Woolf, 1998, p. 30.
- 2 Sobre la Helenización de Roma. Falque y Gascó, 2019; Lagos, 2006.
- 3 Harris, William V. Guerra e imperialismo en la Roma republicana. 327-70 a. C. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1989.
- 4 "Como todas las sociedades antiguas, pero de forma quizá más sistemática, la sociedad romana aparece modelada por la guerra. En la tradición analítica más antigua, el ritmo de la vida pública es el mismo de la guerra, de la guerra-institución, que regresa con una necesidad casi biológica cada primavera". Traducción propia del autor a partir de Nicolet, 1969, p. 117.
- 5 Polibio, Historias, 18.44.2 Introduccion General de A. Díaz Tejera. Traducción y notas de Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981-1983.
- 6 Los trabajos que han analizado la problemática del edicto son variados, podemos mencionar algunos relevantes. Walsh, 1996.
- 7 Harris, 1979, p. 9-23
- 8 Nicolet, 1989, p. 603.
- 9 Eckstein, 2006, p. 249-269
- 10 Las referencias a este hecho que marca en cierta forma una cuarta guerra macedónica lo podemos encontrar recientemente en Worthington, 2023; Erdkamp, 2017.
- 11 Rendina, 2020.
- 12 Horacio, Epístolas, II.1, v. 156-157. Traducción e introducción de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2019. (Nueva Biblioteca Clásica Gredos, n. 11).
- 13 "El Imperio era grecorromano en un tercer sentido: la cultura en él era helénica y el poder (así como el derecho o al menos el procedimiento) era romano". Veyne, 2005, p. 11
- 14 Whitmarsh, 2005, p. 6-10
- 15 Swain, 1996, p. 1
- 16 Anderson, 1993.
- 17 Schmitz, 1997.
- 18 Rohde, 1886; Whitmarsh, 2005, p. 6-10
- 19 Remitimos para el estudio de la historiografía del siglo XIX y su relación con la antigüedad el reciente libro Moreno Leoni y Moreno, 2018.
- 20 Whitmarsh, 2005, p. 7
- 21 Schmid, 1887.
- 22 Wilamowitz-Möllerndorff, 1900.
- 23 Bowersock, 1969, p. 15-16.
- 24 Bowie, 1981; Bowie, 1970.
- 25 Schmid y Fleury, 2011.
- 26 Whitmarsh, 2005, p. 17
- 27 Gascó La Calle, 1987-1988, p. 438
- 28 Lagos Aburto, 2016, p. 20
- 29 Moreno Leoni, 2015, p. 75-76
- 30 Galli, 2007, p. 10
- 31 Colvin, 2011
- 32 Desideri, 2002, p. 217-220
- 33 Anderson, 1993, p. 101
- 34 Idem, ibidem, p. 19
- 35 Whitmarsh, 2020, p. 3
- 36 Borg, 2004, p. 1
- 37 Gómez, 2021, p. 156
- 38 Fernandez Robbio, 2019, p. 251
- 39 Johnson y Richter, 2017, p. 1-5
- 40 Whitmarsh, 2005, p. 4
- 41 Gascó La Calle, 1990; Sin embargo un artículo que resulta determinante para estudiar el fenómeno de la polis romana fue escrito por Juan Manuel Cortes Copete, Cortés Copete, 2005.
- 42 Sobre la situación de los intelectuales griegos en el Imperio Romano, véase, entre otros: Fernández Ubiña, 2006; Fernández Vicente, 2016; Hidalgo de la Vega, 1995; Hidalgo de la Vega, 2002; Sierra Gómez, 2015.
- 43 Uno de los principales textos para poder afrontar el problema de la mimesis viene desde una perspectiva general en la presente obra. Auerbach, 2013; Gutiérrez Canales, 2016; Halliwell, 2002. el texto de Halliwell en específico la parte tres que está concentrada en el mundo helenístico.
- 44 Sobre el problema del Aticismo como concepto, véase el texto capital de Frösén, 1974; Kim, 2015; Schmid, 1887-1897.
- 45 Se le atribuye este epíteto (Χρυσόστομος, Chrysóstomos), cuya traducción sería 'boca de oro'. Jones, 1978, p. 15
- 46 Jones, 1978; Rostovtzeff, 1916-1918, 1-22.
- 47 Bekker-Nielsen y Hinge, 2015; Hunter, 2017; Jones, 1978, p. 44-45; Sidebottom, 1996
- 48 Marrou, 2004, p. 213-232
- 49 Heath, 2002; Webb, 2001
- 50 Sobre la política educativa Flavia, véase Cortés Copete, 1995.
- 51 Tácito, *Historiae*, IV.10; IV.40 Estos pasajes mencionan a Musonio Rufo; la conexión con Dion como discípulo es una inferencia académica común.
- 52 Para el análisis sobre el exilio, véase Desideri, 1978, cap. III, esp. p. 297.
- 53 Cf. Dion de Prusa, *Discursos*, I.50; VI.36; XLI.12; XLV.1-2; L.8. Según H. von Arnim, las referencias al Rey de Persia en los discursos llamados diogénicos (VI, VIII, IX, X) podrían ser veladas alusiones a Domiciano; véase Von Arnim, 1898, p. 226.
- 54 Dion de Prusa, *Discursos*, VII.66 Introducción, traducción y notas de G. Morocho Gayo. Revisión de J.P. Oliver Segura. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos, n. 110).

- 55 Cf. Dion de Prusa, Discursos, I.50; XIII.1; XXXVI.1 (Discurso Boristénico); posiblemente también 19.1 ('Sobre su aversión a hablar en público').
- 56 Suetonio, Vida de Domiciano, 10.5
- 57 Dion de Prusa, Discursos, XIII.1-2 (posible alusión a las acusaciones recibidas). Introducción, traducción y notas de G. del Cerro Calderón. Revisión de A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1989. (Biblioteca Clásica Gredos, n. 136).
- 58 Dion de Prusa, Discursos, III, 13. Introducción, traducción y notas de G. Morocho Gayo. Revisión de J. P. Oliver Segura. Madrid: Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos, n. 110).
- 59 Dion de Prusa, Discursos, XLV.1 Introducción, traducción y notas de G. del Cerro Calderón. Revisión de A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1989. (Biblioteca Clásica Gredos, n. 136).

Marcus Gavius Apicius e a obra *De re coquinaria*: desafios sobre o contexto histórico-literário

Adriano Fagherazzi
Carlos Eduardo da Costa Campos

RESUMO

Este artigo tem como objetivo explorar as representações de Marcus Gavius Apicius na literatura antiga, focando principalmente na controvérsia sobre sua identidade e a autoria do livro de receitas *De re coquinaria*. Analisaremos as referências a Apício em obras de autores como Tácito, Sêneca, Plínio, o Velho, Tertuliano, Dião Cássio e Ateneu, revelando diferentes perspectivas sobre o famoso gastrônomo romano. O estudo tem como compromisso contextualizar Apício dentro da sociedade romana, considerando sua posição na ordem equestre e sua influência na cultura alimentar do período imperial. Por fim, o artigo propõe uma compreensão mais ampla de Apício ao confrontar sua imagem literária com as realidades sociais e culturais da Roma Imperial.

PALAVRAS CHAVE

Apício; *De re coquinaria*; Gastronomia romana; Cultura imperial romana.

SUBMISSÃO 19 jan. 2025 | APROVAÇÃO 15 set. 2025 | PUBLICAÇÃO 16 dez. 2025
DOI 10.17074/cpc.v1i49.68881



INTRODUÇÃO

A figura de Marcus Gavius Apicius e sua conexão com a obra *De re coquinaria* desperta interesse não apenas pela riqueza da gastronomia romana, mas também pelos debates complexos envolvendo autoria, contexto histórico e autenticidade literária na Antiguidade. Frequentemente retratado como um símbolo de luxo e sofisticação culinária, Apício transcende a simples associação com um livro de receitas, ocupando um papel emblemático que demanda uma análise cuidadosa para desvendar as múltiplas camadas de construção histórica e literária que moldaram sua imagem.

A análise das representações de Apício passa por um exame das controvérsias em torno da autoria de sua obra e de seu contexto histórico-literário. Contudo, é importante destacar que a identificação e contextualização dos autores do período Clássico Latino são, muitas vezes, fragmentadas, o que alimenta debates no campo histórico-literário contemporâneo. Dada a destruição de inúmeros documentos ao longo do tempo, torna-se essencial adotar rigor teórico e metodológico para investigar tais figuras e suas produções. As obras que chegaram até nós representam apenas uma pequena fração do que foi produzido na Antiguidade.¹ Essa perda documental é poeticamente lamentada por Joseph Dommers Vehling, que nos recorda de sua magnitude ao afirmar:

Grande parte da vida antiga ainda está encoberta e será escondida para sempre por forças invejosas que encobriram a glória e a grandeza passadas. Chão em pó sob os cascos de exércitos bárbaros! Re-modelado, reutilizado cem vezes! Descartado sem valor por mãos desajeitadas!²

As poéticas palavras de Vehling transmitem, além de um sentimento, uma realidade dura para os pesquisadores contemporâneos, que, ao se voltarem para os povos antigos, sofrem e muitas vezes encurralam-se em possibilidades extremamente limitadas de documentação, tanto literária quanto da esfera da cultura mate-

rial, para a prática de seu ofício. Quando analisamos o primeiro registro completo de receitas latinas clássicas, o compêndio nomeado como *De re coquinaria*, notamos, no campo da pesquisa historiográfica, uma querela quanto a sua autoria. Vale destacar que, por muito tempo, *De re coquinaria* foi alvo de inquietações e investigações no que se refere à sua identificação e atribuição de autoria. Apício teria sido uma dessas figuras que teve sua possibilidade de análise limitada por uma documentação fragmentada. Logo, cabem os seguintes questionamentos: o que teria feito Apício para ter seu nome lembrado? E mais: quem afinal é Apício?

Percebemos, em nossas pesquisas, que é uma tarefa bastante complexa historicizar o sujeito que foi convencionalmente denominado de Apício. Nesse sentido, Wanessa Asfora considera que posicionar ou entender o autor a quem foi atribuída a obra de *De re coquinaria*, em determinado tempo e espaço, é um trabalho difícil, pois há poucas informações sobre Apício.³ Asfora considera que a obra tem de ser descolada do personagem e concorda com os posicionamentos de Christopher Grocock e Sally Grainger (2006), que apontam Apício como um agente social com vasto conhecimento cultural, assim não o limitando na sociedade romana. Nesse ponto de vista, Apício seria uma figura posicionada em um contexto amplo de assimilação e valorização da tradição culinária. Logo, os saberes culinários, a prática e os ingredientes são compreendidos como uma técnica complexa e refinada, necessitando, portanto, de reflexões profundas.⁴

Outra perspectiva foi levantada por Hugh Lindsay⁵ referente à denominação “Apicius”, que poderia ser um cognome honorífico concedido a vários gourmets romanos, e isso seria um dos principais motivos que teria gerado a grande discussão entre os pesquisadores sobre a identidade singular ou sobre uma função adjetivada atribuída ao nome. Os registros literários apontam-nos que a fama por trás desse nome teria se originado a partir da figura real de um gourmet. Inês de Ornellas e Castro, em *O livro de*

cozinha de Apício: um breviário do gosto imperial romano (2015), lembra que, no período imperial romano, temos ao menos três referências a gastrófilos com o nome de Apícios. Em ordem cronológica, o primeiro teria sido contemporâneo de Júlio César; o segundo, Marcus Gavius Apicius, a quem é atribuído o nosso documento, viveu no tempo de Augusto e Tibério; o terceiro foi contemporâneo de Trajano, imperador de 98 a 117 EC.⁶

É notório que a Literatura Clássica e a cultura material são as principais referências para as investigações sobre a figura dos personagens clássicos. Todavia, quando se busca entender as representações desses Apícios, são justamente os registros literários que nos fornecem um manancial de evidências para se traçar um perfil do personagem, que é tão necessário para a prática de contextualização historiográfica. A partir desse desprendimento cultural, nota-se que os personagens, tanto cotidianos como religiosos, misturam-se na cultura literária, e as culturas das civilizações inundam e são inundadas pelas práticas umas das outras.⁷ Na pesquisa sobre a representação da figura de Apício, percebemos uma pluralidade de imagens e vê-se que os discursos sobre tal gastrônomo estão em autores que escreveram em diversas regiões e em temporalidades distintas. Desse modo, apresentaremos um balanço documental sobre essas representações, com foco no autor e no gênero literário em conjunto.

AS REPRESENTAÇÕES DE APICIUS NA LITERATURA ANTIGA

Segundo Anderson de Araujo Martins Esteves (2015), o estudo da História Antiga no Brasil está intrinsecamente vinculado ao campo dos Estudos Clássicos. Nesse sentido, ao lidar com as fontes e os textos clássicos, o pesquisador se depara com diversos desafios metodológicos e interpretativos que dizem respeito à forma como os textos antigos devem ser compreendidos. Assim, temos três pontos principais a serem analisados: a linguagem original, em contraponto à tradução; o gênero literário no qual se encaixa o documento; e a

forma com que o documento é entendido em sua época, o que se relaciona com o nosso intuito de analisar as representações de Apício. Esteves⁸ argumenta que as convergências filológicas mais recentes buscam incluir no conceito de “literatura” quaisquer textos transmitidos pela tradição dos manuscritos, tanto obras canônicas – poemas épicos, tragédias e comédias, poesia lírica – como, inclusive, outras obras que eram tratadas como “subliteratura”: a epistolografia, os tratados “científicos” ou filosóficos e os discursos. Para Esteves, o conceito de Gênero Literário é fundamental para quem estuda Antiguidade, de modo que os textos só são compreendidos se levarmos em conta a autoria, a audiência e o contexto político-social.

Entendemos, portanto, tais representações como construções elaboradas acerca de um sujeito, um grupo e/ou um objeto, no intuito de interpretar/explicar as práticas desempenhadas em um meio social. Todavia, as representações desenvolvidas em uma sociedade não são neutras, pois correspondem aos interesses dos grupos que as elaboraram.⁹ Desse modo, passaremos para uma contextualização dos autores e suas representações sobre o autor problematizado por nossa dissertação.

Entre as possíveis representações de Apício, encontramos uma referência em Tácito. Cornélio Tácito nasceu em 55 EC., mas a região onde ele teria nascido é de difícil delimitação, pois são raros os documentos que definem esse dado. Alguns historiadores consideram que ele teria nascido na região de *Patavium*, na Península Itálica, e seu nome também é bastante associado à região da Gália. A amizade entre Plínio, o Jovem, e Tácito sugere que ambos eram filhos de ricas famílias provinciais. O fato de ter-se casado com Júlia Agrícola, filha do proeminente general Cneu Júlio Agrícola, também reforça a perspectiva de ser ele de origem equestre. Em 88, tornou-se pretor, e sabe-se que estudou a arte da oratória na cidade de Roma. Além de historiador, Tácito também ganhou fama de jurista, e outras fontes sobre sua biografia comprovam sua proximidade com o

grupo de senadores que eram próximos a Trajano. Uma aparição famosa de Tácito dá-se quando, em 100, o imperador Trajano presidiu, pessoalmente, a um julgamento em que Tácito e seu amigo Plínio defenderam uma acusação da província da África contra o procônsul Marius Priscus. A data de sua morte é incerta, mas se acredita que tenha vivido até o ano de 120 EC.¹⁰

Na época de Tácito, Roma ainda era o centro da cultura intelectual latina. Tácito vivenciou uma das fases mais conturbadas da política romana e, mesmo conseguindo sobreviver às perseguições durante o reinado de Domiciano, sem grandes prejuízos econômicos, teria ficado cansado da vida política, traço que pode ser notado também em suas obras literárias. As principais obras de Tácito são: *Histórias*, *Germânia* e *Anais*.

Em *Histórias*, Tácito retrata a história do Império Romano, em seu séc. I, indo da morte de Augusto e chegando até a morte de Nero. Em *Germânia*, o autor preocupou-se em fazer uma descrição detalhada sobre a região e sobre a diversidade de povos que lá habitavam. Em *Anais*, Tácito faz uma descrição da perseguição que Nero empreende em relação aos cristãos, quando os culpa pelo incêndio em Roma, que deixou grande parte da cidade destruída em 64 AEC. É nessa mesma obra que se tem a primeira referência à figura de Apício.¹¹ Em *Anais*, Apício é lembrado por Tácito, quando este aponta que:

*Genitus Vulsiniis patre Seio Strabone equite Romano, et prima iuventa Gaium Caesarem divi Augusti nepotem sectatus, non sine rumore Apicio diviti et prodigo stuprum veno dedisse, mox Tiberium.*¹²

Nascido em Vulsinii, o cavaleiro romano Seius Strabo tornou-se, na juventude, seguidor de Caio César, neto do divino Augusto; não sem o boato de que ele havia descartado sua virtude a um preço para Apício, um homem rico e pródigo.¹³

É interessante que Tácito não representa Apício por sua cultura gastronômica, caso essa imagem que a historiografia credita ao *gourmet* seja realmente dele. Nesse caso, Tácito retrata Apício como um homem

rico e pródigo, além de referir o fato de ter comprado, sexualmente, Seius Strabo. A literatura lembra, constantemente, a figura de Apício e, com frequência, quando há intencionalidade de falar sobre excessos, em geral à mesa, o seu nome é invocado.

Outro autor latino que também representa Apício em sua obra é Sêneca. Foi um desses autores que se valeu da aura que cercava o gastrônomo para ilustrar algumas passagens, nas quais Apício trata da alimentação. Sêneca nasceu na cidade de Córdoba, na região da atual Andaluzia. A cidade era capital da província conquistada pelos romanos em 152 AEC e é retratada como uma cidade de preponderância na região nessa época. A data de nascimento de Sêneca é incerta, porém se pressupõe que ele tenha nascido no fim do séc. I AEC, ou no início do séc. I EC. Seus primeiros passos na prática da retórica e na filosofia teriam sido ministrados pelo seu pai Sêneca, o Velho, que foi um importante orador romano. Posteriormente, Sêneca vai para a cidade de Roma e lá concretiza sua posição como orador, político, escritor, filósofo e educador, tornando-se conselheiro do imperador Nero.¹⁴ A morte de Sêneca gera controvérsias, mas é aceito que ele foi acusado de participar de uma conspiração que teria planejado o assassinato do imperador, sendo assim condenado ao suicídio. Em 65 EC, Sêneca cortou os pulsos e sua esposa, Pompeia Paulina, fez o mesmo.

As obras de Sêneca que sobreviveram às ações do tempo são múltiplas e das mais variadas temáticas. Tais obras vão de tratados sobre a vida até tragédias. O autor é tido como uma das referências literárias, quando se pensa em mundo romano, e seria com ele que a tragediógrafia romana alcança a sua expressão de maturidade. Sêneca, em sua concepção estoica, notada na prática da escrita e da oratória, utilizava, com muita frequência, referências do âmbito alimentar para dialogar sobre o comportamento do homem, com seus vícios e virtudes. É nesse contexto que, em *Cartas a Lucílio*, Apício é mencionado por Sêneca, que faz alusão a práticas ostentatórias que excedem ao *mos maiorum* e ao equilíbrio estoico defendido pelo autor roma-

no. A primeira menção a Apício dá-se quando Sêneca versa sobre a venda de um peixe por um valor exorbitante:

Mullum ingentis formae—quare autem non pondus adicio et aliquorum gulam inrito? quattuor pondo et selibram fuisse aiebant—Tiberius Caesar missum sibi cum in macellum deferri et veniri iussisset: “amici,” inquit, “omnia me fallunt, nisi istum mullum aut Apicius emerit aut P. Octavius.” Ultra spem illi coniectura processit: liciti sunt, vicit Octavius et ingentem consecutus est inter suos gloriam, cum quinque sestertiis emisset piscem, quem Caesar vendiderat, ne Apicius quidem emerat. Numerare tantum Octavio fuit turpe, non illi, qui emerat, ut Tiberio mitteret, quamquam illum quoque repperderim; admiratus est rem, qua putavit Caesarem dignum.¹⁵

Tibério César, a quem eles haviam dado um salmonete de tamanho enorme, por que eu também não indico o peso e estímulo a gula de alguns? Eles disseram que pesava quatro libras e meia, depois de ordenar que fosse levado ao mercado a ser vendido, disse: “Amigos, eu me engano completamente se não é Apício ou Públio Otávio quem compre este salmonete”. Sua previsão foi confirmada: eles fizeram suas ofertas, Otávio ganhou e obteve notável glória entre os seus porque havia comprado ao preço de cinco mil sestércios o peixe que o César havia vendido e que nem mesmo Apício havia conseguido comprar. Desembolsar tanto dinheiro foi um ato embaraçoso para Otávio, não para quem comprou o peixe para enviá-lo a Tibério, embora por minha parte eu também o censurasse: foi prometido por algo que ele considerava digno de César.¹⁶

Nota-se, na passagem acima, como a figura de Apício é usada para mostrar a noção de exacerbação e para salientar como a compra do peixe foi de total desmedida com o valor que foi pago. É interessante também destacar como o gastrônomo é evocado para algo ligado à boa mesa. No *De re coquinaria*, várias são as receitas em que os salmonetes são utilizados

A segunda menção a Apício é também ligada a excessos e traz a figura do gastrônomo como referência no que diz respeito à desmedida nos banquetes romanos:

Cum aliquem huius videremus constantiae, quidni subiret nos species non usitatae indolis? Utique si hanc, ut dixi, magnitudinem veram esse ostendebat aequalitas. Vero tenor permanet, falsa non durant. Quidam alternis Vatini,

alternis Catones sunt; et modo parum illis severus est Curius, parum pauper Fabricius, parum frugi et contentus vilibus Tubero; modo Licinium divitiis, Apicium cenis, Maecenatem deliciis provocant.¹⁷

Ao contemplar um homem com tanta firmeza, como não ser insinuada a ideia de temperamento excepcional? Especialmente se, como eu disse, sua coerência mostra que sua grandeza é autêntica. Na verdade, a continuidade persiste, a falsidade não dura. Há alguns que às vezes são Vatínios, outro Curião não é muito austero para eles, Fabrício pobre, Tubarão pouco frugal e não satisfeito com objetos de pouco valor; agora rivaliza com Licínio em riqueza, em banquetes com Apício, em prazeres com Mecenas.¹⁸

Plínio, o Velho, é um dos autores, dos que chegaram até hoje, que mais citou o nome de Apício em suas obras. Plínio teria nascido na região da Transpadana, no ano de 23 ou 24 EC, em uma família equestre de prestígio. Ele foi levado para a cidade de Roma, onde foi educado. Posteriormente, durante sua carreira militar, foi enviado à Germânia sob tutela de Pompônio Segundo, que foi seu amigo e protetor. Voltou ao território italiano em 59, exerceu a advocacia e, durante a segunda metade do reinado de Nero, parece ter, deliberadamente, deixado o serviço público. Por meio de suas obras, imagina-se que esse afastamento se deu por divergências de opiniões, o que fica claro quando se nota a dureza com que Plínio retrata Nero em seus escritos. Voltou a atuar durante o principado de Vespasiano, quando ocupou diversos cargos públicos, como procurador em diversas províncias romanas, a exemplo da Gália e na Hispânia. Fora destacado como extremamente estudioso. A sua morte foi documentada por Plínio, o Jovem, que narra a morte de seu tio na erupção do Vesúvio, que dizimou Pompeia. Plínio, o Velho, teria ido estudar o ocorrido e ajudar a população da região, porém lá acabou perdendo a vida.

Dentre as obras de Plínio, o Velho, destacamos a *Naturalis historia*, que foi dividida em trinta e sete livros e dedicada a Tito, filho de Vespasiano e futuro imperador. A obra pode ser caracterizada como uma enciclopédia e trata das mais diversas

temáticas das ciências naturais, como medicina, agricultura, arte etc. *Naturalis historia* é o resultado de uma vasta compilação de vinte e cinco anos de conhecimentos que foram coletados pela observação direta e por testemunhos orais. Plínio, o Velho, é diferente dos outros autores clássicos, sendo muito sistemático com as suas fontes e apresentando, na maioria das vezes, dados sobre as suas referências para a escrita. Em sua obra, o escritor nomeia mais de quatrocentos autores, entre eles, cento e quarenta e seis romanos, além de ter sido o primeiro a estabelecer um conjunto de informações sobre os autores clássicos.¹⁹ Albrecht ainda salienta que Plínio estava ciente da sua importância e da sua posição de liderança, quando escreveu em latim esse trabalho que se tratava da descrição completa do ambiente do homem. Em *História natural*, Plínio busca constantemente estabelecer uma ligação entre a natureza e o homem. Ele emprega diversas técnicas literárias para prender a atenção do leitor, como se utilizar de fatos e de curiosidades sobre diversos temas. A partir desse diálogo entre o cotidiano e o objeto apresentado, o autor apresenta considerações morais que permitem ao leitor não apenas entender os objetos descritos, mas também se relacionar com eles pessoalmente. É nesse contexto que Apício é citado por Plínio cinco vezes nessa obra, sempre ligado a processos alimentares ou relativos à preparação de alimentos.

Plínio cita Apício em sua obra respectivamente nos livros 8, 9, 10 e 19, sendo que, no livro 19, Apício é citado duas vezes. A primeira menção ao gastrônomo se refere à utilização de porcos na culinária. O autor fala sobre a forma como os porcos eram amanhados pelos seus donos e, no final, aponta sobre como eles eram empregados na culinária, citando assim o nome de Apício para ilustrar um processo de abate refinado de suínos:

[O]nperitum agnitam vocem suarii furto abactis, mersoque nãvigio inclinatione lateris unius renasse. quin et duces in urbe forum mundinarium domosque petere discunt; et feri sapiunt vestigia palude confundere, urina fugam levare. castrantur feminae sic quoque uti et

*cameli post bidui inedia suspensae pernis prioribus vulva recisa; celerius ita pinguescunt. adhibetur et ars iecori feminarum sicut anserum, inventum M. Apici, fico arida saginatis, a satie necatis repente.*²⁰

Está provado que alguns porcos, que foram roubados, reconheceram a voz de seu porqueiro e retornaram quando o navio afundou, até serem colocados todos no mesmo flanco. Até os guias aprendem a ir à praça do mercado na região, a cidade e suas casas, e os selvagens sabem camuflar seus rastros marchando pelo terreno pantanoso e aliviar o barulho ao urinar. As fêmeas também são castradas, assim como os camelos, cortando a vulva depois de um jejum de dois dias, penduradas nas suas patas dianteiras: assim elas ganham peso mais rapidamente. Também é aplicado ao fígado das fêmeas o mesmo tratamento dos gansos, invenção de Marco Apício, engordando-os com figos secos e, quando saciados, são subitamente mortos, dando-lhes vinho para beber com mel.²¹

No livro 9, Apício aparece como referência no que se trata de boa alimentação. Plínio versa sobre as técnicas de engorda e preparo de salmonetes e, outra vez, busca na figura de Apício uma referência gastronômica para ilustrar seu pensamento:

[M]ullum expirantem versicolori quadam et numerosa varietate spectari procures gulae narrant, rubentium squamarum multiplici mutatione pallescentem, utique si vitro spectetur inclusus. M. Apicius ad omne luxus ingenium natus in sociorum garo.²²

Os gastrônomos dizem que o salmonete, ao morrer, se torna de muitos e variados tons, ficando pálido por uma série de mudanças em suas escamas vermelhas, especialmente se for visto dentro de um frasco de vidro. Marco Apício, nascido para novas descobertas em todos os tipos de refinamento, e que produziu diversos tipos de molhos de peixe, considerou que era melhor matá-los dentro do garum.²³

Já no livro 10, Plínio menciona Apício e sua prática de utilização de aves como alimento para os romanos. A figura de Apício é novamente associada às receitas extravagantes, quando Plínio se lembra do gastrônomo, relacionando-o a uma receita feita com as línguas de flamingo: “*Phoenicopteri linguam praecipui saporis esse Apicius docuit nepotum omnium altissimus gurgis. attagen maxime Ionijs celebris et vocalis*”²⁴ “Apício, ensinou que a maior ave

de todas era desperdiçada e ensinou que as línguas de flamingo tinham um sabor excelente”.²⁵ No livro 19, Plínio liga Apício duas vezes à utilização do repolho na culinária. A primeira trata-se de uma crítica em que Apício aparece como referência negativa, quando influencia Druso César, filho de Tibério, a não consumir o repolho, por ser um ingrediente simples:

*[C]ymam a prima satione praestat proxima vere; hic est quidam ipsorum caulium delicatior teneriorque cauliculus, Apicii luxuriae et per eum Druso Caesari fastiditus, non sine castigatione Tiberii patris. post cymam ex eadem brassica contingunt aestivi autumnalesque cauliculi, mox hiberni, iterumque cymae, nullo aequo genere multifero, donec fertilitate sua consumatur.*²⁶

Na primavera seguinte, após a primeira semeadura, produz-se repolho; trata-se de uma espécie de broto pequeno, de qualidade mais delicada e tenra, embora tenha sido desprezado pelo gosto exigente de Apício e devido a ele por Druso Cesar, não sem reprovação de seu pai, Tibério. Depois do broto-repolho do mesmo caule, obtemos brotos de verão e outono, e depois outros, e uma segunda colheita de broto-repolho, como nenhum tipo de planta é igualmente produtiva, até que se esgote por sua própria fertilidade.²⁷

A segunda referência, do livro 19, relacionada a Apício, é justamente uma receita para a preparação do repolho, o que anteriormente é apontado como desprezado pelo gastrônomo. A soda adicionada ao cozimento também preserva a verdura dos repolhos, assim como também a receita de Apício para embebedá-los em óleo e sal antes de serem fervidos.²⁸

Outros dados sobre Apício podem ser encontrados nas obras de Septimius Florens Tertullianus, que nasceu entre 150 e 170 EC. O referido autor é originário de Cartago e seu pai serviu como centurião na África. Tertuliano recebeu treinamento completo em retórica e escreveu livros em grego que não chegaram até nós. Foi instruído em teorias jurídicas e em filosofia, que teria sido o seu principal cerne de conhecimento. Em Roma, chegou a exercer a função de advogado e se casou com uma cristã. Posteriormente, voltou a sua cidade natal, onde se converteu ao Cristianismo, atraído pelo Montanismo.²⁹ Teria vivido

até o ano de 220 e a causa de sua morte é incerta. Os problemas com as datações de suas obras são discutidos até hoje e geram controvérsias. De forma simples, há uma divisão entre trabalhos sobre os escritos apologeticos e polêmicos e trabalhos a respeito de escritos práticos e disciplinares.³⁰ O texto que menciona Apício faz parte dos trabalhos que falam sobre escritos apologeticos:

*At enim secta oditur in nomine utique sui auctoris. Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? Nonne philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici? etiam a locis conventiculorum et stationum suarum Stoici, Academici? aequo medici ab Erasistrato et grammatici ab Aristarcho, coci etiam ab Apicio? nec tamen quemquam offendit professio nominis cum institutione transmissa ab institutore.*³¹

Mas pode-se dizer: que se odeia um grupo pelo nome de seu fundador. O que tem de estranho em uma escola que chame seu membro pelo nome do professor? Os filósofos platônicos, epicuristas e pitagóricos não levam seu nome? Ou do local de suas reuniões os estoicos e os acadêmicos? De forma similar, os médicos de Erasístrato e os gramáticos de Aristarco e até os cozinheiros de Apício? E, no entanto, ninguém sente falta da profissão de um nome transmitido pelo fundador, juntamente com sua doutrina. É verdade que, se alguém puder provar que o fundador é ruim e sua escola é ruim, ele provará ao mesmo tempo que o nome é ruim; que merece ser odiado por causa da culpa da escola e do fundador.³²

Nessa passagem, Tertuliano aponta para a utilização do nome de Apício como uma referência às práticas gourmets. Isso explica e justifica a dificuldade de atribuir todo o compêndio do *Livro de cozinha de Apício* ao próprio Apício, já que diversas pessoas foram exaltadas com esse título, como salienta Tertuliano. Desse modo, apesar dos indícios lacunares, podemos conjecturar que o compêndio pode ter sido inicialmente elaborado por Apício e, posteriormente, contemplado pela adição de vários cozinheiros, que contribuíram para sua escrita ao longo do tempo. Todavia, seguimos a perspectiva que atribui a autoria a Apício, por ser a visão canônica até o momento.

Ainda no campo das representações sobre Apício, podemos destacar Lucius Cassius Dio, filho do senador romano Cassius Apronianus. Dião Cássio foi um político e historiador romano de origem grega. Nasceu em 155 EC, foi criado em Niceia e valorizava sua cultura e sua terra natal. Embora fosse um cidadão romano, escreveu sua obra mais famosa, *História romana*, em grego. Participou ativamente da vida política romana, pois foi senador, como o pai, e tornou-se cônsul no ano de 205; posteriormente, foi procônsul na África e na Panônia e ainda voltou à posição de cônsul em 229, com o imperador Severo Alexandre.³³ Dião Cássio, depois de seu segundo consulado, retornou a sua região de origem, na Grécia, e lá morreu, no ano de 235.

Acredita-se que *História romana* tenha sido uma obra composta por mais de cento e sessenta livros, porém o texto que chegou até nós é dividido em oitenta livros e fruto do que teriam sido vinte e dois anos de trabalho do historiador. Os métodos utilizados por Dião Cássio são questionáveis e, muitas vezes, seu texto é acusado de impreciso. Millar³⁴ defende que ele escreveu de acordo com a sua realidade. Esta realidade aponta para o fato de Dião Cássio ter testemunhado eventos significativos do Império, na primeira pessoa, ou ao menos ter tido contato direto com as principais figuras envolvidas, o que, sem dúvida, influenciou na forma como o seu texto foi escrito. A obra é bastante detalhada e produz uma narrativa que conta a história romana de 753 AEC até 229 EC, sendo a única referência sobre o nome completo de Apício.

Dião Cássio, quando se refere a Apício, faz menção a algumas curiosidades sobre o gastrônomo. A primeira se refere ao fato de Apício estar aliciando jovens nobres para participar de banquetes e atividades gastronômicas, entre eles, possivelmente, o filho de Tibério, como é ressaltado por Sêneca, que também critica a posição de Apício como aliciador^{35 36}. A segunda curiosidade trazida por Dião Cássio é sobre a morte de Apício, que também é descrito como aquele que teria superado

toda a humanidade em abundância à mesa:

Συνήρατο δὲ καὶ συγκατεργάσατο αὐτῷ πάντα προθυμότερα Λούκιος Αἰλίου Σείανός, υἱὸς μὲ τοῦ Στράβωνος ὄν, παιδικὰ δὲ ποτὲ Μάρκου Γαβίου Ἀπικίου γενόμενος, Ἀπικίου ἐκείνου ὃς πάντας ἀνθρώπους ἀσωτία ὑπερεβάλετο οὕτως ὥστε, ἐπειδὴ μαθεῖν ποτὲ ἐθελήσας ὅσα τε ἤδη καταναλῶκει καὶ ὅσα ἔτ' εἶχεν, ἔγνω ὅτι διακόσσαι καὶ πεντήκοντα αὐτῷ μυριάδες περιεῖεν, ἐλυπήθη τε ὡς καὶ λιμῷ τελευτήσειν μέλλων καὶ ἑαυτὸν διέφθειρεν.³⁷

Tibério foi mais entusiasta e contou com a cumplicidade em todas essas empreitadas por Marcus Sejanus, filho de Estrabão, e anteriormente um favorito de Marcus Gavius Apicius. Apicius, que até agora superou toda a humanidade em prodigalidade, quando desejou um dia saber quanto ele já tinha gastado e quanto ele ainda tinha deixado para gastar, notou que ainda permanecia com apenas dez milhões (sestércios) tornou-se aflito e, sentindo que estava destinado a morrer de fome, tirou a própria vida.³⁸

O escritor grego Ateneu também citou Apício. Ele nasceu em Náucratis, entre os anos de 168 e 180, no delta do Nilo. Ateneu foi um gramático, que viveu bem a realidade agregadora do período imperial romano. Suas influências artísticas diversas são bem notadas na sua principal obra, *Deipnosophistae*. Nessa obra, o autor narra, em forma de diálogo, um banquete na casa do nobre Laurêncio e apresenta diversas anedotas e contos sobre a vida cotidiana, fazendo alusões às práticas alimentares. Consideramos que Ateneu fez aquilo que chamamos, atualmente, de levantamento bibliográfico, de aproximadamente oitocentos autores, entre eles poetas líricos, dramaturgos e historiadores helenísticos. Além desse levantamento bibliográfico, o seu texto ficou famoso por fornecer diversas referências sobre aspectos da vida no mundo greco-romano antigo.³⁹ Não temos registros sobre a morte de Ateneu, mas provavelmente ela tenha sido posterior a 229.

Em sua obra, Ateneu menciona a existência de pelo menos dois personagens distintos com o nome de Apício. Primeiramente, ele cita que, nos tempos do

imperador Tibério, era vivo um homem muito rico chamado Apício, que era envolto de uma aura sexual bastante afluída, e que muitos tipos de bolos tinham sido denominados apicianos por causa de sua figura. Ateneu aponta que Apício, em uma busca por camarões gigantes, foi informado que, no território da Líbia, tinham sido encontradas espécies muito grandes desses crustáceos, e ele teria partido imediatamente em busca dessa iguaria. Quando chegou à região, os pescadores já teriam sido noticiados da ida do importante romano amante da culinária e teriam se aproximado do barco que levava Apício, oferecendo os maiores camarões. Decepcionado com o tamanho dos camarões que foram oferecidos, o gastrônomo teria deixado o local, lamentando que nenhum dos que foram oferecidos para ele era maior do que aqueles que havia encontrado em Minturnae:

Ἐγένετο δὲ κατὰ τοὺς Τιβερίου χρόνους ἀνὴρ τις Ἀπίκιος, πλουσιώτατος τρυφητής, ἃς οὐ πλακοῦντων γένῃ πολλά Ἀπίκια ὀνομάζεται. οὗτος ἱκανὰς μυριάδας <ἀργυρίου> καταναλώσας εἰς τὴν γαστέρα ἐν Μιντούρναις (πόλις δὲ Καμπανίας) διέτριβε τὰ πλείστα βκαρίδας ἐσθίων πολυτελεῖς, ἃ αἱ γίνονται αὐτόθι ὑπὲρ γε τὰς ἐν Σμύρῃ μεγίσται καὶ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀστακοὺς. ἀκούσας <οὖν> καὶ κατὰ Λιβύην γίνεσθαι ὑπερμεγέθεις ἐξέπλευσεν οὐδ' ἀναμείνας μίαν ἡμέραν. καὶ πολλὰ κακοπαθήσας κατὰ τὸν πλοῦν ὥς πλησίον ἦκε τῶν τόπων πρὶν ἐξορμῆσαι τῆς νεῶς (πολλὴ δ' ἐγεγόνει παρὰ Λιβυσι φήμη τῆς ἀφίξεως αὐτοῦ), προσπλεύσαντες ἄλιες προσήνεγκαν αὐτῷ τὰς καλλίστας καρίδας. ὁ δ' ἰδὼν ἐπύθετο εἰ μείζους ἔχουσιν· εἰπόντων δὲ μὴ γίνεσθαι ὧν ἠνεγκαν, ὑπομνησθεὶς ἃ τῶν ἐν Μιντούρναις ἐκέλευσε τῷ κυβερνήτῃ τὴν αὐτὴν ὁδὸν <αὐθις> ἐπὶ Ἰταλίαν ἀναπλεῖν μηδὲ προσπελάσαντι τῇ γῇ.⁴⁰

Nos dias de Tibério, vivia um homem chamado Apício, um voluptuário extremamente rico, de quem muitos tipos de bolos são chamados apicianos. Era um glutão que morava em Minturnae, uma cidade da Campânia, comendo principalmente camarões caros, que lá crescem maiores que os camarões de Esmirna ou as lagostas de Alexandria. Quando soube que encontraram camarões de grande tamanho na Líbia, partiu sem demora, encontrando um clima muito ruim

na viagem. Quando ele se aproximou daquelas regiões, os pescadores partiram para encontrá-lo antes que ele deixasse o navio (pois o relato de sua vinda se espalhou por toda parte entre os líbios), e trouxeram para ele seus melhores camarões. Ao vê-los, perguntou se eles eram maiores e, ao responder que nenhum deles era maior do que aqueles que haviam trazido, ele se lembrou dos camarões de Minturnae e disse ao comandante que voltasse por ela para a Península Itálica, bem como deveria se aproximar da costa.⁴¹

Apício sempre aparece na literatura como essa figura que está intimamente ligada a uma elite política e isso é perfeitamente notado, quando se vê que, no compêndio culinário atribuído a ele, várias receitas têm seus nomes em homenagem a pessoas do alto escalão da vida política romana. Terêncio, Vitélio e Celsino são nomes que aparecem em alguns títulos de receitas. Uma dessas ligações da figura de Apício com a aristocracia e a alta gastronomia, que teria sido lembrada no *De re coquinaria*, aparece quando a receita utiliza maçãs preparadas a partir de uma técnica desenvolvida por Mácio, amigo de César e autor de um tratado de culinária, para a elaboração de um prato extremamente refinado:

MINVTAL MATIANVM

Adicies in caccabum oleum, liquamen, cocturam, concides porrum, coriandrum, esicia minuta. Spatulam porcina coctam tessellatim concides cum sua sibi tergilla. Facies ut simul coquantur. Media coctura mala Matiana purgata intrinsecus concisa tessellatim mittes. Dum coquitur, teres piper, cuminum, coriandrum uiridem uel semen, mentam, laseris radicem, suffundes acetum, mel, liquamen, defritum modice et ius de suo sibi, aceto modico temperabis. Facies ut ferueat. Cum ferbuerit, tractam confringes et ex ea obligas, piper asparges et inferes.

MINUTAL À MODA DE MÁCIO

Coloque em uma panela azeite, *liquamen* e caldo, pique alhos-porós, coentros e almôndegas pequenas. Corte em cubinhos costeletas de porco cozidas com coiro. Ponha a cozer tudo junto. No meio da cozedura, coloque maçãs de Mácio sem as pevides e cortadas em pedaços. Enquanto coze, tritura pimenta, cominho, coentros frescos ou grãos, hortelã e raiz de laser. Regue com vinagre, mel, *liquamen*, mosto e caldo de cozedura e misture com um pouco de vinagre. Depois

de ferver, misture a massa partida em pedaços. Polvilhe com pimenta e sirva.⁴²

Enfim, o que percebemos por meio desse balanço documental é uma validação das habilidades de Apício como um renomado *gourmet*. Logo, os dotes culinários atribuídos a Apício são evidentes nos escritos, bem como seu comportamento extravagante.

MARCUS GAVIUS APICIUS EM PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA

Afinal, qual desses “Apícios” teria sido o famoso gastrônomo que ganhou notoriedade pelas suas excentricidades culinárias? Há um consenso na historiografia de que a obra não foi editada e finalizada por uma pessoa, mas que se trata de um compêndio de receitas escritas em diversas temporalidades. Todavia, a historiografia elegeu como ponto de partida que a figura que teria dado origem à tradição apíciana teria sido Marcus Gavius Apicius.

O “nosso” Apício, gastrônomo e excêntrico, teria nascido por volta do ano de 25 AEC e, como já ilustrado pelas representações literárias, teria pertencido à aristocracia romana. A sua posição privilegiada economicamente teria aberto portas junto à família imperial e, como foi destacado nos documentos acima, de Plínio e de Sêneca, sua figura adentrou o cotidiano imperial não só no imaginário, mas também fisicamente. Castro⁴³ salienta que a sua influência como amigo da família imperial impulsionou o estabelecimento da *censura culinaria*, um tipo de regramento, com critérios de seleção de produtos, além de aconselhamentos culinários para a preparação dos alimentos. Tal movimento teria se intensificado no final do séc. I e, segundo Castro, para pensar a figura desse gastrônomo, é fundamental entender que havia uma estratificação social bastante marcada em Roma, e é nesses segmentos institucionalizados de organização social que as práticas alimentares são significadas e contempladas. A interação entre cultura, sociedade e alimentos gera a ali-

mentação de luxo, à qual teria se dedicado Apício.

Cabe ressaltar que a preocupação com o que comer é bastante anterior e já havia sido explorada por outros autores, tanto gregos como romanos. Em nosso entendimento, é a partir do início do período Imperial Romano que se acentua a maior preocupação com as práticas alimentares em um âmbito cultural. Esse hiato temporal faz sentido quando se percebem as referências documentais sobre Apício, o qual é inserido no contexto de novos horizontes alimentares.

Apício teria então dedicado sua vida à gastronomia, isso inclui experimentar, inventar e exercitar receitas, muitas delas exóticas e avessas ao mundo frugal romano anterior. Essa busca pelos prazeres da boa mesa foi o que, posteriormente, teria levado a ele a fama de extravagante e gerado desprezo por quem não compactuava com esse estilo de vida, entre eles o estoico Sêneca, que criticou Apício, descrevendo desta forma o seu comportamento e a sua morte:

Quid tam multa conquiritis? Scilicet maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat, infelices erant, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum auro fulgebant, quorum templa nondum gemmis nitebant. Itaque tunc per fictiles deos religiose iurabatur; qui illos invocaverant, ad hostem morituri, ne fallerent, redibant. Scilicet minus beate vivebat dictator noster, qui Samnitium legatos audit, cum vilissimum cibum in foco ipse manu sua versaret, illa, qua iam saepe hostem percusserat laureamque in Capitolini Iovis gremio reposuerat, quam Apicius nostra memoria vixit, qui in ea urbe, ex qua aliquando philosophi velut corruptores iuventutis abire iussi sunt, scientiam popinae professus disciplina sua saeculum infecit.” Cuius exitum nosse operae pretium est. Cum sestertium milliens in culinam coniecisset, cum tot congiaria principum et ingens Capitolii vectigal singulis comisationibus exsorsisset, aere alieno oppressus rationes suas tunc primum coactus inspexit. Superfuturum sibi sestertium centiens computavit et velut in ultima fame victurus, si in sestertio centiens vixisset, veneno vitam finivit. Quanta luxuria erat, cui centiens sestertium egestas fuit! I nunc et puta pecuniae modum ad rem pertinere, non animi. Sestertium centiens aliquis extimuit et, quod alii voto petunt, veneno fugit! Illi vero tam pravae mentis homini ultima potio saluberrima fuit. Tunc venena edebat bibebatque, cum

*immensis epulis non delectaretur tantum, sed gloriaretur, cum vitia sua ostentaret, cum civitatem in luxuriam suam converteret, cum iuventutem ad imitationem sui sollicitaret. etiam sine malis exemplis per se docilem. Haec accidunt divitias non ad rationem revocantibus, cuius certi fines sunt, sed ad vitiosam consuetudinem, cuius immensum et incomprendibile arbitrium est. Cupiditati nihil satis est, naturae satis est etiam parum. Nullum ergo paupertas exulis incommodum habet; nullum enim tam inops exilium est, quod non alendo homini abunde fertile sit.*⁴⁴

Por que você se esforça para obter tanto? Você acha que nossos ancestrais, cujas virtudes sustentam nossos vícios até os dias atuais, eram infelizes, embora preparassem sua comida com as próprias mãos, embora a terra fosse sua cama, embora seus telhados ainda não brilhassem com ouro, nem seus templos com pedras preciosas? Costumavam jurar com escrupulosa honestidade pelos deuses da cerâmica; aqueles que chamavam esses deuses para testemunhar voltariam para o inimigo para uma morte certa em vez de quebrar sua palavra? Você acha que nosso ditador, que concedeu uma audiência aos embaixadores dos Samnitas, enquanto assava a comida mais comum diante do fogo ele mesmo com aquela mesma mão com que tantas vezes tinha golpeado o inimigo, e com a qual colocara sua coroa de louros no colo de Júpiter Capitólio, desfrutou menos a vida do que Apício que viveu em nossos dias, cujos hábitos mancharam todo o século, que se estabeleceu como professor de gastronomia naquela mesma cidade de onde os filósofos um dia foram banidos como corruptores da juventude? Vale a pena conhecer seu fim. Depois de gastar cem milhões de sestércios em sua cozinha e desperdiçar em cada banquete uma soma igual a tantos presentes dos imperadores reinantes, e a vasta receita que obteve do Capitólio sendo sobrecarregada com dívidas, ele então pela primeira vez foi obrigado a examinar suas contas: calculou que teria dez milhões de sobra de sua fortuna e, como se fosse viver uma vida de mera fome com dez milhões, pôs fim à sua vida por envenenamento. Quão grande deve ter sido o luxo daquele homem, a quem dez milhões pouco significavam? Você pode pensar, depois disso, que a quantidade de dinheiro necessária para fazer uma fortuna depende de sua extensão real, e não da mente do proprietário? Ali estava um homem que estremeceu ao pensar em uma fortuna de dez milhões de sestércios e escapou envenenado de uma perspectiva pela qual outros homens oram. No entanto, para uma mente tão enferma, aquele último gole dele foi o mais saudável: ele estava realmente

comendo e bebendo venenos quando não só estava gostando, mas se gabando de seus enormes banquetes, quando estava exibindo seus vícios [...] quando ele convidava os jovens a imitá-lo, embora os jovens aprendam o mal rapidamente, sem ter um modelo para copiar. É o que acontece com aqueles que não usam suas riquezas de acordo com a razão, que tem limites fixos, mas de acordo com a moda viciosa, cujos caprichos são ilimitados e incomensuráveis. Nada é suficiente para o desejo cobiçoso, mas a Natureza pode ser satisfeita mesmo com escassa medida. A pobreza de um exilado, portanto, não causa nenhum inconveniente, pois nenhum lugar de exílio é tão estéril que não produza o que é abundantemente suficiente para sustentar um homem.⁴⁵

É interessante destacar como a narrativa literária de Sêneca, mais uma vez, retrata a figura de Apício como um contraponto aos bons costumes romanos, utilizando-o claramente como um exemplo a não ser seguido. Já sobre a morte de Apício, a historiografia indica que ela talvez não tenha se dado de maneira trágica, como sugestionado por Sêneca, que afirma que ela estaria ligada à deposição de Sejano, pois Apício teria sido visto em um banquete dos conspiradores contra Germânico.⁴⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É justificável propor uma imersão no cotidiano identitário de Apício para buscar uma aproximação (mesmo que seja mínima) de como a gastronomia fazia parte de seu cotidiano. Em primeiro lugar, temos de ter de forma clara o entendimento de Apício como um sujeito com alto conhecimento das práticas culinárias. Ao mesmo tempo, é impossível imaginar que ele tenha sido o único em seu tempo a pensar sobre essa temática.

Refletir a respeito da figura humana de Apício significa dar uma identidade a ele. Norberto Luiz Guarinello⁴⁷ define identidade como uma construção social que se dá em diversos processos coletivos e individuais, que constroem o homem, sendo assim fundamentais para a compreensão das comunidades e atitudes no Mundo Antigo. Para Louise Revell,⁴⁸ a cultura romana clássica era construída a partir dos

contatos diários, por um jogo de negociações entre as estruturas sociais e as práticas administrativas que se davam entre as províncias e a capital. Logo, para a autora, a identidade romana dependia diretamente da idealização de Roma para cada região, o que torna a ideia de “ser romano” algo que não era estático, mas um conceito extremamente dependente da alteridade, já que diversas culturas interagiam para a produção de hábitos e práticas comuns.

Nosso gastrônomo está inserido temporalmente no período do Principado, uma época de transformações culturais que impactaram a identidade romana. Nesse contexto, ser cidadão romano, como era Apício, ainda significa estar no topo de uma estrutura social, que era, porém, passível de contatos culturais que alteravam a forma como o homem romano era visto por ele mesmo.

Apício fazia parte da ordem equestre romana. O *status* de equestre pode ser definido de várias formas, mas, originalmente, em uma definição arcaica, eram aqueles que tinham, financeiramente, habilidade de se equiparem como cavaleiros. No período imperial, a definição de equestre partia do princípio econômico, e os cavaleiros eram cidadãos livres romanos que possuíam fortunas que passassem da soma de 400.000 sestércios. Os equestres tinham o direito de andar de toga, com uma tira roxa e um anel de ouro, além de terem lugares especiais nos teatros. Estes símbolos representavam a concepção popular fundamental do *eques Romanus* e retratavam riqueza, prestígio, exclusividade e diferença das massas da população. Cabe destacar que, ao longo do séc. I, a classificação equestre passou a ser reconhecida como um benefício do próprio imperador.

Augusto, no início de seu império, modifica a carreira para os equestres, o que, posteriormente, foi aprimorado por outros imperadores.⁴⁹ Ao longo do séc. I, a classificação equestre passou a ser reconhecida como um benefício do próprio Imperador, e Augusto teria patrocinado e delegado

parte de sua autoridade a alguns cavaleiros equestres, fazendo com que alguns desses servissem ao estado como prefeitos ou procuradores. A conexão entre o *princeps* e o exército pode ser vista na nomeação de oficiais equestres, e logo essa classe assume uma nova gama de cargos administrativos civis. Segundo Caillan Davenport,⁵⁰ a ordem equestre foi empregada por Augusto como sua representante, sendo que os cavaleiros foram designados às províncias para administrar suas propriedades privadas e controlar as finanças em seu nome. O autor ainda salienta que a utilização de cavaleiros, e não de senadores, foi claramente uma decisão calculada, destinada a garantir que a posição pessoal de Augusto fosse predominante.

Os vestígios arqueológicos e literários sugerem que as principais atividades desse grupo social, além de serem proprietários de vastas terras, era bastante diversificada. Tal gama de atividades fazia com que os equestres fossem presentes em várias localidades do Império e acumulassem enorme poder político e monetário.

A posição hierárquica social e a ideia de ser cidadão é algo que foi se modificando ao longo do Principado,⁵¹ porém, temporalmente, onde Apício se insere, ser um cavaleiro equestre ainda proporcionava uma vida de luxos e estabilidade para o gastrônomo. Ressaltamos que, possivelmente, parte das aventuras gastronômicas de Apício estava associada ao cultivo de suas terras, ou seja, o acesso a novas culturas também se dava a partir de uma vida romana não estática e de uma distribuição de terras em outras localidades do Império para uma elite que tinha, principalmente na atividade agrícola, sua fonte de riqueza.

Como já foi destacado, a atividade agrícola no mundo antigo era o grande expoente tecnológico da época. A partir desse entendimento, ressaltamos que, mais do que uma questão de *status* social, possuir terras cultiváveis gerava uma grande renda aos cidadãos romanos da elite. Ao mesmo tempo, entendemos que havia, no contato

entre agricultura e mercados distantes, uma infinidade nova de sabores a serem desfrutados pelos amantes da boa mesa, entre eles, Apício.

Quando a literatura nos permite identificar Apício como cidadão romano, equestre e com contatos diretos com a corte imperial, temos a possibilidade de inserir a sua figura em um macrocosmo, articulando dessa forma as fontes literárias com a proposta sobre o papel da identidade de Norberto Luiz Guarinello, que afirma que:

[...] as identidades passaram a ser encaradas como construções sociais, como processos de inclusão e exclusão e como o foco principal da descrição de grupos e dos modos de sua ação no mundo antigo. Desse modo, desfizeram-se nos últimos anos as noções de uma identidade grega, ou mesmo romana, como entidades fixas, ressaltando sua instabilidade ao longo do tempo, seus processos de criação e mudança, sua eficácia social. Aplicada ao Império Romano, as teorias da identidade desconstruíram a ideia de uma identidade romana imutável, imposta às províncias, a qual se deveria aceitar ou rejeitar em bloco. O Império passou a ser visto como um jogo de múltiplas identidades em diálogo [...].⁵²

Logo, podemos supor que Apício fazia parte de um grupo que estava, necessariamente, debatendo sobre a alimentação. Novas práticas, novas formas de cozinhar e de comer, pessoas interessadas nas culturas alimentares vindas de fora, uma significação do ato alimentar como mais do que subsistência. Acreditamos que, especialmente nessa temporalidade do Principado, esse debate circulava na sociedade romana e, mesmo que não tenham chegado até nós outros trabalhos preocupados com a arte culinária, parece improvável que apenas Apício o tenha feito.

Entendemos que há elementos socioculturais entre a Antiguidade e hoje que se aproximam. Portanto, quando Apício é lembrado por suas receitas extravagantes, utilizando calcanhares de camelos ou línguas de avestruzes, em nossa percepção, ele se insere em uma realidade criadora, que faz parte de seu tempo e é tão atual no séc. I como agora, no séc. XXI.

ABSTRACT

This article examines the representations of Marcus Gavius Apicius in ancient literature, with a primary focus on the controversies surrounding his identity and the authorship of the cookbook *De re coquinaria*. The analysis evaluates references to Apicius in the works of Tacitus, Seneca, Pliny the Elder, Tertullian, Cassius Dio, and Athenaeus, highlighting the diverse perspectives on this prominent Roman gastronome. By situating Apicius within the context of Roman society, the study considers his status within the equestrian order and his impact on the culinary culture of the Imperial period. Ultimately, this article aims to provide a more nuanced understanding of Apicius by reconciling his literary portrayal with the socio-cultural realities of Imperial Rome.

KEYWORDS

Apicius; *De re coquinaria*; Ancient Roman gastronomy; Imperial Rome culture.

REFERÊNCIAS

- ALBRECHT, von M. **A History of Roman Literature: from Livius Andronicus to Boethius with Special Regard to Its Influence on World Literature.** Leiden: BRILL, 1997.
- ALSTON, R. **Aspects of Roman History AD 14–117.** Inglaterra, Reino Unido: Routledge Abingdon, 1998.
- APICIUS. **O livro de cozinha de Apício: um breviário do gosto imperial romano.** Tradução de Inês de Ornellas e Castro. Sintra: Colares, 2015.
- ASFORA, W. **Apício.** História da incorporação de um livro de cozinha na Alta Idade Média. São Paulo: Alameda Editorial, 2014.
- ATHENAEUS. **The Deipnosophists: or Banquet of the Learned of Athenaeus.** Translated by C.D. Yong. LOEB. London: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden. 1854.
- BRAUND, D; WILKINS J. **Athenaeus and his World: Reading Greek Culture in the Roman Empire.** Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- CASSIUS DIO. **Roman History.** 9 vols. Loeb Classical Library. Translated by Ernest Car. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1914-1927.
- DAVENPORT, C. **A History of the Roman Equestrian Order.** Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- ESTEVES, A. de A.M. O Nero de Tácito: vícios de amor e de guerra. In: IPIRANGA JR. Pedro; GARRAFFONI, Renata Senna; BURMESTER, Ana Maria (org.). **Do amor e da guerra: um itinerário de narrativas.** São Paulo: Annablume, 2014. p. 271- 294.
- FUNARI, P.P.A. **Grécia e Roma.** 4. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- GREIMAS, A. J., COURTÉS, J. **Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage.** Paris: Hachette, 1979.
- GROCOCK, C; GRAINGER, S. **Apicius: a Critical Edition with an Introduction and English Translations of the Latin recipe text.** Totnes: Prospect Books, 2006.
- GUARINELLO, N.L. Ordem integração e fronteiras no império romano: um ensaio. **Mare Nostrum.** N. 1, 2010, p. 113-127.
- LINDSAY, H. **Who was Apicius?.** Symbolae Osloenses 72. Londres: Taylor & Francis, 1997. p. 144-154.
- MILLAR, F. **A Study of Cassius Dio.** Oxford: Clarendon Press, 1966.
- REVELL, L. **Roman Imperialism and Local Identities.** Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- TERTULLIAN. **Apology: De spectaculis.** Minucius Felix: Octavius. Translated by T.R. Glover, Gerald H. Rendall. LOEB, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1931.
- VEHLING, J.D. **Cookery and Dining in Imperial Rome.** New York: Dover Publications, 1977.
- VEYNE, P. **Sexo e poder em Roma.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

notas

- 1 Funari, 2006, p. 78.
- 2 Vehling, 1977, p. 6.
- 3 Asfora, 2014, p. 32.
- 4 Grocock; Grainger, 2006, p. 54-58.
- 5 Lindsay, 2009, p. 148.
- 6 Castro, 2015, p. 13.
- 7 Veyne, 2008, p. 26.
- 8 Esteves, 2014, p. 271- 294.
- 9 Greimas; Courtés, 1979, p. 382-3.
- 10 Albrecht, 1997, p. 1097.
- 11 Idem, ibidem, p. 1103.
- 12 Tac. *Ann.* 4, 1, 3.
- 13 Utilizamos a tradução do texto em inglês de John Jackson, na Loeb Classical Library (1937).
- 14 Albrecht, 1997, p. 1159.
- 15 Sen. Ep. 95.
- 16 Utilizamos a tradução do texto em inglês de Richard M. Gummere, na Loeb Classical Library (1925).
- 17 Sen. Ep. 19.42.
- 18 Utilizamos a tradução do texto em inglês de Richard M. Gummere, na Loeb Classical Library (1917).
- 19 Albrecht, 1997, p. 1266.
- 20 Plin. *H.N.* 8, 209.
- 21 Utilizamos a tradução do texto em inglês de H. Rackham, na Loeb Classical Library (1938).
- 22 Plin. *H.N.* 9, 66.
- 23 Utilizamos a tradução do texto em inglês de H. Rackham, na Loeb Classical Library (1940).
- 24 Plin. *H.N.* 10, 133.
- 25 Utilizamos a tradução do texto em inglês de H. Rackham, na Loeb Classical Library (1940).
- 26 Plin. *H.N.* 19, 137.
- 27 Utilizamos a tradução do texto em inglês de H. Rackham, na Loeb Classical Library (1950).
- 28 Plin. *H.N.* 19, 143.
- 29 Foi um movimento herético, fundado pelo profeta Montano, que surgiu na igreja cristã na Frígia, na Ásia Menor, no séc. II. Posteriormente, floresceu no Ocidente, principalmente em Cartago, sob a liderança de Tertuliano, no séc. III. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Montanism> Acessado em: 01/12/19.
- 30 Albrecht, 1997, p. 1531.
- 31 Tert. *Apol.* 3, 6.
- 32 Utilizamos a tradução do texto em inglês de T. R. Glover e Gerald H. Rendall, na Loeb Classical Library (1931).
- 33 Millar, 1966, p.71.
- 34 Idem, ibidem, p. 72.
- 35 Sen. *Helv.* 10, 8.
- 36 Utilizamos a tradução do texto em inglês de John W. Basore, na Loeb Classical Library (1932).
- 37 Dio Cas. *Hist.* 57.19.
- 38 Utilizamos a tradução do texto em inglês de Earnest Cary, na Loeb Classical Library (1924).
- 39 Braund; Wilkins, 2000, p. 251.
- 40 Athen. 1.7a; 1.7b.
- 41 Utilizamos a tradução do texto em inglês de C.D. Yong, na Loeb Classical Library (1854).
- 42 Ap. 4. 3, 4.
- 43 Castro, 2015, p. 18.
- 44 Sen. *Helv.* 10, 9.
- 45 Utilizamos a tradução do texto em inglês de John W. Basore, na Loeb Classical Library (1932).
- 46 Castro, 2015, 19.
- 47 Guarinello, 2010, p. 116-117.
- 48 Revell, 2009, p. 3.
- 49 Alston, 1998, p.215.
- 50 Davenport, 2019, p. 202.
- 51 Guarinello, 2010, p. 97 – 118
- 52 Idem, ibidem, p. 116.

Quem a vê ri: Lâmia, o caso do primeiro *lékythos* do Pintor de Megera e o teatro ateniense

Leandro Barbosa

RESUMO

O artigo que se apresenta pretende, por meio de uma metodologia indiciária em documentação arqueológica/iconográfica e escrita, compreender quais os limites de um monstro – *téras* – na comicidade durante o séc. V AEC grego. Escapando das análises tradicionais sobre monstros, exemplificaremos Lâmia e sua função para o riso, entendendo certos aspectos comuns nas fontes, como a captura e a tortura, o hermafroditismo e o corpo grotesco, utilizados para fazer rir. Com esta reflexão, intenciona-se contribuir com o estudo dos *térai* em textos teatrais e em suportes de cultura material.

PALAVRAS-CHAVE

Lâmia; Comédia; Drama satírico; Iconografia; Tortura.

SUBMISSÃO 19 mar. 2025 | APROVAÇÃO 15 set. 2025 | PUBLICAÇÃO 28 dez. 2025
DOI 10.17074/cpc.v1i49.67635

D

INTRODUÇÃO

Desde as publicações de Daniel Ogden nas primeiras décadas do atual milênio – 2009, 2013, 2017, 2018 – o estudo de monstros e outros seres fantásticos no período antigo atingiu um patamar científico de conceituações e sentidos que nos permitem entender parte do imaginário das sociedades que compunham o chamado Mundo Antigo. Estes monstros demonstraram como as sociedades antigas criaram artifícios míticos para explicar o incógnito ou aquilo que estava fora de normatizações sociais.

Entretanto, e esta será a reflexão central de nosso artigo, quando o diferencial que um monstro simboliza pode ser usado para além da acepção do medo? O que mais uma aparência monstruosa seria capaz de provocar? As pessoas escarneceriam de um monstro? Para responder estas indagações, trabalharemos com uma figura mítica não tão representativa na época grega antiga, Lâmia, mas que assumiu diversas funções relacionadas ao temor ao longo de sua existência e que, indiciariamente, talvez tenha sido empregada como um alcance para o riso.

Por meio de passagens fragmentárias em textos escritos e por um artefato em cerâmica pouco difundido tanto na Antiguidade quanto por estudiosos contemporâneos, resgataremos a percepção, por estes indícios que a princípio não chamam a atenção, de argumentos para a nossa afirmação. Na cultura material, apresentaremos um *lékythos* produzido por um artista comumente identificado como Pintor de Megera e teceremos uma discussão sobre a cena pintada. As nossas documentações escritas serão passagens das comédias aristofânicas *As vespas* e *A paz*, uma da fragmentária comédia *Lâmia*, escrita por Crates, e uma do drama satírico de Eurípides, também *Lâmia*, do qual conhecemos dois versos.

Não se trata de uma metodologia comparada entre os documentos, mas sim de uma análise qualitativa que nos leve a perceber as formas de hilaridade em um

monstro específico. O método do indício em fontes consideradas tradicionais, como os escritos de Aristófanes, age exatamente na percepção das fragmentariedades destas para chegarmos à análise almejada, sem a intenção de abarcarmos a totalidade das obras. Já nos escritos fragmentários, importante sabermos quais indícios estes nos dão do objeto a ser analisado e, na cerâmica, de que forma cremos que os elementos ali representados convergem com o que almejamos identificar: Lâmia e o riso. Estas últimas se enquadram como fontes alternativas e essenciais para a construção de nosso argumento.

LÂMIA: UM TÉRAS PARA O RISO

A palavra *λάμια* detém diferentes significados.¹ Aqui nos interessa sua acepção como um *téras*. No Mundo Antigo, sua genealogia, assim como vários aspectos de seu universo, é confusa,² e pouco se sabe sobre sua origem.³ É possível que, com o passar dos séculos, a sua correlação tanto com *térai* quanto com a feitiçaria tenha ganhado força.⁴ Igualmente, sua iconografia é imprecisa.⁵

Cabe, no início deste artigo, uma breve discussão sobre a categorização da criatura mítica com a qual trabalharemos. Lâmia⁶ é enquadrada como um monstro; um *téras*. Na perspectiva conceitual de teratologia apresentada por Daniel Ogden,⁷ que abre um leque de possibilidades para reflexões não estereotipadas de *térai*, eidoi e outros gênios na Antiguidade, o monstro se conforma como uma criatura fora da lógica humana e dos padrões estabelecidos de aparência e dos comportamentos sociais, o que, exatamente por não se enquadrar neste nexo, provoca pavor, aversão e asco, ou ainda sapiência e até mesmo a chacota. O *téras* é dependente do período histórico e da cultura que o concebe. Cada uma cria seus *térai*, que só são legítimos de nascer, crescer e gerar descendentes dentro de uma comunidade que os alimente e os sustente, seja por carinho, ódio, ojeriza ou risibilidade, mas sempre lhes dando atenção.⁸

Os *térai* são, por excelência, a marca explícita de algo fora dos pressupostos da ordem e do conhecido. Sendo uma manifestação incomum, indicam revelação divina, ira dos deuses, infinitas e misteriosas possibilidades da natureza ou aquilo que o ser humano poderia se tornar. Eles são, então, a alegoria de um poder além do entendimento humano. E se identificam pelo corpo.⁹ Independentemente de ser um sábio ou alguém/ alguma coisa terrível e perigoso/a, era na estrutura física que se apresentava a distinção entre “seres humanos” e “monstros”.

Mas esta monstruosidade se materializaria pela zombaria? Apropriar-nos-emos da proposta de Odgen da identificação dos *térai* por sua constituição física. A estrutura física grotesca e bizarra, fora do padrão do ideal que preconizava a cidadania ateniense ou a filosofia dos séc. V e IV AEC, por exemplo, foi utilizada como recurso para o júbilo em diferentes documentações que nos chegaram.

No séc. V AEC, muito se imputou ao feio o fato de provocar deboche, quando analisamos, por exemplo, as comédias atenienses. O *téras* pode, com sua presença, inspirar o enlevo causado pelo burlesco ou caricato. A forma física demonstra que aqueles que não se enquadram na normatividade são passíveis de ridicularização. Há a possibilidade de Lâmia, então, ter provocado gargalhadas? Procuraremos, neste trabalho, demonstrar que sim, a começar pela cultura material.

O PINTOR DE MEGERA

Um relevante documento que demonstra o que talvez seja nosso *téras* em um momento cômico é um *lékythos* reproduzindo o que alguns especialistas julgam ser Lâmia torturada por cinco sátiros. Este objeto foi feito por um artista de nome desconhecido, batizado por John Beazley,¹⁰ a partir de uma interpretação da imagem contida neste *lékythos*, atualmente exposto no Museu Nacional de Atenas, como Pintor de Megera.¹¹

Este pintor de figuras negras foi proprietário de uma notável oficina de cerâmicas

onde se fabricavam sobretudo *lékythoi*,¹² vendidos em grandes quantidades para todo o mundo grego, para a Península Itálica e para comunidades às bordas do Mar Negro. Contudo, a maior parte permaneceu na ágora de Atenas, no Cerâmico e em zonas próximas, como o cemitério de Lechaio e a Ilha de Eubeia.

O ciclo de atividade do Pintor de Megera não ultrapassou as três décadas, em uma produção que se iniciou em 475/470 até 450 AEC, apesar dos trabalhos em sua oficina se estenderem, aproximadamente, até 430 AEC. O ceramista é tido como de um grupo inovador, tanto nas formas de sua cerâmica quanto nos temas pictóricos escolhidos. Embora seja multitemático, alguns deles são bastante incomuns.¹³

Apesar de, provavelmente, seu ateliê ter contado com um número considerável de trabalhadores, o Pintor de Megera deve ter sido o seu principal oleiro, além de pintor, devido à uniformidade dos *lékythoi* no tempo em que esteve ativo. Tudo indica que sua oficina contava com uma divisão de tarefas mais ou menos organizada, notando-se pelas variadas mãos que passavam na fabricação de um *lékythos*, o que não é o caso do produto de nossa análise, todo ao estilo do próprio oleiro, possivelmente porque, na época de sua confecção, sua manufatura ainda era de pequeno porte, se é plausível já a encarmos como uma oficina.

É possível dividir a feitura de cerâmicas do Pintor de Megera e de seu ateliê em dois grandes grupos: os sem imagens, decorados com motivos florais e lineares, que conformam a maior parte dos produtos, e o das temáticas figurativas. Apesar de seus *lékythoi*, em geral, terem a altura de 11 cm a 23 cm, alguns foram confeccionados grandes, de 28 cm a um pouco mais de 30 cm.

Sua obra se inseriu em uma fase tardia do estilo pictórico de figuras negras apreciado por um grupo de artistas, em que todas as efígies faziam parte da mesma ação, estando perfeitamente integradas a ela e atuando dentro da mesma performance na totalidade do suporte, sendo que as repre-

sentenças individuais, que não interagem com o coletivo, eram raras.¹⁴ Foram predi-
cados do pintor as imagens detalhadas e
densas, como dobras nas vestes, barbas
volumosas e crinas nos cavalos. Elas ti-
nham membros longos e delgados, traços
faciais marcantes e geralmente eram bem
formadas.

No decurso da atuação do Pintor de Megeira, houve um abandono gradativo das
convencionalidades que caracterizaram a
pictografia arcaica, observando-se maior
liberdade na configuração e nas formas da
composição. A retratação segmentada foi
abandonada pela postura de três quartos,
o que conferiu maior naturalidade às sim-
bolizações; o volume foi conseguido por
meio da diminuição da perspectiva e som-
breamento por intermédio de linhas,
enquanto a colocação de figuras em dife-
rentes níveis dentro da representação
conferiu profundidade e sensação de ter-
ceira dimensão no espaço.¹⁵

Seu ateliê, extremamente produtivo no
quase meio século que existiu, sagrou
certos padrões pictóricos, como os moti-
vos vegetalistas – muitas vezes em excesso
– e lineares. A preocupação com as ilustra-
ções, no início concebidas por seu
proprietário, tendeu a diminuir quando os
demais artesãos assumiram a oficina, de-
vido a uma tendência de cópia constante,
padronizando e degenerando as peculiari-
dades.¹⁶

É plausível que isso tenha ocorrido em ra-
zão da fama adquirida pela oficina
durante o período de exportação, o que,
ainda em vida do Pintor de Megeira, exigiu
o aumento da capacidade produtiva –
elevando, por conseguinte, a carga de tra-
balho e reduzindo o tempo disponível
para a fabricação e a decoração dos
lékythoi. Nas manufaturas que se tornavam
médias ou grandes, era necessário o au-
mento de mão-de-obra para dez ou quinze
indivíduos, tanto braçal, para a lida com a
argila, quanto qualificada, para a confec-
ção das peças.¹⁷ Os custos de eficiência
presumivelmente foram diminuindo con-
forme a exportação aumentava, levando a
necessidade de padronização e o conse-

quente declínio na qualidade de seus pro-
dutos.

Os *lékythoi* encontrados mais abundante-
mente na Ática e nas tumbas de Erétria, na
Ilha de Eubeia, caso do nosso utensílio, fo-
ram os de tipo BEL. Conclui-se, então, que
os artefatos desta tipologia não foram des-
tinados ao comércio ultramarino, mas sim
a zonas próximas à Ática e para um merca-
do específico: o funerário. Esses artefatos
não aumentaram nem diminuíram a quan-
tidade de óleo, uma vez que mantiveram o
tamanho, mesmo em *lékythos* grandes, que
se avolumaram, na verdade, para que o ce-
ramista pudesse explorar melhor a sua
superfície.¹⁸ O padrão seguia uma estru-
tura cilíndrica, com paredes retas ou curvas,
com ou sem faixa preta, mantendo as li-
nhas incisivas na parte preta inferior.

Tudo indica que o principal mestre do Pin-
tor de Megeira foi o Pintor de Edimburgo,
e que aquele teria trabalhado na oficina
deste no início do seu ofício. Dele, nosso
artista herdou o sistema de cinco pecíolos
no ombro de variados *lékythoi* de estilo BEL
e o fundo branco em grande parte de seu
fabrico.¹⁹ Da mesma forma, ele esteve inti-
mamente associado ao Pintor de Teseu
pelos motivos decorativos comuns e afini-
dades temáticas e iconográficas: ambos
utilizaram a hera como elemento decorati-
vo e os pecíolos de diversas folhas
figuraram entre os conteúdos funerários
preferidos, assim como as representações
de seres híbridos,²⁰ como os sátiros. Outro
artista de diálogo foi o Pintor de Atenas –
Bowdoin Painter – que, de forma idêntica,
usou uma base de tipo circular, em forma
de disco.

Sua oficina não tinha grandes relações com
outras, ou com outros oleiros e artistas.
Não obstante, houve uma geração que se
conformou pela diversidade e criatividade
contida em seus vasos BEL, como os Pinto-
res de Londres e de Ícaro, que foram seus
alunos, e o Pintor de Karlsruhe B9, que se-
guiu para a técnica de figuras vermelhas.²¹
Algo significativo, ao analisarmos ima-
gens móveis, como as contidas em
cerâmicas, é tentar decifrar quem eram
seus consumidores e qual era a propensão

para o exame das efígies contidas no suporte produzido em Atenas, que não era o mesmo para outras localidades. O território onde estava a Eubeia foi influente no contexto econômico dos séc. VI e V AEC, como nos conta Heródoto em suas *Histórias* (VI, 100), sobretudo no comércio ultramarino, e a cidade de Erétria, neste período, era uma *pólis* aliada militarmente a Atenas.

A cidade possuía uma elite regional altamente poderosa, tanto militar como comercial, devido aos portos da ilha. Esta elite, bastante ligada a Atenas pelos motivos expostos acima, assim como pela proximidade geográfica, consumia o modo de vida ateniense – havia, inclusive, um pequeno grupo de ceramistas que copiavam o estilo coríntio no séc. VI AEC, que acabou suplantado pelo robusto comércio ateniense.²²

É um pensamento plausível o de que os compradores das caras cerâmicas do tipo BEL do Pintor de Megera dispusessem de aparatos mínimos para compreender o padrão pictórico em um suporte feito em uma oficina ateniense. Se é impossível afirmar que o sentido se materializaria exatamente naquilo em que o artista gostaria de passar, sem ressignificações, é possível que, em comparação, os consumidores de Erétria detivessem maior ligação com o padrão cultural ateniense do que outras regiões mais afastadas do mundo de Atenas.

Outra questão a ser levada em conta é a forma de uma cerâmica, de modo a se notar como o ceramista a utilizou para criar suas figuras. Já a recepção ocorria conforme os conhecimentos que o receptor possuísse da ilustração, bem como da ressignificação que dava a ela, a depender do ambiente em que o produto se encontrava. Por mais que as redes comerciais que acabavam por conectar diferentes zonas existissem e fossem fortes, os sentidos interpretativos do receptor, muitas vezes, estariam distantes das intenções do autor/pintor.²³

Todavia, ao que tudo indica, nossa cerâmica funerária não dispôs de um grande

poder de visualização, o que era comum devido a dinâmicas de imobilização em espaços fechados, como no interior de tumbas,²⁴ impactando um número reduzido de pessoas ao consumo visual. Assim, mesmo sem saber exatamente qual foi a compreensão de quem a viu, é possível pensar em um cenário provável por meio do local onde estava inserido, a Erétria.

A cidade se tornou um lugar de compra de peças do Pintor de Megera, pois, além das relações comerciais da oficina com a elite local e da posição geográfica onde se encontrava a rede viária da cidade, a iconografia especial e inusitada de algumas criações provavelmente agradou os compradores da região, bem como algumas simbolizações de crenças específicas de difícil solução para nós que teriam sido compreendidas naquela zona. Além disso, a novidade da introdução de um recipiente de óleo pode ter aumentado a procura, pois as cerâmicas encontradas lá são sobretudo as de tipo BEL.²⁵ Ademais, a Erétria já era consumidora de artefatos dos Pintores de Edimburgo e de Teseu, de forma que o Pintor de Megera deve ter herdado uma clientela já familiarizada com estes estilos iconográficos.

Nessa perspectiva, compreender o suporte é fundamental, pois é por meio dele que se dão tanto a criação da imagem – a produção – quanto o fenômeno comunicacional – a recepção.²⁶ Para uma completude do todo, é importante que não se analise somente o conteúdo da estrutura, mas ele em si, pois, dependendo de características como forma, superfície e cores, o aspecto figurativo variará, mesmo se, por ventura, os conteúdos forem os mesmos.

O suporte é indispensável para a compreensão do episódio e é ele quem contacta o autor ao receptor; sendo assim, tem o mesmo peso do conteúdo dos ícones na acepção de sua significação.²⁷ Nas relações entre o quadro e quem o vê, a proposta do ceramista e seu mundo cultural são apenas parte do processo interpretativo de uma cerâmica grega.²⁸ E de modo algum uma interpretação distin-

ta da que foi pensada pelo artista, conforme a visão de mundo do receptor, seria inferior à original.

O *LÉKYTHOS* DO MUSEU NACIONAL DE ATENAS: UM ELEMENTO CÔMICO

O artefato que vamos analisar tem um tamanho que é exceção no repertório do Pintor de Megera, grande para o padrão de sua manufatura: 31,7 cm. A datação se dá por volta de 470 AEC, fase inicial da oficina – que vai até 460 AEC²⁹ – sendo considerado o mais antigo do artista devido à constituição robusta e grosseira da cerâmica; a não ser por desgastes normais, encontra-se intacto.

A peça é usual no que tange às cores: figuras negras com fundo de revestimento branco, decorado com vegetalismos e retratações figurativas. Sua base é em forma de disco com uma superfície externa. Nestes primeiros *lékythoi*, o Pintor de Megera maximizou o uso da superfície, decorando-a desde a parte superior até a inferior. Nos ombros, há a decoração de cinco pecíolos, ligados entre si por uma haste sinuosa que será particularidade do pintor na primeira fase. Há um forte cunho decorativo através da gravura e o espaço é unidimensional, com mínimo sinal de paisagem e com ramos decorativos – heras – que o adornam.

Há linhas horizontais onde termina o corpo e começa o ombro e na junção entre o ombro e o pescoço, além de riscas verticais grossas neste segundo. Logo abaixo do ombro, são desenvolvidas duas duplas de listas pretas horizontais, com formas geométricas no meio de cada dupla de traços. Na base, as linhas verticais são, nestes vasos de tipo BEL, pintadas sob um pórtico preto. Esta parte inferior foi uma particularidade do pintor e de sua oficina.³⁰

As riscas brancas se formam a partir de uma parte da cor preta retirada com um instrumento pontiagudo e, no caso de nossa cerâmica, reflete a cor que cobre todo o suporte. O orifício de ventilação está localizado entre o ombro e a alça. Tanto o recipiente extra quanto a ventilação exigiram adaptações na estrutura, como a

modelagem do corpo mais compacta e pesada, o que reduziria os riscos de quebra no invólucro, mesmo com um impacto forte durante o seu transporte.³¹



Imagem 1: *lékythos* do Pintor de Megera, n. 1. Localização: Museu Nacional de Atenas, NM 1129. Procedência: Erétria. Forma: *lékythos*. Data: 475-470 a.C.³²

Tratando das efígies que aparecem em todo o suporte, comecemos pela criatura amarrada no que poderia ser uma palmeira, neste caso denotando um lugar de exotismo, talvez a Líbia,³³ em consonância com o que o drama satírico de Eurípides registrará posteriormente. Ademais, a palmeira pode sugerir os santuários apolíneos ou a Ilha de Delos, de forma que é difícil fechar questão;³⁴ outrossim, talvez tenha sido um mecanismo usado pelo pintor devido à retidão do tronco, ou ainda somente para indicar um ambiente externo.

Autores como Beazley³⁵ e Bormann³⁶ enquadraram o ser antropomorfo amarrado como sendo o monstro Lâmia, em razão de características que serão apontadas à frente, e isto é seguido por especialistas posteriores.³⁷ Ele porta seios, seu rosto foi retratado distorcido e seu tronco desarmonioso. Estes aspectos pertenciam às conveções da feiura em efígies e consituíam uma receita específica para este modo de expressão: barrigas grandes, pernas finas e seios caídos para mulheres, enquanto genitália desproporcional e enrugada para homens.³⁸

Já os sátiros escaparam desta deturpação, exatamente porque o que formava o cômico da tortura estaria em Lâmia; a distorção por ela sofrida tinha como objetivo caracterizar um monstro, mas trouxe um fundo burlesco, como a boca que, aberta e disten-

dida, formou a espécie de um focinho, lembrando certas máscaras cômicas,³⁹ além dos olhos amedontradores, uma inovação do artista,⁴⁰ e do torso disforme.

A língua de Lâmia sai da boca esticada, que só ostenta dois dentes afiados na parte superior. Seus cabelos são amarrados por um *sákkos*. A região da genitália está lascada e estampada pelo fogo, o que dificulta a visão, e parece a mesma técnica empregada para pintar a língua e a parte superior do focinho, por uma incisão acentuada; o traço do verniz se desgastou, mas os contornos parecem legíveis.⁴¹ Apesar dos problemas, Halm-Tisserant percebeu um falo. Se concordarmos com a autora, o torturador, então, dirige as mãos exatamente para os polos simbólicos desta sexualidade dúbia: o falo e o seio. Já a língua e a flagelação aparecem como epifenômenos, em comparação com a grande violência do acontecido.

Contudo, Panagiota Panaritis⁴² não identificou o hermafroditismo observado por Halm-Tisserant, assim como Borman,⁴³ que também rejeitou a interpretação de uma criatura hermafrodita e defendeu que, na área da pintura onde se esperaria o órgão masculino, haveria, na verdade, a representação do fogo entre os pelos pubianos. Porém, Halm-Tisserant argumentou que o desenho lembra o formato de um pênis ereto, e que se uma técnica de descoloração do verniz for aplicada à pintura, é possível perceber o contorno do falo do ser que está sendo torturado, sendo este, portanto, hermafrodita.



Imagem 2: Detalhe do *lékythos* de figuras negras.⁴⁴

Pela imagem ampliada, percebe-se uma tocha próxima ao púbis da criatura, e o fato de que a região está sendo queimada constitui, para nós, um ponto pacífico. Pensamos que isto não elimina a possibilidade de que exista um falo, que no caso está ereto, em mais um indício de bestialidade do monstro. Desta forma, pelo contorno do órgão sexual, defendemos o hermafroditismo de Lâmia no *lékythos* e que seu órgão está em chamas.

Cinco sátiros compõem a paisagem e, afóra a cauda não convencional, são de fácil reconhecimento. Por meio de linhas grossas e incisivas, o artista reproduziu com cuidado a forma das barbas e dos cílios, tanto do sátiro mais à esquerda quanto da figura feminina. A cauda do sátiro, em primeiro plano à direita, está escondida atrás dele e o esmero nas gravuras foi decisivo no desenho das pernas dos dois sátiros da direita.⁴⁵

Quatro deles torturam a criatura amarrada. Os dois sátiros à esquerda da parte central da cena foram retratados de perfil, o que define concentração em seus afazeres, no caso, atacá-la com o pilão e o chicote. O formato do tronco do sátiro que segura o pilão demonstra o esforço ao empunhar o objeto pesado: move-se para a frente e se volta para trás, em esforço. Lâmia está amarrada e parece olhar diretamente para um dos sátiros que a tortura com *glóssókoptein* – arrancamento da língua – e sustenta o olhar nele, mostrando cumplicidade perspectiva entre a torturada e o torturador.

O sátiro agachado também está de perfil, e vai apertar/puxar os seios com a mão direita, enquanto com a esquerda queima a genitália do monstro. Finalmente, o sátiro mais à direita do centro do episódio olha diretamente para o espectador. O sátiro com o rosto frontal facilita a percepção dos sentimentos.⁴⁶ Apesar de a face ter o semblante impassível, não há ódio e violência naquele que exatamente dialoga com o público. No *lékythos*, as imagens são desenvolvidas em um único plano, mas o artista pintou o sátiro à direita de maneira convincente, pois esconde sua cauda atrás

de si, gerando um segundo plano e sensação tridimensional.

De acordo com Claude Calame,⁴⁷ quando uma figura é confeccionada olhando para o ambiente externo, significa que ao espectador é permitido participar do acontecido; é uma alegoria de interação com quem a olha. Mas o que isto quer dizer neste suporte, especificamente? Normalmente, a personagem olha diretamente para quem aprecia a ação em sinal de alerta, como que servindo de exemplo para o espectador, ou seja, ela deseja passar uma mensagem. No caso, algumas hipóteses são plausíveis: o exemplo do que estaria passível de acontecer com quem é cruel com os sátiros, se levarmos em conta a tradição apresentada pelo drama satírico décadas depois, ou o exemplo do que um *téras*, com sua estrutura física disforme e caricata, mereceria.

Essa representação constitui uma paródia de diversas práticas de tortura nas quais o Pintor de Megera supostamente se inspirou – sejam elas reais, mitológicas, derivadas de outros motivos pictóricos análogos à tortura, teatrais ou oriundas de modelos anteriores e memórias visuais. Como observa Julie Carlson,⁴⁸ a tortura sempre manteve uma estreita relação com o espetáculo e, portanto, com o teatral.

Esmagamento do crânio ou do pescoço com um pilão, flagelação, corte ou estiramento da língua – *glôssokoptein* – tormento sexual – como queimaduras na genitália e puxões nos seios – compõem o conjunto de suplícios representados. Tudo indica, contudo, que não se trata de uma tortura de cunho político ou público, uma vez que os instrumentos empregados – pilão, tocha e chicote – são de natureza doméstica.⁴⁹

O pilão, mesmo que usado, por exemplo, na reprodução do ataque das mulheres trácias a Orfeu, era um utensílio que todos tinham em suas casas, assim como as tochas. A queima das genitálias, que pode ser uma depilação, emanaria uma imaginação cômica.⁵⁰ O chicote retém um caráter de tortura oficial, é verdade – como em *Ajax* (v. 111), de Sófocles – mas foi empregado como componente de tortura

cômica em Aristófanes algumas vezes, o que corrobora a ideia da tortura de um *téras* tenebroso para o riso. Além disso, as sátiras de episódios mitológicos ou peças teatrais em cerâmicas não era incomuns

Halm-Tisserant, por sua vez, interpreta a cena como um caso de *apotympanismos*, prática que não resultava em morte imediata, mas que a ela conduzia – a exemplo da crucificação.⁵¹ O vocábulo, associado a “espancamento” e/ou “condenação à morte”, deve ser entendido no interior de uma matriz cultural específica, cujos sentidos variaram ao longo da história.⁵²

Na conjuntura do séc. V AEC ateniense, afirmar que a cena em questão se trata de um *apotympanismos* talvez seja problemático. Apesar de esta ser uma prática de tortura que previa amarração em um tronco, esta era feita nas mãos, nos pés e no pescoço, e com as extremidades estendidas; a vítima era esticada e açoitada até a morte,⁵³ ou ainda os membros estirados poderiam ser quebrados,⁵⁴ o que não vemos na cena. Apesar de no *apotympanismos* igualmente acontecer a tortura pelo espancamento por pilões, ele tem um caráter público, quase político, no sentido do corpo da *pólis*, e dificilmente se usariam objetos domésticos para tal.

Mas há quem se divirta com a tortura? Certamente, a começar pelo torturador, em uma diversão sádica. Existiria quem risse da tortura por causa de alguma convenção social? Além da punição, a tortura e sua espetacularização também foram usadas para distração e diversão. É importante destacar que os códigos de imagens e símbolos mudam com o passar da história, e o que para nós seria uma ideia revoltante e até bizarra sugeriria outros códigos em outras sociedades no tempo e no espaço. Por isso a importância de conceituar a tortura na Grécia antiga e, ainda mais, no caso de nossa documentação.

As condições que possibilitaram o surgimento de um espaço público para a encenação da tortura – tanto em imagens quanto em espetáculos – são atestadas por fontes arqueológicas, iconográficas e textuais.⁵⁵ A retórica da tortura e sua recepção

pelo público, seja no teatro ou nas representações cerâmicas, conferem múltiplos sentidos a esse ato.

O corpo pré-moderno não é fisiologicamente diferente do moderno,⁵⁶ de modo que é impossível negar a dor, a humilhação e os danos físicos e psicológicos que a tortura imputava aos antigos. O que discutimos não é a forma desta prática imperdoável, mas o conteúdo em nossa especificidade temporal e documental. Por que Lâmia é torturada? Seria por ter cometido sacrilégio – crime punido pela lei ática – ao invadir o culto dos sátiros? Ou por ser uma figura alheia à trupe e ao que ela representa? Talvez, ainda, por ser sua inimiga, um ser maligno que os escravizara, à maneira de Polifemo no drama satírico Ciclope. Halspels⁵⁷ interpreta a cena como uma revolta de escravos que encontraram um modo de punir o próprio senhor, em diálogo com o drama satírico que Eurípides idealizaria posteriormente. Não se trataria, contudo, de um *drômenon* – pois não acreditamos estar diante de um ritual – mas de uma cena construída a partir de uma tradição ou asserção popular. Os sátiros estão em performance e não em culto, pois não há nenhuma referência diônisiaca.

Isso define uma circunstância na qual a tortura é, de fato, representada em cerâmicas, o que sugere que circulava na Ática um mito relacionado ao confinamento de Lâmia.⁵⁸ O fato da captura e do aprisionamento na cerâmica parece condizente com o que foi narrado posteriormente pelo teatro de Aristófanes, como veremos. Ou seja, já era entendido por uma herança cultural, sendo Lâmia, no séc. V AEC, pertencente ao repertório da comédia.

Tanto o Pintor de Megera quanto aqueles que o cercavam retrataram situações misteriosas, incomuns e excêntricamente violentas. Havia, então, uma certa escola de interpretação do grotesco, da violência e da tortura, uma corrente truculenta e por vezes caricata da violência,⁵⁹ que não durou na segunda metade do séc. V AEC, porque a popularização do teatro, hipoteticamente, ocupou esta função.⁶⁰ As

anedotas populares alimentaram a produção tanto de imagens em cerâmica quanto no teatro, e isso se materializou em nossas fontes.

Por que essa cena estaria representada em um *lékythos* destinado a homenagear um morto? Trata-se de um enigma difícil de resolver, pois, embora se suponha que as imagens funerárias evocassem temas honrosos, o que se observa nos *lékythoi* áticos, de modo geral, não confirma essa expectativa – e este exemplar não é exceção. Panaritis⁶¹ propõe que a imagem representaria um ser forte, capaz de suportar o sofrimento.

Sendo o objeto de cerâmica um ícone móvel,⁶² é relevante saber quem foram os potenciais consumidores do artefato e seus delineamentos culturais específicos. Havia padrões e estruturas imagéticas que circularam comercialmente. Apesar de a tortura não ser um tópico popular, ela estava presente.

A apreciação das imagens por meio de seus símbolos e de sua dimensão perceptível permanece bastante presente nos estudos atuais. Um dos desafios recorrentes é a dificuldade de identificar com precisão os personagens nelas representados, o que compromete a exegese.⁶³ É o caso do *lékythos* em questão: não há certeza absoluta de que se trate de Lâmia, embora isso não impeça a interpretação tanto do acontecimento figurado quanto do próprio objeto, considerando sua materialidade – a qual limita, estimula a criatividade e confere autoridade na escolha das temáticas. Pretende-se relativizar o aspecto conteudista, pensando que as perspectivas materiais e o próprio suporte são identicamente importantes para a compreensão do que se vê.

Seria leviano afirmar, com toda a certeza, que o ser que aparece na parte central seja Lâmia, embora uma série de autores assim assente e que haja predicação com os documentos que a descrevem depois: o hermafroditismo, a corpulência burlesca, os dentes afiados, a enorme língua e a palmeira não endêmica da Península Balcânica. A efígie é bestializada e anôma-

la, remetendo a um aspecto assombroso. Embora ela esteja passando por um momento de tortura, seu semblante não é de dor, mas de ódio. Parece ser uma criatura acostumada com o sofrimento e os sentimentos ruins: um *téras*.

A mesma imagem deveria ter profusos contextos dependendo da etapa da situação arqueológica na qual se encontrava. Certamente o Pintor de Megera reproduziu uma situação e seus significados, o comprador do artefato a ressignificou, pois, apesar de viver em um ambiente grego, presumivelmente era um habitante de Etrúria, tendo sido o *lékythos* deslocado de sua circunstância sociocultural original. Como ele era funerário, permaneceu em um enquadramento específico até a reativação de sua estampa quando foi descoberto, passando a apresentar outros sentidos.

O TEATRO ATENIENSE NO SÉC. V AEC: LÂMIA, O GROTESCO E O RISO

Na documentação escrita até o séc. V AEC, seja completa ou fragmentada, Lâmia, enquanto criatura, foi citada quatro vezes. O drama satírico de Eurípides, o qual posteriormente foi batizado como *Lâmia*, contém o seguinte fragmento: “Quem o nome mais vergonhoso para os mortais / não sabe de Lâmia da raça Líbia?” / “Τίς τοῦνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς / οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος;” (922-TGF).⁶⁴

Este drama satírico faz referência a elementos essenciais da paisagem retratadas no *lékythos*. A presença de sátiros era obrigatória na estrutura deste estilo teatral: normalmente compunham o coro, estavam cativos e escravizados por algum ser infando – um rei, um deus ou um monstro, como no único que nos chegou completo, *Cíclope* – e conseguiam reparo no final, como a liberdade, após a intervenção de um herói.⁶⁵ No fragmento, há adjetivos nada elogiosos a Lâmia, que, analisando de modo plausível, teria sido o monstro que escravizou os sátiros e que, se seguirmos na estrutura clássica do drama satírico, acabaria derrotado com violência.

O *lékythos* anterior mostra uma parte do mito: a tortura e a possível execução de Lâmia.

Não se sabe ao certo quando o *Lâmia* de Eurípides foi encenado.⁶⁶ Se admitirmos que o dramaturgo nasceu por volta de 480 AEC e que o *lékythos* foi produzido cerca de dez anos depois, e considerando ser praticamente impossível comprovar que o jovem Eurípides tenha visto essa cerâmica, é razoável supor que ele escreveu sobre um acontecimento já tradicional e conhecido, ao menos em certas regiões e para determinados públicos. Eurípides viveu em um contexto no qual este mito de Lâmia e os sátiros deveria ter sido popular, por ser um tema igualmente escolhido pelo Pintor de Megera para a venda de sua cerâmica. Portanto, conclui-se ser esta uma passagem familiar para, ao menos, uma parte da sociedade ateniense.

Se considerarmos, de modo semelhante, que a estreia do trágico ocorreu em 455 AEC com a tragédia hoje fragmentária *Peliades*, mas que é bastante provável a existência de encenações anteriores, como *Busíris*,⁶⁷ e levando em conta que não há informações precisas sobre a data de apresentação de *Lâmia* – embora alguns estudiosos defendam que seu fragmento possa integrar *Busíris*, dadas as numerosas semelhanças – pode-se identificar um “caldo cultural” de aproximadamente duas décadas, com pequena margem de variação, entre o *lékythos* e o drama satírico.

Já na *Lâmia* de Crates, apesar de nenhum passo citar o vocábulo “Lâmia”, está claro o caráter cômico do monstro, haja vista que ele dá título à comédia. Ademais, trata-se da referência escrita mais antiga que narra a tradição de um hermafroditismo de Lâmia e a primeira a colocar o ato do flato, que a acompanhará como método cômico: “a que tinha pau grande peidou” / “σκυτάλην ἔχουσα ἐπέρδετο” (fr. 20). Para o verbo *πέρδομαι* não há outra tradução a não ser “soltar gases”.⁶⁸ Esta transmissão foi utilizada por Aristófanes,⁶⁹ e o legado da flatulência não era exclusivo de nosso monstro, mas sim um ardil muito empregado para fazer a plateia gargalhar,

demonstrando que a Lâmia da comédia era um ingrediente cômico, não de horror.

Em *As vespas*, encenada em 422 AEC nas Le-neias, o alvo do comediógrafo são os juizes atenienses e o tribunal da *ekklésia*. Nos versos que se seguem, há uma referência à Lâmia, situada logo no início da parábase, em um trecho no qual o corifeu tece uma crítica aos maus políticos que fingiam de-fender a *pólis*:

que dos olhos de cadela lança raios
faiscantes terribilíssimos,

com um aro de cem cabeças de puxa-sacos
lamentando-se com línguas de
[serpente ao redor da cabeça, voz de uma
torrente devastadora,

o cheiro de uma foca, os testículos sujos de
uma lâmia, o traseiro de um camelo.

Com a visão de um monstro, nosso poeta
nega que estava com medo.

(Aristoph., *V*, v. 1033-1037)

ἐκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων
οἰμωξομένων ἐλιχμῶντο

περὶ τὴν κεφαλὴν, φωνὴν δ' εἶχεν
χαράδρας ὀλεθρον τετοκνίας,

φώκης δ' ὀσμὴν, λαμίας δ' ὄρχεις
ἀπλύτους, πρωκτὸν δὲ καμήλου. τοιοῦτον
ιδὼν τέρας οὐ φησιν δείσας
καταδωροδοκῆσαι,

ἀλλ' ὑπὲρ ὕμων ἔτι καὶ νυνὶ πολεμεῖ
(Aristoph., *Σφήκες*, v. 1033-1037).

Surge aqui a questão do gênero do monstro: Aristófanes descreve com tamanho horror uma criatura concebida à semelhança de Cléon que a priva de sexo definido, sugerindo um possível hermafroditismo⁷⁰ e o terror que tal ambiguidade provoca. Esse horror, contudo, nasce do cômico. O legado da Lâmia flatulenta de Crates reaparece em *As vespas*, agora acrescido de um novo elemento: a captura.

No v. 1177, ainda na parábase, durante o diálogo entre Filócleon, dicasta nos tribunais, e seu filho Bdelícleon, que tenta mostrar ao pai que este é um escravo daquele modelo de governo decadente, há a menção da captura de Lâmia, quando ambos dialogam antes de receberem

pessoas importantes para um jantar: “Primeiro, por um lado, como a Lâmia, capturada, peidou” / “πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι' ἀλοῦσ' ἐπέρδετο,” (Aristoph., *V*, v. 1177). Neste ponto, há o artigo feminino para se referir à criatura, e este susto da captura, que a fez peidar, pode ser lido como a interceptação em algum ato criminoso e a resposta corporal ocasionada pelo medo.⁷¹

Por meio deste trecho do enredo de Aristófanes, ficamos sabendo que, nesta situação específica de ter sido capturada, Lâmia eliminou um flato, o que confirma, como característica do ser, o mau cheiro – além do fato de não se banhar, já que tinha “testículos sujos”. O “lamentando-se com línguas de serpente” remete ao movimento que os répteis fazem ao sondar o ambiente, em um deslocamento glóssico que identifica seu entorno,⁷² assim como no produto do Pintor de Megera, que mostra a comprida língua da criatura para fora, prestes a sofrer o *glôssôkoptein*.

Já *A paz*, apresentada durante as Grandes Dionísias, em 421 AEC, englobava o contexto da Guerra do Peloponeso e clamava pelo fim das batalhas. A paz, nesta encenação, é personificada e encontra-se presa em uma caverna. A única passagem que menciona Lâmia é praticamente idêntica à que aparece em *As vespas* e, da mesma forma, sugere que a divindade é um ser de natureza sexual híbrida. Na linguagem do coro:

E primeiro então lutei dentre todos com este dente-serra,

que dos olhos de cadela lança raios
faiscantes terribilíssimos,

com um aro de cem cabeças de puxa-sacos
lamentando-se com línguas de [serpente ao
redor da cabeça, voz de uma torrente
devastadora,

o cheiro de uma foca, os testículos sujos de
uma lâmia, o cu de um camelo.

À vista de um tal monstro não me deixei
intimidar; pelo contrário, em vossa [defesa –
e por todos da ilha – sempre suportei
(Aristoph., *Pax*, v. 757-760)

Καὶ πρῶτον μὲν μάχομαι πάντων αὐτῷ τῷ
καρχαρόδοντι,
οὗ δεινόταται μὲν ἀπ' ὀφθαλμῶν Κύννης
ἄκτινες ἔλαμπον,
ἑκατὸν δὲ κύκλῳ κεφαλαὶ κολάκων
οἰμωξιμένων ἐλιχμῶντο
περὶ τὴν κεφαλὴν, φωνὴν δ' εἶχεν
χαράδρας ὀλεθρον τετοκυίας,
φώκης δ' ὁσμὴν, Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους,
πρωκτὸν δὲ καμήλου. Τοιοῦτον ἰδὼν τέρας
οὐ κατέδεισ', ἀλλ' ὑπὲρ ὕμνων πολεμίζων
ἀντεῖχον ἀεὶ καὶ τῶν ἄλλων νήσων
(Aristoph., *Eirḗnē*, v. 757-760).

Aristófanes recorre à mesma fala, com pequenas variações, para se referir à Lâmia, demonstrando uma perspicácia cômica que retoma e aprimora a herança já consolidada na peça do ano anterior.

O coro descreve a imagem de um monstro e compara os seus testículos com os de Lâmia. Neste momento, Aristófanes criticava o político ateniense Cléon e, para isso, comparou-o a um ser não-humano que era, nesta época, reputado como alguém fétido e selvagem, “uma lâmia”.⁷³ Por denominá-la com um artigo feminino, e colocar o monstro com genitálias masculinas, a Lâmia aristofânica era hermafrodita, apesar de seus testículos serem “de uma lâmia”, a exemplo de lâmia, e não do ser Lâmia. Ela é, mais uma vez, claramente tratada pelo artigo “a”, mas, mesmo assim, é descrita como possuidora de testículos – ὄρχις.⁷⁴ Em suma, uma figura pícaro para fazer a plateia rir.

Isto seria, então, um modo para diminuir os desafetos, ou ainda uma influência de costumes antigos, pois o nome Lâmia, em alguns momentos, foi o genérico para um determinado tipo de monstro,⁷⁵ e é isto que a comédia nos coloca. A inexistência de genitália masculina ou feminina é o indício que tem potencial como argumento para crermos na natureza hermafrodita desta deidade.

A ambivalência sexual no mesmo ser, ao menos até o séc. IV AEC, era o símbolo por excelência de uma monstruosidade.⁷⁶ Todavia, em Aristófanes, ela porta um nome feminino, mas testículos de macho.

O hermafroditismo fica evidenciado em seus textos de modo idêntico. Apesar de posterior, é provável que o comediógrafo se referisse a um viés popular e tradicional. Como já observamos, essa ambivalência também se manifesta na obra do Pintor de Megera. A figura de Lâmia hermafrodita constitui mais um elemento de comicidade no teatro: um atributo que complementa o texto hilariante e reforça a simbolização do risível na comédia.

O motivo da Lâmia capturada aparece tanto no *lékythos* exposto no Museu Nacional de Atenas quanto nas comédias de Crates e Aristófanes. O verbo λαμβάνω – “pegar”, “agarrar”, raptar – pode ser interpretado como “preso em flagrante” ou “condenado”.⁷⁷ Do mesmo modo, este termo se aproxima de λάμια, forma jônica derivada do mesmo radical verbal.⁷⁸ Assim, a própria etimologia do nome remete à ideia de captura, o que estabelece mais uma analogia entre o *lékythos* e o teatro: em ambos, o motivo da apreensão funciona como artifício cômico. Além disso, em Crates, a captura está associada à flatulência, reforçando que Lâmia não é tratada como figura trágica ou aterrorizante, mas como fonte de riso e escárnio.

Aristófanes, com sua aguda crítica, compara os “maus juizes” em *As vespas* e os cidadãos que insistiam na Guerra do Peloponeso em *A paz* a uma lâmia – entre outros adjetivos. O *téras*, enquanto função social, surge na comparação a todos aqueles que Aristófanes criticava. Estas citações tão breves, é provável, foram feitas porque o público já possuía um conhecimento prévio antes de assistir ao espetáculo,⁷⁹ conhecimento este que não é compartilhado por nós. Esta familiaridade do público permitiu ao comediógrafo dispensar tantas apresentações.

CONCLUSÃO

Em uma tentativa de responder às nossas perguntas iniciais, enquadrámos Lâmia dentro do contexto da tortura, mas uma tortura cômica, nos parâmetros de uma sociedade que se divertia com isto em certas

ocasiões. Um *téras* torturado, seja em uma tradição de drama satírico, seja de comédia, demonstra a contrapelo os indícios que levam a percebermos a tortura para o riso na sociedade ateniense do séc. V AEC.

No *lékythos*, o monstro, hermafrodita em nossa visão, é torturado em um contexto específico, décadas depois reproduzido por um drama satírico que, por seu viés, também arrancava seus risos da plateia. Esta galhofa para a tortura se encontraria exatamente no triunfo de seres escravizados – sátiros – sobre um *téras* ignóbil. É a tortura que representa a vitória. Já a Lâmia de Aristófanes parece relacionada com um ser comum, uma lâmia do cotidiano.

É difícil sabermos se a criatura que aparece no *lékythos* é a Lâmia única, mas o caso é que as semelhanças com o drama satírico – presença de sátiros e violência – e da comédia – captura, língua de réptil, hermafroditismo, formas corporais excêntricas – nos mostram uma tradição do *téras* que se refletirá, em um intervalo de meio século, em documentos e realidades semelhantes. Se no drama satírico ele foi a criatura que aprisionou os sátiros, que mais tarde se revoltaram, na comédia é o monstro hermafrodita, disforme e que provoca asco.

A Lâmia no *lékythos* do Pintor de Megera bem pode se relacionar com a do drama satírico: amarrada por um grupo de sátiros sádicos que, em revolta, a torturam. Do mesmo modo, a criatura da cerâmica, hermafrodita, também corrobora com uma tradição que mais tarde será referendada pela comédia. Tanto a Lâmia como criatura de Crates e Eurípides quanto o ser genérico de Aristófanes complementam-se em suas caracterizações. No máximo, a Lâmia de Aristófanes se associou à do mito, que é bem mais antiga e estaria exemplificada pela imagem e pelo drama satírico.

Por fazer parte tanto da comédia quanto do drama satírico, Lâmia, ao menos no intervalo de meio século que se localizam a nossa documentação, não deveria ser fruto de tantos medos, uma vez que era partícipe nestas fontes que não tinham que ver com o terror. Inclusive, poderia ser por

isso que, em séculos posteriores, tornou-se um ser devorador, um mito para crianças.

ABSTRACT

This article aims, through an evidentiary methodology based on archaeological/iconographic and written documentation, to understand the limits of a monster – *téras* – in comics during the 5th century BCE. Moving away from traditional analyses of monsters, we will exemplify Lamia and her function in laughter, understanding certain common aspects in the sources, such as capture and torture, hermaphroditism, and the grotesque body, used to provoke laughter. This reflection aims to contribute to the study of *térai* in theatrical texts and in material culture.

KEYWORDS

Lamia; Comedy; Satirical Drama; Iconography; Torture.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARISTOPHANE. **Comédies**. Traduction par Hilaire van Daele, Paris: Le Belle Lettres, 2022. (tome II: Les Guêpes; La Paix).

CORPUS VASORUM. **352144, ATHENIAN, Athens, National Museum, Athens, National Museum, CC961**. 1 fotografia. Disponível em <<https://www.carc.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=5&start=0>>. Acesso em: 23 jan. 2025.

CRATES. Fr. 20. In: AUSTIN, Colin; RUDOLF, Kassel (orgs.). **Poetae Comici Graeci**. Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co, p. 96-98, 1983. (vol. 04).

DIODORUS OF SICILY. **The Library**. Translation by Russel M. Geer. Cambridge: Harvard University Press, 1967. (vol. 09).

ESOPO. Prouerbia – 108. In: PERRY, Ben E. (org.). **Aesopica**. Chicago: University of Illinois Press, p. 281, 2007.

EURÍPIDES. Fr. 922. In: KANNICHT, Richard (org.). **Tragicorum Graecorum Fragmenta**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 517, 2004. (vol. 5).

FILÓSTRATO. **The Life of Apollonius of Tyana**. Translation by Christopher P. Jones. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2005.

HERODOTE. **Histoires**. Traduction par Philippe-Ernest LeGrand. Paris: Les Belles Lettres, 2019. (livre VI: Erato).

HORACE. **Épîtres**. Traduction par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

BIBLIOGRAFIA

BALLENGEE, Jennifer R. **The Wound and the Witness: the Rhetoric of Torture**. Nova Iorque: New York Press, 2009.

BEAZLEY, John. Paralipomena: additions to 'Attic Black-figure Vase-painters' and 'Attic Red-figure Vase-painters'. **The Classical Review**, Oxford, n. 23, v. 02, p. 289, 1971.

BETTERMANN, Rolf. **Apotympanismos in der Griechischen Antike**. 2023. 349f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Philosophischen Fakultät, Universität Tübingen, Tübingen, 2023.

BOARDMAN, John. Lâmia. In: **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae**, vol VI: Kentauroi et Kentaurides – Oiax. Zurique/Munique/Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag, p. 624-642, 1989.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CALAME, Claude. **Récit en Grèce ancienne: énonciation et représentations des poètes**. Paris: Maridiens Klicksieck, 1986.

CARLSON, Julie A. Torture on Stage. In: BURWICK, Frederick; GOLSEE, Nancy Moore; HOEVELER, Diane Long (org.). **The Encyclopedia of Romantic Literature**. Nova Jersey: Wiley-Blackwell, 2012. p. 175-189. v. 3.

DELCOURT, Marie. **Hermaphrodite: mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

DUARTE, Adriane da Silva. Duas cenas de travestimento na comédia de Aristófanes. In: CARDOSO, Zelia de Almeida; DU-

DUARTE, Adriane da Silva (org.). **Estudos sobre o teatro antigo**. São Paulo: Alameda, 2010. p. 225-236.

FRANCISCO, Gilberto da Silva; SARIAN, Haiganuch; CERQUEIRA, Fábio Vergara. Retomando a arqueologia da imagem: entre iconografia clássica e cultura material. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 141-165, 2020.

FRATANTUONO, Lee. Varium et Mutabile Semper Femina: Aristophanes' Shapeshifting Lamia and Virgil's Dido. **Myrtia: Revista de Filologia Clásica**, Murcia, n. 39, p. 61-79, 2023.

GLOTZ, Gustave. **história econômica da Grécia desde o período homérico até à conquista romana**. Lisboa: Cosmos, 1946.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALM-TISSERANT, Monique. Folklore et superstition en Grèce classique: Lamia torturée?. **Kernos: Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique**, Bruxelles, v. 02, p. 67-82, 1989.

HAMPE, Roland; SIMON, Erika. **Griechisches Leben im Spiegel der Kunst: Kulturgeschichte der Antiken Welt**. Berlim: Philipp von Zabern, 1959.

JOHNSTON, Sarah Iles. Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon. In: MEYER, Marvin; MIRECKI, Paul (org.). **Ancient Magic and Ritual Power**. Boston: Brill, p. 87-101, 2001.

KERAMOPOULLOS, Antonios. Ho Apotympanismos: symbolí archaiologikí eis tîn historian tu poiniku dikaiu kai tîn laographian. **Anné Sociologique**, Paris, v. 01, p. 111-144, 1923.

LEITE JUNIOR, Jorge. O que é um monstro?, **ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**, Campinas, p. 01-04, 2012.

MORTOZA, Marina Pelluci Duarte. **As fontes antigas do vocábulo grego λάμια**: catalogação, tradução e comentário dos fragmentos. 2016. 349f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

OGDEN, Daniel. **Dragons, Serpents & Slayers in the Classical and Early Christian Worlds: a sourcebook**. Oxford: University Oxford Press, 2013.

PANARITIS, Panagiota. **Ο Ζωγράφος της Μέγαιρας: Διδακτορική διατριβή**. 433f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Nacional de Atenas, Atenas, 2016.

RIBEIRO JÚNIOR, Wilson Alves. Notas sobre os dramas satíricos fragmentários de Eurípides. In: SANTOS, Fernando B. dos; OLIVEIRA, Jane K. de (org.). **estudos clássicos e seus desdobramentos**: artigos em homenagem à professora Maria Celeste Consolin Dezotti. São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 165-182, 2015.

SILVA, Semíramis Corsi. Lâmias e Empusas: mulheres vampiras na literatura greco-romana e na poesia romântica de Goethe e Keats. **Phoënix**, Rio de Janeiro, n. 29, v. 01, p. 156-175, 2023.

Notas

1 Citações esparsas do vocábulo “Lâmia” colocam distintas explicações antes do séc. v aec, como Homero (*Od.*, x, v. 80-83) e Síla de Carianda (*Pér.*, 62.5-62.10), apontando-o como uma localidade, e Estesícoro (fr. 220), Esopo (*Prov.*, 108) e Acusilau (1a,2, F fr.42) a uma possível maternidade. Sobre o tema, cf. mortoza, Marina Pelluci Duarte. **As fontes antigas do vocábulo grego λάμια**: catalogação, tradução e comentário dos fragmentos. 2016. 349f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016. De sua Tese, também retiramos as passagens no original em grego. Da mesma forma, suas traduções nos auxiliaram na leitura dos documentos.

2 Pierre Grimal (2005) aponta para duas versões: ora é filha de Posídon, ora de Belo – rei mítico do Egito – e Líbia, ninfa epônima do norte da África.

3 Desde o séc. v EC, com a publicação da *Vulgata*, em que São Jerônimo traduz Lilit por Lâmia em alguns trechos bíblicos, existe uma prática historiográfica que busca relações entre ela e algum ser de origem mesopotâmica, semítica ou do Levante. John Boardman (1989) associa o seu nome ao do demônio mesopotâmico Lamme – Lamastu – devorador de crianças, invocado no *Antigo testamento* bíblico, em uma passagem usualmente chamada de “Encantamento contra Lamastu” (2.2, 259-260), etimologia com a qual concordaram Walter Burkert (2003) e Daniel Ogden (2013).

4 Tradições tardias a colocaram como sinônimo de outros monstros, como a do gramático grego do séc. iv Antoninus Liberalis, que identifica o dragão Sybaris como Lâmia. No período romano, com Tertuliano e Apuleio, Lâmia será cada vez mais associada à feitiçaria, e as versões que assentam esta criatura como uma rainha da Líbia passam a se convergir.

5 É no séc. I AEC, em *Bibliotheca histórica* (xx, 41, 3-5), de Diodoro Sículo, que Lâmia terá o gênero feminino como definido: uma rainha líbia, retomando a condição euripídiana do drama satírico *Lâmia* e alterando a questão dúbia de seu hermafroditismo, o que a acompanhará até a contemporaneidade. De acordo com Marina Mortoza (2016), o que Diodoro faz, ao colocá-la como uma rainha que enlouquece após a morte dos filhos, é uma estratégia usual de crítica aos mitos, que consistiu em racionalizá-los e colocá-los em um certo contexto histórico real, o que demonstra que a narrativa mítica em si, provavelmente, foi maiormente conhecida entre as comunidades do que podemos aferir hoje pelas poucas fontes. O tópico da perda de sanidade também se liga às relações de feitiçaria, monstruosidade e paixão exagerada associadas ao gênero feminino (Silva, 2023, p. 160).

6 Se no período grego antigo a escassez de documentação se configura como um grande desafio, Lâmia se tornará popular no final do Império Romano e na Idade Média, sobretudo na Europa, após a expansão do *Suda*, e se estenderá pelo Renascimento, presente em poemas e fábulas. No início do séc. XIX, o poema *Lâmia*, de autoria do inglês John Keats, caracteriza-a como um monstro chupador de sangue, o protótipo de um vampiro, com cauda de serpente. Este poema serve como fundador para toda uma concepção contemporânea de Lâmia que perpassa obras de literatura, como *Aurora Leigh*, de Elizabeth Barrett Browning, construções musicais, como a faixa *The Lamia* no álbum de 1974 da banda de rock progressivo Genesis, cinema, com o thriller *Drag Me to Hell*, dirigido por Sam Haimi em 2009, e séries de TV, como *Neverwhere*.

7 Ogden, 2013.

8 Leite Junior, 2012, p. 04.

9 Ogden, 2013, p. 18.

10 Além de Beazley (ABV, ARV, Pará, ADD e Adendos ABL), uma das primeiras pesquisadoras a estudá-lo foi Emilie Haspels (1936), quem denominou a mulher do *lékythos* uma mulher velha ou megeira.

11 *Beldam Painter*, *Hexen Maler*, *Peintre de la Mègere*, *Pittore de la Megeira* e Ζωγράφος της Μέγαιρας são os nomes em língua estrangeira usuais.

12 Panaritis, 2016, p. 08.

13 Apesar da excentricidade de vários episódios, também houve temas que não se destoaram dos outros artistas do estilo tardio de figuras negras: momentos dionisiacos, divindades – Atena, Apolo, Íris, Pã – trabalhos de Héracles e de Teseu, Ciclo Troiano, batalhas, caça, banquetes, atletas, danças, ritos e cotidiano das mulheres.

14 Panaritis, 2016, p. 38.

15 Idem, ibidem, p. 159.

16 Idem, ibidem, p. 48.

17 Glotz, 1946, p. 132-133.

18 Panaritis, 2016, p. 62.

19 Idem, ibidem, p. 141.

20 Halm-Tisserant, 1989, p. 68.

21 Influências menores igualmente foram notadas em pintores posteriores, como no de Emporio, de Inscrições, de Ésquines, de Tumbas e Aemon, todos fabricantes de *lékythoi* (Panaritis, 2016, p. 146).

22 Glotz, 1946, p. 128.

23 Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020, p. 159.

24 Idem, ibidem, p. 151.

25 Panaritis, 2016, p. 175.

26 Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020, p. 146.

27 Idem, ibidem, p. 147.

28 Idem, ibidem.

29 Os *lékythoi* do período intermediário – 460 a 450 AEC – eram diferentes: tinham um formato fino e cilíndrico que se abria abaixo do ombro. Já no final – 450 a 430 AEC – a abertura é pronunciada, formando um ângulo quase agudo com o corpo (Panaritis, 2016, p. 30).

30 Panaritis, 2016, p. 13.

31 Idem, ibidem, p. 18.

32 Disponível em: <<https://www.carc.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?recordCount=5&start=0>>. Acesso em: 08/12/2025.

33 Halm-Tisserant, 1989, p. 67.

34 Idem, ibidem, p. 73.

35 Beazley, 1971.

36 Bormann, 1989.

37 Stefan Schmidt (2005); Eleni Hatzivassiliou (2010); Mario Torelli (2012); Thibault Girard (2015); Leonie Huf (2018).

- 38 Halm-Tisserant, 1989, p. 75.
- 39 Idem, ibidem.
- 40 Panaritis, 2016, p. 39.
- 41 Halm-Tisserant, 1989, p. 76.
- 42 Panaritis, 2016.
- 43 Borman, 1989.
- 44 Disponível em: <<https://www.carc.ox.ac.uk/XDB/ASP/imageViewerV2.asp?filename=\\Vases\\S-PIFF\\35F95690861F4075904F1A6C3102FEFB\\image.tif>>. Acesso em: 12 fev. 2025.
- 45 Panaritis, 2016, p. 42.
- 46 Halm-Tisserant, 1989, p. 74.
- 47 Calame, 1986.
- 48 Carlson, 2012.
- 49 Panaritis, 2016, p. 69.
- 50 Halm-Tisserant, 1989, p. 74. Na comédia aristofânica *As tesmoforiantes* a cena de depilação do púbis pelo fogo gerou terror no Parente de Eurípides (Duarte, 2010, p. 227) e certamente gargalhadas do público.
- 51 Keramopoulos, 1923, p. 113.
- 52 Bettermann, 2023, p. 01.
- 53 Idem, ibidem, p. 03.
- 54 Idem, ibidem, p. 07.
- 55 A comédia de Aristófanes sempre usou do recurso da tortura como um artifício cênico cômico, seja a de escravos, traidores da *pólis* ou por meio de metáforas: *Os cavaleiros* (v. 65-68); *As nuvens* (v. 748); *As vespas* (v. 938); *A paz* (v. 474); *As tesmoforiantes* (v. 1126-1135); *As rãs* (v. 610-625).
- 56 Ballengee, 2009, p. 37.
- 57 Halspels, 1936.
- 58 Halm-Tisserant, 1989, p. 77.
- 59 O Pintor de Megera adornou *lékythoi* com atos de afogamento coletivo, caçadores brandindo cabeças decaptadas como troféus e pessoas sendo torturadas pelo monstro Cila.
- 60 Halm-Tisserant, 1989, p. 79.
- 61 Panaritis, 2016.
- 62 Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020, p. 149.
- 63 Idem, ibidem, p. 143.
- 64 Diodoro Sículo e Varrão, no séc. I AEC, citaram os trechos conhecidos do drama e afirmaram seu título como sendo *Lâmia*, o que foi referendado por Lactâncio, no séc. IV EC.
- 65 Ribeiro Junior, 2015, p. 168.
- 66 O fragmento de *Lâmia* foi, por muito tempo, julgado como uma parte de outro drama satírico fragmentado, *Búsiris*, mas nas listas de peças de Eurípides preparada com dados do *Marmor Albanum* (IG XIV 1152), *Efébo do Pireu* (IG II/ III 2 2363) e *P. Oxy. 2456*, *Lâmia* já é considerada uma obra em separado (Ribeiro Junior, 2015, p. 171).
- 67 Ribeiro Junior, 2015, p. 174.
- 68 Montoza, 2016, p. 72.
- 69 Em *A assembleia das mulheres*, encenada já no séc. IV AEC, há a conversa entre a protagonista Praxágoras e as outras mulheres, no que uma delas diz: “eu mesma, claro, tomei, na surdina, o pau de Lâmio, que estava adormecido” / “ἐγὼ γέ τοι τὸ σκύταλον ἐξηνεγκάμην τὸ τοῦ Λαμίου τοῦτ’ ἐκαθέδοντος λάθρᾳ.”, no que outra responde: “este é daqueles paus que peida” / “τοῦτ’ ἐστ’ ἐκείνων τῶν σκύταλων ὧν πέρδεται” (Aristoph., *Ekk.*, v. 76-78).
- 70 Fratantuono, 2023, p. 64.
- 71 Idem, ibidem, p. 64.
- 72 Mortoza, 2016, p. 78.
- 73 Idem, ibidem, p. 84.
- 74 Idem, ibidem, p. 80.
- 75 Ogden, 2013, p. 98.
- 76 Delcourt, 1958, p. 65.
- 77 Halm-Tisserant, 1989, p. 76.
- 78 Mortoza, 2016, p. 49.
- 79 Fratantuono, 2023, p. 62.

“Ritos” e “religião”: observações sobre alguns preconceitos dos historiadores da religião dos gregos e dos romanos¹

Jean-Louis Durand (*in memoriam*)
John Scheid
Fábio Antonio da Costa (trad.)
Yuri Hensel Fonseca Maia (trad.)

RESUMO

A falta de interesse pelos ritos que acomete a maior parte dos historiadores das religiões grega e romana remonta a duas teorias. A maioria dos historiadores se refere, na esteira de L. Deubner, G. Wissowa e M.P. Nilsson, às teorias primitivistas desenvolvidas por Taylor e a Escola de Cambridge, que situavam o sistema ritual em uma época primitiva, pré-deísta. Outros historiadores, como G. Rohde, reproduzem, conscientemente ou não, as teorias românticas sobre a origem das religiões, tal como a que K.O. Müller desenvolveu: o ritualismo seria o resultado da ruptura da relação original imediata com a divindade. Dispensados, nos dois casos, de se interrogar sobre os sentidos dos ritos no seu contexto cotidiano, os estudiosos especulam, não sem ambiguidades, sobre os ritos originais, ou bem se contentam em estudar os ritos tomados como fósseis daquele período. Novas tendências irromperam após a guerra (Dumézil, Vernant, Burkert) e se desenvolveram posteriormente, mas na maior parte dos casos, o rito se beneficia de algum interesse apenas porque serve de meio para pôr outras questões.

PALAVRAS-CHAVE

Metodologia; Primitivismo; Religião romana; Rito; Romantismo.

SUBMISSÃO 06 jan. 2025 | APROVAÇÃO 21 mai. 2025 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2025

DOI 10.17074/cpc.v1i49.66686

Quando se trata de fundamentar valores ou hierarquia, ou de reforçar a intensidade da adesão que eles suscitam, pode-se relacioná-los com outros valores ou com outras hierarquias, para consolidá-los, mas pode-se também recorrer a premissas de ordem muito geral, que qualificaremos com o nome de lugares, os τόποι [...].²

Os rituais são importantes da mesma forma que os outros elementos de uma religião: teologia, mitologia, literatura sagrada, organização sacerdotal.³

Quando Theodor Mommsen qualificou uma das mais precisas descrições culturais da religião romana como “curiosa confusão, ao invés de conjunção de coisas sagradas e banquetes”,⁴ ele exprimia não apenas um anticlericalismo mal disfarçado, mas também um julgamento de valor tradicional sobre a religião romana. Dedicada à letra da prescrição ritual, à observação austera do rito, tal religião não deixa de lembrar, segundo Theodor Mommsen, Ludwig Preller, Jean Réville ou Franz Cumont,⁵ o culto mosaico, o farisaísmo e o talmude. Essa comparação podia, é certo, se fundar sobre o testemunho de Tertuliano,⁶ mas ela dependia sobretudo de uma representação geral sobre as religiões ritualistas. Esta última ultrapassa o domínio propriamente romano e igualmente participa na construção da imagem da religião grega, frequentemente limitada, não obstante o testemunho contrário das fontes, à mitologia literária e à especulação filosófica. Os historiadores da religião romana e itálica operavam, aliás, a mesma seleção dos fatos para concentrar a atenção sobre os cultos ditos orientais, tidos por veículo de uma nova religiosidade, e sobre a filosofia.

O rito, que constituía a essência dos sistemas religiosos do mundo greco-romano, é, assim, o objeto de um desconhecimento e de um menosprezo profundos. Aos olhos da opinião comum, só prevalecem os elementos conciliáveis com a cultura cristã: o mito, os mistérios, os cultos ditos orientais e a especulação filosófica.⁷ Tentaremos mostrar que essas representações, que se encontram nos maiores estudos sobre as religiões grega e romana, são determinadas pela etnologia nascente e por temas que remontam à época romântica, e, como essas, pelo movimento geral de menosprezo do rito que atravessa a cultura europeia desde o séc. XVI. Mostraremos, enfim, como um deslocamento da perspectiva tem reavivado, com direcionamentos diversos, mas a partir de uma reavaliação geral do rito, as pesquisas sobre a vida religiosa dos gregos e dos romanos.

RITUS, UM TERMO REVELADOR

A tradução do termo *ritus* cria, frequentemente, problemas, notadamente em razão da imprecisão dos dicionários. O dicionário de F. Gaffiot, utilizado nos liceus franceses, traduz *ritus* por “1. rito, cerimônia religiosa, 2. (em geral) uso, costume”. O primeiro sentido está fundado sobre quatro textos: Var. *Da líng. lat.* 7, 88; Cíc., *Leis* 2, 20-21, e *Da nat. dos deuses* 3, 51. Ora, quando se consulta as passagens invocadas, não é, de forma alguma, esse sentido do termo *ritus* que lá se acha. A passagem de Varrão parte de um verso do poeta trágico Pacúvio, no qual se faz referência a um personagem que voa *Alcyonis ritus*, “à maneira de Alcione”. O enciclopedista explicita que a expressão significa “conforme à maneira habitual (*institutum*) de um pássaro”, e compara essa fórmula à instrução dada por um arúspice, “que cada um sacrifique segundo o seu costume”, e aos serviços religiosos celebrados pelo colégio sacerdotal dos decênviros “segundo o costume grego, e não segundo o rito romano” (*Graeco ritu, non Romano*). Seu comentário é concluído pelo lembrete de que o advérbio *rite* significa “válido, correto”, como na expressão *rite perfectis sacris*, “as cerimônias (*sacra*) foram corretamente celebradas”. A passagem de Varrão prova, de modo claro, que a noção de cerimônia religiosa, quer dizer, de rito no sentido moderno, não está contida em *ritus*, mas em *sacra* ou em termos semelhantes (*caerimoniae, religiones*), e que *ritus* significa “maneira tradicional de fazer, costume”. Esse sentido de *ritus* está, a propósito, conservado em certos empregos do francês moderno (por exemplo, em “*messe selon le rite grec*”).

As três passagens de Cícero, às quais se pode ainda juntar *Leis* 2, 19, parecem, à primeira vista, mais próximas da tradução de Gaffiot. A primeira passagem (*Leis* 2, 19) é relativamente ambígua: “Que se conservem os ritos da família e dos ancestrais”.⁸ Mas o comentário dado em seguida desse artigo das leis sagradas imaginadas por Cícero não confere uma solução clara, posto que *ritus* é traduzido por *religio*. O único indício que se pode

tirar desse comentário é que o termo *religio* significa muito mais “regra religiosa”, do que “religião”.⁹ As outras passagens não são, entretanto, ambíguas. Um pouco mais adiante (em 2, 20), Cícero diz: “De qual maneira e segundo qual costume se deve executar esses atos, tanto a título privado, como a título oficial, que aqueles que não o sabem se instruem com os sacerdotes públicos”. Essa passagem é muito interessante para a nossa averiguação etimológica e para a figura do sacerdote romano. Qual era a função deste? Era ele um mantenedor de todas as liturgias, segundo a imagem do sacerdote católico, por exemplo, ou não passava de um especialista que poderia dar, a respeito de um serviço religioso, esclarecimentos sobre o modo da celebração? O número de cerimônias sendo enorme na religião romana, a primeira resposta nos parece absurda. A segunda possibilidade evocada nos parece mais satisfatória, pois os “ritos”, isto é, os modos de celebrar o culto sendo limitados, é preciso considerar os sacerdotes romanos, antes, como especialistas das regras que unificam todas as práticas. Pode-se supor que os sacerdotes em questão, sem dúvida os pontífices, exerciam sua jurisprudência no quadro geral desses costumes. Infelizmente, uma lacuna textual nos priva do comentário que Cícero fez a esse “artigo”, mas, efetivamente, os termos empregados oferecem a chave do problema, uma vez que os sacerdotes têm por função revelar, àqueles que o ignoram, *quo modo rituque*, “segundo qual maneira (*modus*) ou costume (*ritus*)” deve-se celebrar *haec*, “tais coisas”, isto é, os atos religiosos enumerados previamente. Repetição de *modus*, o termo *ritus* pode significar unicamente “costume, tradição”, não podendo ser equivalente de *haec*, aos atos culturais.

A terceira passagem é ainda mais clara, embora a tradição manuscrita não permita utilizar seu testemunho.¹⁰ Seguramente, a prescrição lacônica “que, dos *ritus* dos ancestrais, se pratique o que há de melhor (*optuma*)” (2, 22) é dada no comentário (2, 40) na versão “que se pratique os melhores (*optumi*)”. O texto ele mesmo não permite, portanto, decidir se Cícero recomendava

respeitar as melhores regras (*optumi*) ou o que havia de melhor no conjunto das práticas religiosas ancestrais (*optuma*). O comentário parece, contudo, demonstrar que se trata, antes, do primeiro sentido. Cícero relembra, de fato, a respeito da noção ambígua de “melhor”, as duas respostas que o oráculo de Delfos deu aos atenienses no que tange às práticas religiosas (*religionēs*) que eles deviam observar. “O oráculo tirado foi: ‘Aqueles que estavam na tradição dos ancestrais (*in morem maiorum*)’. Como os atenienses retornaram, dizendo que o uso (*mos maiorum*) havia mudado e que queriam saber, entre tantos costumes (*mores*) diversos, aqueles que deveriam seguir preferencialmente, o oráculo respondeu: ‘O melhor’.” Esse comentário deixa claro que não está em jogo o conteúdo das práticas, mas o modo de as celebrar, o costume que lhes diz respeito. Além disso, a versão grega da anedota emprega o termo *nómos*, e não *hierá*.

Isso quer dizer que o problema é mais complicado do que os redatores do dicionário Gaffiot puderam supor. Na verdade, suas escolhas semânticas, que são determinadas pelo uso moderno do termo “rito”, não estão isoladas. Contrariamente aos glossários antigos que traduzem *ritus* por *éthos*, *threskeía*, *mos* ou *consuetudo*,¹¹ a maior parte dos dicionários modernos fazem as mesmas escolhas que o Gaffiot, citando, ademais, o que é significativo, os mesmos textos sob rubricas diferentes.¹² Podemos dizer que, na maior parte dos verbetes de dicionário ou de enciclopédia que tratam de *ritus*, a nitidez das definições dadas se opõe à confusão das classificações e das interpretações das citações dos autores utilizados.¹³ Isso não impede todos esses autores de postular uma evolução do sentido técnico e antigo de “conforme ao costume” àquele de “cerimônia religiosa, ato religioso”.

O artigo recente mais substancial que foi consagrado ao termo *ritus*, aquele que Karl-Henz Roloff escreveu em 1954,¹⁴ reflete a mesma concepção e reconstrói a evolução que leva, do sentido primitivo de *ritus* (“maneira de fazer”), aos empregos designativos da prática religiosa no seu

conjunto. Independentemente do fato de sua demonstração linguística e semântica não poder ser aceita,¹⁵ o artigo de Roloff apresenta o interesse de revelar, com uma perfeita clareza, as razões dessa estranha construção.

Na época de Cícero, escreve ele, os ritos estão petrificados e são mantidos vivos por pura piedade. Os ritos foram tornados o objeto de um culto como o são um ídolo antigo ou um velho templo, e a noção de *ritus* foi “objetivada”. Na época primitiva, os atos cultuais eram celebrados segundo tal ou tal costume exterior, segundo tal rito, apenas pela sua significação religiosa. Na época histórica, os ritos são executados por eles mesmos.¹⁶ Essa reconstrução se apoia sobre uma teoria geral da evolução religiosa, que Roloff toma emprestada de Georg Rohde,¹⁷ mas que remonta a tempos mais longínquos.

“RITO” E “RELIGIÃO”

Georg Rohde distingue a fase primitiva do sentimento religioso, na qual cada conduta religiosa é produzida não por uma regra e uma obrigação, mas por uma causa imediata, derivada dos instintivos laços do homem primitivo com o divino. Quando esse laço se rompe, e uma vez que os costumes não sejam mais compreendidos inteiramente, eles devem ser memorizados e se transformam em *ritus*, isto é, em tradição. No termo de tal evolução, o culto não pode mais existir sem o rito, e a imobilidade da tradição é a marca característica do sagrado.

Essa concepção é atestada sob uma forma ligeiramente diferente em Georg Wissowa, autor de um manual que, ainda hoje, não foi substituído.¹⁸ Wissowa descreve, com uma precisão perfeita, a tradição religiosa romana, mas não se coloca, aparentemente, questões maiores sobre a sua essência. Ele aceita as periodizações históricas que remontam ao sistema hegeliano,¹⁹ e se limita a constatar, na linha de Theodor Mommsen, que a religião romana é fundada exclusivamente sobre ritos complicados e um conservantismo escrupuloso.²⁰ Ele até se defende, na introdução

da segunda edição, contra a acusação de dar à religião romana, em razão de uma deficiência de sensibilidade para a “religiosidade”, uma apresentação demasiado exterior e conformada ao direito pontifical: depois de ter posto em questão o universalismo de um conceito como o de “religiosidade”, ele assinala, em resposta, que é possível que seja a religiosidade particular dos romanos que dá essa impressão, não seus próprios pendores.²¹ Em suma, o culto romano é privado de vida interior, e essa tendência se acentua desde a helenização de Roma, a partir do séc. III, e desde a “restauração exterior” do culto tradicional por Augusto no início da era cristã.²²

Todavia, se um pesquisador assaz metucioso como Wissowa pode se curvar às exigências dessa teoria, é porque sua concepção de rito o permite. Ele leva, é verdade, o rito a sério, pois ele sabe que são esses atos e obrigações que os romanos chamavam de religião. Ao mesmo tempo, contudo, seu trabalho parece digno de crédito porque ele esvaziou o rito de sua substância. Não é senão no fim do texto que ele se explica sobre essa posição, em algumas poucas linhas que abrem a seção dedicada aos atos cultuais.²³ Na época mais antiga, escreve Wissowa, as necessidades religiosas se exprimem em toda uma série de atos rituais que parecem capazes de desviar, por meios mágicos, os males, e de propiciar a realização das coisas desejadas, sem que a ajuda das divindades e dos demônios seja invocada. Assim que a representação de seres superiores, dirigindo o destino humano, foi constituída, os atos cultuais perfazem as relações com a divindade e a execução dos deveres respeitantes aos deuses. É, aliás, essa oposição que exprime o título do seu manual, *Religion und Kultus der Römer*, o “rito” e a “religião”.

Wissowa transfere, portanto, a questão da significação dos ritos para a época primitiva: atos mágicos sem deuses, ao passo que as obrigações rituais que nascem a partir da aparição de figuras divinas é que são seu objeto de estudo.

Facilmente se reconhece, por detrás dessa reconstrução, elementos da mesma teoria que serve de apoio a Georg Rohde ou a Karl-Heinz Rolloff, mas ela apresenta também uma diferença. Enquanto Rohde e Rolloff concebem o ato religioso primitivo como um ato instintivo que exprime a relação com a divindade, e o opõem ao rito que resulta da sua evolução, para Wissowa, os atos primitivos são os ritos. Eles são essencialmente mágicos e desprovidos de toda referência a seres superiores, e se transformam, em seguida, em obrigação ritual, perdendo, gradativamente, sua substância. O resultado dessas teorias é o mesmo, mas sua posição quanto à significação do rito e de sua evolução é diferente. Começamos pela explicação da posição de Wissowa.

A teoria em questão não foi inventada por Wissowa. Em uma nota,²⁴ ele remete, a propósito do “estrato ritual da velha religião romana”, a Ludwig Deubner e a William Warde Fowler.²⁵ Segundo essa concepção, largamente inspirada pela etnologia contemporânea, a evolução humana percorreu uma fase no curso da qual o homem não se dirige aos deuses ou aos demônios para realizar seus desejos e se livrar de seus medos. Nessa fase primitiva, o homem acredita que é capaz de realizar tais atos por meio de ritos que se qualifica “hoje” como mágicos, mas que não possuem nada de sobrenatural aos seus olhos. Esses atos constituem “o estrato ritual do pensamento religioso”,²⁶ que precede a fase da aparição do conceito e da figura das divindades. Decompondo os ritos de um certo número de velhas festas romanas, Deubner aí reconhece, de um lado, as “festas” sacrificiais, que concernem aos deuses, e de outro lado, os ritos arcaicos, “mágicos”, herdados da época primitiva. Estes últimos, na verdade, não mais tinham significação, e estavam sacralizados pela tradição. Assim, na religião da época histórica, o rito “mágico” e o rito sacrificial se encontram reunidos “pacificamente”.²⁷ Tal foi, igualmente, a posição defendida por Martin Persson Nilsson e Jane Ellen Harrison.²⁸ A reconstrução dada por William Fowler²⁹ em um livro contemporâneo do artigo de

Deubner retoma as mesmas ideias. Ele acrescenta, todavia, que a sistematização das formas exteriores do culto ligadas à aparição da noção de potências superiores foi realizada pela intervenção de uma autoridade central ou de sacerdotes.

Esse não é o lugar para pôr em evidência os fundamentos conjecturais dessa reconstrução, se ainda for necessário fazê-lo. Em todo caso, do ponto de vista das religiões do mundo clássico, as opiniões do grupo “primitivista” foram combatidas, na Alemanha, por Walter Otto e seus alunos, ou por Karola Vahlert, e, na França, por Georges Dumézil,³⁰ o que não impede a sobrevida dessas ideias de maneira mais ou menos consciente.

Nós não evocaremos mais do que um dos problemas postos por esse sistema. Vimos que, nas antigas festas, opõem-se os ritos “mágicos” e o rito sacrificial, e que o período primitivo das mentalidades gregas e romanas é chamado de fase ritual. Essas distinções não deixam de suscitar indagações. Pode-se, assim, perguntar a que fase pertence o rito sacrificial, dado que, como expressão principal do culto dos deuses, ele se opõe aos ritos ditos mágicos. Deubner³¹ imagina, certamente, na sua estratificação, um tipo de transferência dos ritos “mágicos” na direção do ato sacrificial, notadamente nos ritos de purificação, que ocupam um importante lugar em sua reconstrução. Mas nem todos os sacrifícios são de purificação. W. Fowler segue, antes, os sociólogos franceses, mas rejeita a recusa de Mauss e de Hubert de distinguir entre fatos do sistema mágico e fatos do sistema religioso.³² Aos seus olhos, os elementos mágicos nos ritos religiosos são uma sobrevivência cuja significação está perdida, e que se opõem aos elementos religiosos. Fowler não aceita, de igual modo, a posição de Van Gennep,³³ que chama de mágicas todas as cerimônias religiosas, por oposição às “teorias” que constituem as religiões. De maneira significativa, Fowler nota que todos os ritos são a expressão exterior de um pensamento, e que é pelo pensamento (as “teorias”) que se deve tentar descobrir a evolução da humanidade, os ritos não sendo mais do que

indícios: segundo Fowler, os sociólogos franceses concedem muita importância aos atos exteriores, o que os leva a tomar como magia viva (*real living magic*) o que não passa de um fóssil. Em outras palavras, Fowler admite a hipótese de Hubert e de Mauss de que o sacrifício instaura um fluxo de força sagrada, mas rejeita, em relação ao passado, a consciência dessa ação. Na época histórica, a noção do “dinamismo” do ato sacrificial estava perdida e tinha sido substituída por uma noção que ele chama de teológica. Ao rito mágico sucedem a obrigação e a casuística rituais.³⁴

É sobre esse esquema evolucionista que Fowler e aqueles que pensam como ele fundam sua opinião de que o sistema ritual romano estava fossilizado e não exprimia mais do que um conservantismo exacerbado que esvaziava a religião tradicional de toda substância. A religião romana é, portanto, uma estrutura petrificada na qual se sobrepõem diversas camadas de ritos: os mais antigos ritos, ditos mágicos, e os ritos mais recentes, que põem em cena seres superiores. Na época “mágica”, o conjunto desses ritos tinha uma significação, já na época histórica, esse sentido foi perdido depois de longo tempo, notadamente em razão da atividade sacerdotal.

Essa teoria é determinada pela etnologia, assim como pelo folclore.³⁵ Mas em segundo plano, igualmente se percebe a influência longínqua das teorias românticas. Ludwig Preller, ao qual Deubner se refere explicitamente,³⁶ distingue três fases na formação da religião romana. A fase mais antiga é aquela da religião da natureza animada (*Naturreligion und Naturbegeisterung*). Essa religião era mais pura do que aquela das fases seguintes. A simbólica cultural aí era menos artificial, porque entretinha uma proximidade imediata com a natureza onde residem os deuses.³⁷ A segunda fase corresponde à instituição, pelo rei Numa, das regras cultuais: em seu sistema religioso complicado, a piedade corresponde à observação estrita das obrigações rituais. Não havia, escreve Preller, nesse sistema, uma religião e uma fé no sentido do Novo

Testamento, mas um legalismo do tipo fariseu.³⁸ Essa tendência ao formalismo e ao serviço literal, que lembra o “mosaísmo e o farisaísmo” não podia ultrapassar a “conservação rígida da tradição”,³⁹ e não é senão a partir da terceira fase, introduzida pelos Tarquínios e por Sêrvio Túlio (portanto, ainda na época arcaica), que a evolução é retomada, graças às influências etruscas e gregas.⁴⁰

Não insistiremos sobre as influências hegelianas difusas que estão escondidas atrás dessa periodização, tampouco sobre seu caráter imaginário.⁴¹ O que nos interessa é o laço que L. Preller, cuja obra teve grande audiência, estabelece entre as teorias fundadas sobre a etnologia e as teorias românticas. Será suficiente considerar com brevidade a noção de símbolo presente no famoso livro que Karl Otfried Müller escreveu sobre a mitologia, onde conflui a maior parte dos ideais românticos sobre a origem das religiões.

O símbolo é, segundo Müller, um signo exterior, visível, sobre o qual se enxertam um sentimento ou um pensamento. Na época primitiva, o laço entre o signo e a representação espiritual é necessária e não gratuita, pois no lugar, no tempo e no povo em que se constituía, existia uma correspondência perfeita entre o significante e o significado. No seguimento da evolução, depois que as diferentes comunidades primitivas foram mescladas, os signos perderam essa imediatidade e se tornaram obscuros. É a partir desse momento que nascem as representações mais complexas: a mitologia, o culto, os ídolos, os mistérios.⁴² Para Müller, o rito era um desses símbolos. Ele representa, através de atos exteriores e visíveis, os sentimentos dos homens perante o divino, e o culto dos diferentes deuses é a simbólica desses deuses.⁴³

Em Müller se acha, portanto, a ideia de que os ritos – como as outras formas de relação com os deuses – nasceram na época mais recôndita da história humana, e que o seu sentido foi progressivamente obscurecido, na medida em que se constituíam os povos e as nações. “A forma sobreviveu e se petrificou, o espírito que a havia

produzido se evanesceu.⁴⁴ Essas ideias se acham, com nuances, em numerosos contemporâneos de Müller,⁴⁵ mas este se distingue, seja porque recusa o mito moderno da intervenção dos sacerdotes na passagem do símbolo “natural” para a mitologia e para a regra cultural, invocada por Voß, Creuzer, Hermann, assim como, por exemplo, Fowler, Rohde ou Roloff, seja porque, contrariamente a Welcker, estima que a incompreensão dos símbolos “naturais” é extremamente antiga, mesmo que o fenômeno nunca tenha deixado de ter continuação.

É inútil ir além. Os exemplos dados mostram a antiguidade da representação do rito como um símbolo vazio de seu sentido.⁴⁶ Disso resulta que os manuais mais importantes da religião grega ou romana, assim como os estudos linguísticos do termo *ritus*, veiculam essas teorias românticas, eventualmente sob uma forma modernizada pela referência à etnologia e à sociologia. Para compreender a orientação geral dos estudos sobre as religiões do mundo antigo, e evitar contrassensos, é conveniente ter em conta esse pano de fundo ideológico. Interessado pelo aspecto institucional e jurídico da religião romana, G. Wissowa se contenta com a interpretação mencionada do fato ritual, que esvaziava o problema do sentido em direção à pré-história; inteiramente ligado ao estudo das regras rituais, ele não mais tinha o desejo de justificar seu interesse por esses ritos “ocos”. Outros historiadores, como Ludwig Deubner, William Fowler, Martin Nilsson, e mais tardiamente Kurt Latte⁴⁷ e Albert Grenier,⁴⁸ para nomear os mais importantes, se interessavam pela religião da época histórica para reconstituir o sentido original dos ritos, dos quais eles exumavam, com paciência e fantasia, os sucessivos estratos. Enfim, o fóssil das religiões ritualistas convinha à maioria dos historiadores, ansiosos para estabelecer, sem grandes custos, uma evolução limpa e clara, e notadamente aqueles dentre eles que se esforçavam para explicar a cristianização do mundo romano. De modo breve, esse sistema de explicação era conveniente a todos e entrava harmoniosamente no tema geral da insuficiência do

rito. Ou, antes, o rito não podia ser levado a sério salvo na pré-história, nas superstições das camadas populares⁴⁹ ou nas colônias dos impérios modernos. E mesmo um espírito deveras original, como Jane Harrison, que nadava contracorrente, assinalando a importância dos ritos, não atribuía a eles nada além de um lugar transitório na evolução.⁵⁰ Desse ponto de vista, a história erudita das religiões do mundo clássico não é nada mais do que uma ilustração, entre outras, de um tema ideológico que domina os espíritos desde os séc. XVI e XVII.⁵¹

*

De fato, as coisas são mais complicadas, sem dúvida por causa do peso do dogma antiritual. Qualquer que seja a posição de todos esses autores, eles estão sempre de acordo sobre um ponto: as religiões grega e romana são ritualistas, e os ritos possuem, em tal ou tal momento da história, um sentido. Para as religiões constituídas, a questão do sentido é, regra geral, esvaziada para a pré-história, a menos que se considere que sua racionalidade é ainda viva nas “superstições” populares ou na magia.⁵²

Quanto à explicação dos ritos, as opiniões diferem. Frequentemente, refere-se aos esquemas evolucionistas que viemos evocando. Mas enquanto a maior parte dos estudiosos da Antiguidade se contentam com a constatação de que os ritualismos antigos estavam, na época histórica, esvaziados de todo sentido, o que significa que eles os reputam mortos, como um direito sagrado mais do que como a “verdadeira” religião dos gregos ou dos romanos, enquanto isso, os sociólogos e alguns historiadores têm ido além. Os sociólogos têm superado os símbolos rituais para construir o que François Héran chama de uma teoria do desconhecimento e do inconsciente,⁵³ que coloca o sentido de uma ação ritual no seu exterior. Essa posição foi a mesma de Jane Harrison.⁵⁴ Em certa medida, os historiadores da Antiguidade que privilegiam, na reconstrução da religião, a exegese dos antiquários e dos filósofos, ou ainda o mundo formulário do direito sagrado,

como Wissowa, seguem, inconscientemente, pelo mesmo caminho, no mais das vezes sob a influência dos esquemas evolutivos cristianocêntricos.

O RITO, UM FATO REALMENTE “PRIMITIVO”?

As interpretações dos “primitivistas” contêm, é verdade, mais do que um simples esquema evolutivo, elas são menos simples do que se pensa. Um rito é, a miúdo, dado como um fato contemporâneo (e reconstruído a partir do contexto histórico), ao mesmo tempo em que, segundo as teorias fundantes da análise, seu sentido é tido como perdido depois do decurso do tempo e como não acessível senão no termo de uma “escavação estratigráfica”. Assim, Kurt Latte escreve que o sacrifício romano “é um sacrifício-dom, independentemente de representações que engendraram os diferentes ritos. Entre eles, há, indubitavelmente, atos que têm [note-se os presentes] por missão aumentar a força do deus”.⁵⁵ E Latte expõe o sistema de Van der Leuw,⁵⁶ inspirado por Hubert e Mauss, supondo uma “circulação” de força entre o sacrificador e a divindade, que serve para explicar os diferentes ritos do sacrifício. Assim, a *immolatio* consiste, segundo Latte, em salpicar farinha salgada na espinha dorsal da vítima para reforçar sua potência (*Mächtigkeit*), mesmo que ele note que os elementos suplementares, como a vontade de honrar a divindade, se enxertem sobre o rito original (segundo a teoria da estratificação dos sentidos).

Esse exemplo é suficiente para pôr em evidência a estranha manipulação que se operou. Por um lado, se esvazia o problema do sentido na direção do passado, mas, ao mesmo tempo, ele é dado como ainda hoje vivo. A contradição eclode, em Kurt Latte, quando ele define, algumas páginas depois, o mesmo rito de imolação como uma execução simbólica do sacrifício, o que, segundo os comentadores antigos, parece efetivamente ser o sentido primeiro do conjunto de gestos que compõem tal rito.⁵⁷ De modo contrário, Wissowa considera essa mesma sequência ritual, “possivelmente”, como um ato de magia

apotropaica, sempre no presente.⁵⁸ No fundo, por menosprezo em relação ao ritualismo, os partidários dessas doutrinas não podem atribuir tal comportamento aos antigos senão no passado ingênuo das origens, o que não impede que suas análises constituam verdadeiras interpretações dos ritos da época histórica.

Mas nem todos os estudiosos da Antiguidade têm seguido essa via. Malgrado os “lapsos”, como estes de que acabamos de tratar e que revelam a influência dos “primitivistas”, Geog Wissowa não está distante, ao fim e ao cabo, da posição dos sociólogos quando considera o culto público dos romanos como um sistema de obrigações sociais, isto é, quando ele desloca o sentido dos ritos para o jogo das regras jurídicas. Tal foi, igualmente, a abordagem de Jane Harrison. Vimos que Karl Otfried Müller separava o problema do desenvolvimento dos ritos, e assim do seu sentido original, da história do culto e da mitologia. Essa posição o permite dar um certo número de passos na direção de uma teoria simbólica dos ritos e do mito. Assim, ele é da opinião de que nenhuma pessoa duvida do caráter simbólico dos atos rituais. A genuflexão, “o abaixamento do corpo, enuncia de modo assaz claro a submissão espiritual, o que se realiza com tamanha nitidez, uma vez que a língua ela mesma não pode exprimir a relação espiritual senão sob a forma de relação espacial”.⁵⁹ Da mesma maneira, colocando, temporariamente, entre parênteses outras ideias (como aquela da expiação), ele explica o sacrifício como a representação, pela outorga de uma parte da honra subtraída da nutrição humana, dos sentimentos de reconhecimento em relação à divindade que dá, aos homens, sua alimentação quotidiana.⁶⁰ Müller se recusa, tomando de maneira “supersticiosa” o significativo pelo significado, a deduzir de tais ritos simbólicos⁶¹ a origem do sacrifício. Isso parece indicar que ele considera estes últimos como signos “gratuitos” que exprimem representações mentais autônomas em relação aos dados da época das origens.

Essa abordagem é muito fecunda, e é surpreendente que ela não tenha exercido maior influência. Ela abre uma via que permite explicar o ritualismo antigo no seu presente histórico, sem a necessidade de projetar este último para os tempos inacessíveis das origens, o privando, assim, de todo conteúdo espiritual. Mas é certo que o menosprezo do rito teve algum papel no relativo fracasso dessa abordagem, posto que os historiadores têm preferido, há mais de um século, considerar o ritualismo como um fóssil petrificado ou um balbúcio primitivo do sentimento religioso, tanto na pré-história como nas religiões históricas.

DA IMPOSSÍVEL DIGNIDADE DO RITO

O mais importante dos manuais de religião grega se funda, naturalmente, sobre essa impossível dignidade do rito, que é necessariamente remetido, para receber um sentido qualquer, a uma anterioridade, da qual é suficiente reparar as categorias classificatórias e as camadas estratigráficas. Os autores mais próximos da perspectiva antropológica necessária à emergência do rito são oriundos da grande tradição sociológica francesa e, curiosamente, não escapam dessa portentosa máquina de esvaziar o rito. Ela é parte integrante dos instrumentos constitutivos da disciplina, e isso qualquer que seja a liberdade de espírito desses autênticos precursores de uma abordagem adequada do rito.

Para Louis Gernet, o culto da época clássica na Grécia se integra em um sistema. É uma evidência do ponto de vista sociológico que lhe diz respeito, e a ideia constitui a armadura de sua grande síntese *Le génie grec dans la religion* (1932). Mas esse sistema não foi jamais assumido como tal. Para ele, verdadeira e explicitamente: “Analisá-la é aí redescobrir o passado – um passado que está vivo, uma vez que os valores antigos foram conservados mediante as transposições necessárias”. Nós não saberíamos como melhor fazer aparecer a contradição acima assinalada. Os valores estão vivos, mas são antigos. E a variante “sociológica” da explicação difundida

entre os estudiosos da Antiguidade consistirá em “redescobrir estados de espírito e sentimentos que podem ser colocados em relação com certas formas sociais que a religião nos faz perceber”.⁶² É essa ascensão que é propriamente explicativa.

Isso supõe, de forma evidente, uma fragmentação do objeto incompatível com uma análise daquilo em que ele consiste. Ou seja, começar a organização precisa de um conjunto gestual coerente e significativo por si mesmo. Isto é, uma sintaxe.

Abordando dessa maneira o sacrifício,⁶³ peça central do sistema ritual da época clássica, ele aí vê uma “síntese” que conduz a um conjunto orgânico, mas a partir da “justaposição de elementos diversos”. Assim percebido, o sacrifício é um objeto eclodido que pode “dar a impressão de um sistema bastante complicado onde predomina o caráter técnico”. Nada além para caracterizar esse sistema. A explicação não pode vir senão de outro lugar.

Para finalizar, no que concerne ao ritual, assiste-se, nessa obra, de resto significativa da prática geral do autor, a uma transposição, no vocabulário e nas categorias da sociologia, para o mesmo desconhecimento de um sentido inerente ao rito percebido como conjunto definido por uma coerência própria. E isso apesar do reconhecimento explícito do rito como realidade viva. Mais do que uma concessão do historiador-sociólogo às ideias em uso entre os colegas, trata-se da evidência das coações internas aos modos de pensar constitutivos da disciplina. Não se pode encarar isso como uma reprovação a esse autor de vanguarda. Mas, contrariamente ao que se produzirá pouco depois com Dumézil, procuraríamos em vão, nele, um estudo sobre um ritual que seja. Os fatos dos ritos, isolados do seu contexto propriamente ritual, servem sempre às demonstrações que concernem a certos mecanismos gerais da vida religiosa e das noções sobre as quais acredita-se que eles se fundem. O rito deriva do detalhe e, como tal, é útil em uma demonstração que não lhe toma por elemento de um conjunto por si mesmo significativo. O

rito, em Gernet, como em outros, não pensa: ele pode apenas remeter ao pensamento.

O rito, como se vê, não é propriamente objeto de menosprezo, mas tem sido impossível, mesmo àqueles que reconhecem sua importância, elevá-lo à dignidade de objeto intelectual autônomo que tem suas próprias regras de decodificação.

Em Henri Jeanmaire, a figura do rito é um pouco diferente. O rito é, incontestavelmente, uma forma analisável por si mesmo, mas é no domínio grego uma forma desaparecida. Ele assim produz um livro extraordinário cujo objeto é explicitamente ritual, *Couroi et courètes: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, extraordinário tanto pelo projeto, como pelo método.⁶⁴ Na aparência, seríamos tentados a dizer, coagidos pelas práticas intelectuais de seu tempo, que o autor compartilha todos os preconceitos dos estudiosos da Antiguidade inerentes à disciplina no que tange ao rito como objeto. A abordagem autônoma do ritual parece, aqui como alhures, bloqueada pelo grilhão epistemológico do evolucionismo, noção amiúde manipulada com as precauções do emprego pouco habitual nesse domínio. O que incita a ler Jeanmaire cuidadosamente e até nas entrelinhas. O rito no caso grego se apresenta por si mesmo como “os destroços quase sempre informes de conjuntos irremediavelmente desaparecidos”.⁶⁵ Mas por tratar-se de conjuntos coerentes passíveis de reconstrução, os “esquemas rituais” localizados remetem a esse “passado abolido” do qual se alcançam assim “as sobrevivências”.⁶⁶ Para ele ainda, a clássica oposição entre “práticas ritualistas” e “práticas próprias ao desenvolvimento do sentido religioso”⁶⁷ funciona perfeitamente. Mas o ritualismo não está, contudo, condenado, e o etnocentrismo é explicitamente rejeitado como armadilha metodológica. Para evitar essa armadilha, deve-se recorrer ao comparatismo. E se os ritos na Grécia perderam sua coerência, pode-se reconstituí-los partindo de “complexos rituais e míticos aos quais sintoniza-se a vida religiosa dos antigos

gregos”.⁶⁸ Passemos pelas justificações dessa sintonia, onde a metáfora tem, frequentemente, mais espaço do que a argumentação. O que é aqui excepcional é o gosto manifestado pela análise do rito que se expressa ao longo do capítulo três. Com uma penetração pouco comum, Jeanmaire faz uma viagem pelos fatos conhecidos no conjunto da África sobre a instituição da iniciação e seus ritos específicos. A fineza das análises do detalhe, muito acima do resumo e do exame das fontes, quase exaustiva para a época, é marcante. Apenas um exemplo. A mata sentida como potência é percebida como traço característico e elemento indispensável do dispositivo iniciático. Não insistamos mais: esse longo capítulo é a marca de uma simpatia intelectual única no campo dos estudos para a análise do rito. As coisas são claras, se o rito está desaparecido entre os gregos, a eles se chega, se alguém neles se detém, em outro lugar. E, digamos novamente, na época, era excepcional se deter nisso. Todavia, nada obstante sua coragem teórica, Jeanmaire não chega a reencontrar o rito grego lá onde ele está. Para tratá-lo como objeto próprio, deve-se efetuar uma necessária translação. Como grego, o rito é impossível de ser construído.

Por sua iniciativa original e isolada, um helenista da geração seguinte merece aqui uma menção especial. Jean Rudhardt passou, realmente, muito perto da construção do rito como objeto intelectual digno de análise. Nas últimas páginas de seu belo livro, de título programático, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*,⁶⁹ ele assim caracteriza sua abordagem:

O que nos afigura como significativo ou próprio para definir a função do rito não é a natureza, nem a origem dos meios que ele põe em atividade, senão a maneira pela qual esses meios se encadeiam e o resultado que eles produzem.⁷⁰

Mas o projeto global do autor o impede de trilhar concretamente essa via. Para ele, na realidade, “o historiador deve reproduzir ou mimetizar interiormente, e em cada um dos níveis que convêm, a experiência

religiosa de um povo, para nela experimentar essa coerência e pressentir que intuição inspira comportamentos, sentimentos ou crenças, se ele deseja reconhecer-lhes um sentido, apreciar o valor de uma religião para aqueles que a praticavam, ou simplesmente compreendê-la”.⁷¹ Uma tal proximidade, ademais, impossível, interditaria qualquer reconhecimento de um sentido. A perspectiva fenomenológica é contraditória com a distância antropológica necessária à desilusão teórica de compreender pelo interior. Os sistemas rituais têm um sentido, são comparáveis entre eles, mas isso nada tira da sua opacidade enquanto experiência interior do intérprete. E o belo reconhecimento do autor não o conduziu à exegese.

“OS RITUAIS SÃO IMPORTANTES DA MESMA FORMA QUE OS OUTROS ELEMENTOS DE UMA RELIGIÃO”⁷²

Ao lado dos antropólogos e sociólogos,⁷³ outros historiadores da Antiguidade têm tomado o caminho aberto por R.O. Müller. Nos limitaremos a recordar três nomes, o de Georges Dumézil, cuja orientação tem, claramente, rompido com o antiritualismo tradicional, e Jean-Pierre Vernant e Walter Burkert, cujas influências são hoje dominantes no plano da história religiosa. Sendo patente sua importância, o caso de Georges Dumézil será desenvolvido com maior extensão.

Georges Dumézil teve o olhar voltado para as origens indo-europeias, e seu projeto consistia em descobrir a explicação definitiva das representações religiosas de uma dada sociedade viva. Se ele cita, sem comentar, o artigo de Karl-Heinz Roloff na sua *Religion romaine archaïque*, as relações com a escola antropológica francesa tornaram-no bastante sensível aos ritos. Ele os utilizava, é certo, como fósseis para reconstruir os arquétipos indo-europeus, mas ele jamais os considerou como mortos. Note-se, em primeiro lugar, que, no seu método de análise, não existe diferença entre mitos, ritos, teologia e literatura sagrada.⁷⁴ Nitidamente, Dumézil defende (de modo inconsciente, mas igualmente

sob a influência da linguística) uma concepção do símbolo⁷⁵ próxima da de K.O. Müller. Como os outros elementos da religião, os ritos constituem uma linguagem destinada a enunciar representação sobre a ordem das coisas. É significativo que Dumézil critique, em termos próximos aos de K.O. Müller, o “primitivismo” dos colegas que identificam significante e significado.⁷⁶

O projeto principal de Dumézil, a investigação das estruturas ideológicas, trifuncionais ou não, o fez dar grande importância aos atos e à sua interpretação. Se conformando ao princípio de que uma demonstração não é aceitável salvo quando não há arestas a aparar, ele tem em conta e interpreta todos os elementos da cena ritual, tanto os gestos como os objetos manipulados, tanto as atitudes como o quadro material. A forma do santuário de Vesta é tão importante e carregada de significação como os sacerdotes que a ela se dirigem ou os mitos que a ela dizem respeito. Antes de servir para a reconstrução dos elementos indo-europeus da religião romana, cada rito é, acima de tudo, interpretado em seu contexto histórico.

Assim, ele não se contenta em considerar as prescrições e as interdições concernentes ao flâmine de Júpiter como sobrevivências petrificadas de uma fase histórica anterior,⁷⁷ ou como precauções destinadas a proteger a força mágica do sacerdote;⁷⁸ mas ele as interpreta, conjuntamente, no seu contexto histórico, em função do estatuto do flâmine e da natureza de seu deus.⁷⁹ Os pés do leito flaminal não são revestidos de barro porque na época arcaica o sacerdote deveria dormir na terra ou estar domiciliado permanentemente no bosque sagrado do seu deus,⁸⁰ mas a fim de “assegurar a comunicação física com o solo romano”.⁸¹ A interdição de aparecer despido sob o sol, o privilégio de dispor de um lictor, de uma cadeira curul, de uma cadeira no Senado, a impossibilidade de pronunciar um juramento, tais coisas são consideradas, conjuntamente, como a expressão simbólica da função soberana de Júpiter.

Um dos exemplos mais nítidos desse procedimento é o da interpretação da Matrália de 11 de junho, da qual poucos ritos, descritos sumariamente, sobreviveram.⁸² O objetivo de Dumézil era provar, com a ajuda da documentação, que existia, em Roma, traços de mitos concernentes aos deuses atestados unicamente sob a forma de ritos.⁸³ Nós sabemos poucas coisas: mulheres entram no santuário de Mater Matuta e de lá expulsam violentamente uma escrava, antes de embalar calmamente crianças de suas irmãs. Esses ritos obscuros receberam, não há dúvidas, numerosas interpretações, que podemos classificar em dois grupos. De um lado, há os historiadores, como G. Wissowa, que aí veem a lembrança de uma relação de parentesco pré-histórica, enquanto os “primitivistas”, como James Frazer ou Herbert Rose, reduzem essas condutas a invocações para o crescimento dos adolescentes⁸⁴ e a um rito de fertilidade (a expulsão a golpes de chicotes da escrava).

Dumézil se insurge contra essas interpretações, por inúmeras razões. Passaremos sobre as objeções linguísticas, que são importantes, e sobre o fato de que ele recusa qualquer análise que repousa sobre a seleção de um ou mais fatos tirados de seu contexto. O mais interessante para o nosso propósito é o fato de que ele coloca em questão “o postulado de base de que as romanas não compreendiam mais todo o sentido, a intenção do que elas faziam ou diziam e que, graças aos *Wald- und Feldkulte* e ao *Golden Bough*, graças, sobretudo, ao *mana* melanésio, os modernos podem, retrospectivamente, isso esclarecer”.⁸⁵ Dumézil trabalhava sobre os ritos da Matrália desde 1952.⁸⁶ Nessa época, ele defendia já as mesmas opiniões, no que diz respeito aos ritos, em um pequeno livro sobre os *Rituels indo-européens à Rome*, notadamente no capítulo consagrado ao sacrifício da vaca prenha da Fordicídia.⁸⁷ Ele começa por rejeitar as opiniões de Stefan Weinstock e de Jean Bayet, que interpretavam o sacrifício, de maneira muito tradicional, como um rito de magia simpática e coativa, “sem relação com um nome divino, tampouco com uma suspeição de atividade divina”.⁸⁸ Cerimônias

como estas levantam, de fato, segundo Dumézil, o problema da significação dos ritos.

“Eu nada mais pretendo”, escreve ele, “a não ser que, na consciência de muitos romanos, o mecanismo dessa cerimônia, e de quaisquer outras, não seja reduzido a uma ação automática; essa é uma sujeição comum a todas as religiões, mesmo as mais elevadas: na prática, há sempre fiéis pouco esclarecidos que substituem a esperança teológica por uma certeza mais ou menos mágica.”⁸⁹ Não é, evidentemente, sobre seu testemunho que se deve julgar o valor da religião considerada, nem da instância mística das operações que ela prescreve: nesses empobrecimentos, nessas simplificações, é de antemão seguro encontrar pouca coisa, e sempre as mesmas coisas. A riqueza e as diferenças aparecem se, como convém, se se dirige aos doutos. Creiamos, portanto, nos doutos romanos, e falemos de sacrifício”.⁹⁰

Dumézil analisa, assim, em detalhe tudo o que concerne ao rito sacrificial e o estatuto dos animais sacrificados, mesmo que se deva constatar que, “não possuindo nem rituais escritos, nem comentários, nós não sabemos a que fineza teórica os sacerdotes recorriam para afirmar que esse sacrifício responde” a todas as obrigações.⁹¹ Mas a possibilidade de que ritos possam servir para construir e transmitir enunciados complexos não está excluída. A comparação com textos védicos relativos ao sacrifício acidental da vaca *aṣṭŌpadN* deve provar essa opinião; ela se torna possível porque se funda sobre uma estrutura complexa, sobre um conjunto preciso de fatos e de gestos que permitem uma comparação termo a termo. Ademais, a análise dos fatos rituais não interpreta somente os gestos e os objetos que lhe dizem respeito em função das mentalidades e do contexto históricos, mas procura, uma vez o trabalho feito e acima de tudo, “qualquer coisa de mais profunda, que os orienta, que os agrupa, de fato, a unidade, a *ideologia*, isto é, uma concepção e uma apreensão das grandes forças que animam o mundo e a sociedade, e de suas relações”.⁹² Esse saber sobre a ordem das coisas está implícito nos

ritos e convém de ser referido, para evidenciar esse sentido implícito, no discurso explícito da teologia e da mitologia. Em outras palavras, existe uma homologia entre os enunciados dos ritos e os dos mitos e das teologias. O rito não transcreve o mito, ele não é nem anterior, nem posterior a este. Ele existe ao lado dos relatos como aqueles que dizem respeito aos *Quinquatrus minusculae* de 13 de junho. O rito enuncia e realiza um teologema, uma fração da “ideologia”. É significativo que Dumézil se refira, nas suas observações conclusivas, à “magia simpática”: as matronas reproduzem “sobre terra os atos míticos que (a deusa) executa no céu e que se traduzem a nossos olhos pelo nascimento dos sucessivos dias”.⁹³ Dumézil pensa, manifestamente, no *Essai sur la magie*, sem, no entanto, considerar os ritos como fósseis ou dramas míticos.

A interpretação que Dumézil apresenta dos ritos da Matrália segue esse mesmo princípio, dado que analisa os ritos enquanto tais, e tenta os compreender se apoiando sobre os hinos védicos a Uṣas. Pode-se convencer-se ou não por essa abordagem, e podemos tirar conclusões diferentes das dele;⁹⁴ pode-se, ainda, perguntar se uma civilização pode conservar intactas, por milênios, sequências “ideológicas” como aquelas que serão atualizadas pelos ritos examinados. Todavia, resta o fato de que a interpretação duméziliana da Matrália confere justiça, tanto quanto possível, ao conjunto dos ritos conhecidos, à definição tradicional da deusa e de sua função. Melhor ainda, ela teve êxito em explicar os ritos e o mito dos *Quinquatrus minusculae* de 13 de junho, do qual nenhuma interpretação convincente ainda havia sido apresentada.

Ainda que a obra de Dumézil não possa ser reduzida a esse aspecto, sua posição, explícita ou implícita, sobre os ritualismos clássicos decorria de sua abordagem global dos fatos religiosos. De mesmo modo que ele foi, progressivamente, aprofundando e tornando mais precisas e complexas as estruturas sobre as quais tratavam suas pesquisas comparativas, assim ele tratou de restaurar a significação

do rito.⁹⁵ O interesse pelo rito seria, portanto, nele, um efeito da investigação das provas irrecusáveis. Seja como for, Dumézil, no meio desse século, esteve relativamente isolado nessa solicitude pelo rito considerado como uma estrutura viva e repleta de sentido. Ele foi, progressivamente, sendo acompanhado por dois pesquisadores, alunos seus, Jean-Pierre Vernant e Walter Burkert. Desde o instante em que Jean-Pierre Vernant fixou como objeto estudar o pensamento dos gregos em seus atos, tanto como em seus discursos, o rito teve que receber maior atenção. Nos limitando aos trabalhos que dizem respeito à religião, esse ponto de vista pode ser discernido desde a questão sobre Hermes e Héstia,⁹⁶ e será fortemente desenvolvido no curso dos anos setenta pelos trabalhos sobre o sacrifício, conduzidos com um conjunto de pesquisadores.⁹⁷ O sacrifício grego é analisado como uma partilha e um repasto, que constitui o grupo social, mas igualmente enuncia o sistema das coisas: as regras da partilha transcrevem a ordem dos seres e põem cada um em seu lugar. Essas questões, que, em princípio, dizem respeito mais ao pensamento do que aos ritos, suscitaram, progressivamente, um desenvolvimento espetacular da antropologia das imagens, isto é, sobretudo das representações dos ritos,⁹⁸ e um interesse renovado pelos ritos, leis sagradas e outros regramentos rituais.

Walter Burkert compartilha, com os historiadores das religiões que se inspiram em Dumézil e Vernant, o interesse pelo rito.⁹⁹ Ele analisa os ritos de três pontos de vista, fundados sobre um conhecimento excepcional da literatura antiga. Sem excluir as abordagens funcionalista e estruturalista, que ele conduz, aliás, de maneira exemplar, Burkert inova, contudo, com a pesquisa das origens dos ritos. Ao tentar reconstruir, como Dumézil, os sociólogos ou os “primitivistas” do início do século em seus projetos respectivos, as causas últimas dos atos rituais, ele se inspira na sociobiologia para identificar, notadamente nos ritos do sacrifício, no choque diante do espetáculo da morte, a sobrevivência das longínquas angústias dos homens pré-históricos.¹⁰⁰ No quadro limitado

dessas observações, não temos que examinar esse aspecto da sua obra.¹⁰¹ Nos limitamos a nos perguntar se o projeto propriamente dito de W. Burkert não o impele numa direção contrária à restauração dos ritos. Pois, malgrado suas análises funcionais e estruturais, ele parece se aproximar da posição daqueles que procuram, atrás dos ritos da época histórica, uma significação mais profunda e mais satisfatória. Esse sentido último não é procurado e encontrado num imaginário cristão – ou seria uma nova versão? –, mas, acima de tudo, na natureza humana, nessa continuidade do vivente que permite, segundo W. Burkert, identificar as reações e comportamentos primitivos que o culto permite dominar pela ritualização.

Se nós podemos nos felicitar pelo interesse de que o rito goza atualmente, podemos, todavia, nos demandar legitimamente se estamos tão distantes quanto pensamos das representações do séc. XIV. As três abordagens esboçadas utilizam, inquestionavelmente, o rito como um indício de outra coisa: as estruturas indo-europeias, o pensamento dos gregos, ou os comportamentos naturais do homem. Não se colocou as origens entre parênteses para melhor voltar a elas em outro momento? Não se procurou, mais uma vez, o interesse e o sentido do rito no seu exterior? Isso equivale a admitir, implicitamente, que, se não se encontra uma grande representação para colocar atrás de um rito, ou uma causa natural distante, o rito não tem nenhum interesse, senão o de existir.¹⁰²

ABSTRACT

The lack of interest that most historians of the Greek and Roman religions accord to rites can be traced to two theories. The majority of historians, having referred to L. Deubner, G. Wissowa and M.P. Nilsson, take into account the primitivist theories developed by Taylor and the Cambridge School, who situated the ritual system in a primitive, predeist epoch. Other historians, like G. Rohde, reproduce consciously or not romantic theories of the origin of religions. K.O. Müller, for example, has defined it thus: ritualism would be the result of the rupture of the original immediate relation to the divinity. Exempted in these two cases from questioning the meanings of the rites in their daily context, the erudite speculate – not without ambiguities – on the original rites, otherwise contenting themselves to study the rites attested as the fossils of that period. New tendencies appeared after the war (Dumézil, Vernant, Burkert) and have developed since, but in most cases the rite attracts interest because it serves as a basis for further questioning.

KEYWORDS

Methodology; Primitivism; Roman Religion; Rite; Romanticism.

REFERÊNCIAS

- DEUBNER, L. Zur Entwicklungsgeschichte der Altrömischen Religion. **Neue Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft**, v. 5, 1911, p. 321-335.
- DUMÉZIL, G. **Rituels indo-européens à Rome**. Paris: s.n., 1954.
- DUMÉZIL, G. **Mythe et épopée**. Paris: s.n., 1973. (III. Histoires romaines).
- DUMÉZIL, G. **Religion romaine archaïque**. Paris: s.n., 1987.
- FOWLER, W.W. **The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus**. Nova Iorque: s.n., 1911 (reed. 1971).
- GERNET, L.; BOULANGER, A. **Le génie grec dans la religion**. Paris: s.n., 1932 (reed. 1970).
- JEANMAIRE, H. **Couroi et courètes**: essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique. Lille: s.n., 1939.
- LATTE, K. Römische Religion. **Handbuch der Altertumswissenschaft** v, vol. 4, Munique, 1960.
- MÜLLER, K. O. **Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie**. Gotinga: s.n., 1825.
- PRELLER, L. **Römische Mythologie**. Berlin: s.n., 1882 (reed. 1966).
- ROLOFF, K.H. Ritus. **Glotta**, n. 33, 1954, p. 36-65.
- RUDHARDT, J. **Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte**: étude préliminaire pour aider la compréhension de la piété athénienne au ive siècle. Genebra: s.n., 1958.
- SCHEID, J. Romulus et ses frères: le collège arvale, modèle du culte public dans la Rome des empereurs. **B.E.F.A.R.**, n. 275, Roma, 1990.
- SCHILLING, R. L'originalité du vocabulaire religieux latin. In: **Rites, cultes, dieux de Rome**, Paris, 1979. p. 30-53.
- SCHMIDT, F. (ed.). L'impensable polythéisme: études d'historiographie religieuse. **History & Anthropology**, n. 3, Paris, 1988.
- WISSOWA, G. Religion und Kultus der Römer. **Handbuch der Altertumswissenschaft** iv, vol. 5, Munique, 1912 (reed. 1971).

Notas

1 Apresentação e contextualização do artigo pelos tradutores Fábio Antonio da Costa, professor de Filosofia do Colégio Pedro II (philonatur@gmail.com), e Yuri Hensel Fonseca Maia, graduado em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (yuri.hensel@gmail.com):

O seguinte artigo – publicado originalmente em *Archives de sciences sociales des religions*, 39e Année, No. 85 (jan.-mar., 1994), p. 23-43, EHES – dos professores Jean-Louis Durand (*in memoriam*), que foi um helenista pesquisador de antropologia religiosa no Centre National de la Recherche Scientifique, e John Scheid, professor emérito do Collège de France, titular da cátedra Religion, institutions et société de la Rome antique (2001-2016) – a quem agradecemos pela autorização para a publicação desta tradução –, concentra-se na discussão de elementos que bem poderíamos chamar *tópoi*, por perfazerem a constituição de uma série de discursos eruditos e acadêmicos sobre a antiga religião romana na condição de pressupostos indemonstráveis, os preconceitos aludidos no título.

A virtude particular do texto que traduzimos encontra-se no fato de os autores apontarem para rupturas que surgem, por exemplo, no choque entre os nossos pressupostos e aquilo que as fontes originais dizem, ou, em nível ainda mais grave, no choque entre os nossos pressupostos e as práticas enunciadas numa série de textos ou relatos antigos. Dessa incompreensão surge toda a nossa má vontade com os antigos, às vezes tomados como irracionais, às vezes, como ingênuos, e outras tantas vezes como, pura e simplesmente, pagãos ou pré-cristãos. Aqui, como no artigo *Quand croire c'est faire: le problème de la croyance dans la Rome ancienne*, deslocamo-nos e somos instados a abandonar determinadas categorias pelas quais nos acostumamos a pensar a religiosidade antiga e grande parte das religiões não cristãs. Somos convidados a abandonar um jogo ingrato de reflexões pelo qual projetamos, sobre a religiosidade antiga, o mundo cristão-monoteísta.

O leitor tem em mãos um artigo – que talvez possa ser identificado como uma *tópica*, por evidenciar lugares-comuns – que constitui, a nosso ver, uma espécie de propedêutica ou orientação metodológica para proposições mais gerais, como aquelas enunciadas pelo mesmo J. Scheid em *Les sens des rites: l'exemple romain*, ou, apenas a nível de exemplo, as enunciadas por Francesca Prescendi em *Des étologies pluridimensionnelles: observations sur les Fastes d'Ovide*, artigos em que o que está em questão não é, mais, nossa equivocada compreensão de ritus, fides ou credo, nem a influência dos românticos e de Hegel na ideia geral que se faz das religiões grega e romana e de sua relação com a filosofia, mas a possibilidade de rituais, cerimônias, mitos e ordem religiosa terem sido pensados pelos próprios romanos, de diferentes e contrários modos, tal qual um substrato ou material sobre o qual poetas, filósofos, sacerdotes, eruditos e políticos se debruçavam para conferirem-lhe os mais diversos sentidos.

Daqui emerge uma análise do estado da arte da historiografia das religiões grega e romana que deve ser impreterivelmente aprofundado entre nós, sob pena de, por exemplo, continuarmos a deixar passar os manuais universitários de introdução à filosofia antiga que iniciam pela emergência repentina do assim chamado “pensamento racional” e terminam, de forma consciente ou não, pela entrada triunfal do cristianismo na Grécia e em Roma em virtude de uma suposta vacuidade moral da politeísmo aí praticado. Se, ao contrário do que se pensa, a ingenuidade dos antigos e a ausência de sentido nos ritos e nas práticas religiosas gregas e romanas são preconceitos de difícil sustentação, a história da filosofia tal como contada nas cadeiras universitárias é, ela mesma, de difícil sustentação.

2 PERELMAN, C.; Olbrechts-Tyteca, L. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: wmf; Martins Fontes, 2014. p. 94.

3 Dumézil, G. *Rituel indo-européen à Rome*. Paris, 1954.

4 Mommsen, *De collegis et sodaliciis*, Kiel, 1843, p. 8.

5 Mommsen, *Histoire romaine*, Paris (1854-56), tr. fr. reeditada em 1985, ii, p. 981; cf. também i, p. 1014; Preller, *Römische Mythologie*, 1882, p. 127 e 142; J. Riville, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 144; F. Cumont, 1929, p. 25 (os romanos são mais religiosos!).

6 Tert, *De l'argument de prescription à opposer aux hérésies*, p. 40.

7 Seria possível acrescentar a isso as inúmeras especulações sobre a religião etrusca.

8 “Ritus familiae patrumque servanto”.

9 *Leis* 2, 27: “Conservar a religião da família e dos ancestrais, isso significa (dado que os antigos são aqueles que alcançaram de mais próximo os deuses) praticar a regra religiosa que nos foi, de alguma forma, entregue pelos deuses” (tradução de Plinval com retoques). Para o termo *religio*, ver Schilling, 1979, p. 39-43.

10 Em 2, 22 os manuscritos dão a lição *optuma*, mas em 2, 40 a lição é *optumi*. As duas traduções, portanto, são atestadas e o estado atual do estabelecimento do texto não permite decidir.

11 Para as referências, ver Ganschietz, *Realencyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* s.v. *Ritus* (1972, mas o artigo é claramente mais antigo), p. 924, i. 20-50, que considera essas traduções como formações secundárias a partir do termo *ritu*, somente empregado no início da nossa era.

12 Assim sendo, o texto de Varrão II, 7, 88, comentando um verso de Pacuvius, que para Gaffiot supostamente funda o sentido de “cerimônia”, por seu turno é utilizado para o sentido “1 a. religious observances, rites, ceremonies, 1 b. according to a given rite” (cita-se aqui o comentário de Varrão), e para aquele de “2 a. According to the practice of, in the manner of (cita-se aqui o verso de Pacuvius comentado), 2. b. mode of behavior, practice, usage, ways” no Oxford Latin Dictionary, quando evidentemente se trata do mesmo sentido nos dois casos”

13 Jules Toutain no *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio (1877-, s.v. *ritus* p. 869 sq.); Ganschietz na re; A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s.v. (oferece a interpretação de Festus); A. Walde, J.B. Hoffmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954, s.v. *ritus* “religiöser Brauch, Ritus, Zeremonie; Gebrauch, Sitte, Gewohnheit, Art”.

14 Roloff, 1954. O artigo de K. Olzscha, “Die Etymologie von ritus”, em *Studi Etruschi*, 24, 1955/6, 319 sq., nada traz de novo para o nosso tema. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v. 2, Paris, 1969, p. 100-101 também examina a significação original do termo *ritus*. Ele o interpreta como “ordem”, apoiando-se em aproximações com termos formados pela raiz *ar-, mas a extensão de *ritus* torna essa aproximação difícil.

15 Um levantamento completo das ocorrências do termo *ritus*, compilado por Valérie Huet nos arquivos do *Thesaurus Linguae Latinae* em Munique, foi realizado com a ajuda dos participantes de um seminário na E.P.H.E. em 1991-2. Concluiu-se que, se não nos deixarmos influenciar por argumentos externos, não há impedimento em concluir que,

até pelo menos o séc. ii d.C., *ritus* significa “maneira de fazer”. O plural *ritus* nesse caso significa o conjunto de características marcantes da religião de um povo, e não o conjunto de gestos rituais dessa religião. É significativo que, para Roloff, são os textos de Cícero já citados que iniciam o desenvolvimento do sentido amplo de *ritus*. Outros estudiosos situam o início da mudança um pouco mais tarde e atribuem-na a Ovídio (Ganschietz, RE s.v. *Ritus*, col. 927 e seguintes).

16 Roloff, 1954, p. 48 e 55.

17 G. Rohde, *Die Kultsatzungen der Römischen Pontifices (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. xxv), Berlin, 1936, p. 115 sq.

18 Wissowa, 19122.

19 John Scheid, *L'impossible polythéisme: les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine*, em Schmidt, 1988, p. 425-457.

20 Wissowa, 1912, p. 34 sq.

21 Idem, ibidem, p. viii.

22 Idem, ibidem, p. 56-59 para a helenização, p. 84 para a restauração de Augusto.

23 Idem, ibidem, p. 409.

24 Idem, ibidem, p. 409, nota 1.

25 Deubner, 1911; Fowler, 1911. Neste trabalho (p. 322), Deubner resume as posições defendidas por ele e os estudiosos que compartilham de suas opiniões, referindo-se a L. Preller, a outro livro de W. Fowler (*The Roman Festivals*, Londres, 1899), a *O ramo de ouro* de J. Frazer, a R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, ao artigo de J. Kroll sobre “*Römische Religion*” em *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. iv, Tübingen, 1930, p. 2078-2085, e a *Primitive Religion* de Martin P. Nilsson (Tübingen, 1911). Outro artigo de Kroll, na reedição do volume de Schiele, em 1930, 2028-2085, sobre “*Römische Religion*” ilustra a mesma posição. Fowler (1911, p. 45 e seguintes), em um capítulo cujo nome é emprestado do livro de Marett, cita entre seus inspiradores Westermarck, Tylor, Frazer, Robertson Smith e, naturalmente, Marett; ver também Fowler, 1911, p. 18-21.

26 Deubner, 1911, p. 330.

27 Idem, ibidem.

28 Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig, 1906 e 1911 (ver nota 21); Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903. Cf. para o grupo de Cambridge, Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School*. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists, Nova Iorque/Londres, 1991, e para a apreciação dessa teoria da magia, atualmente, H.S. Versnel, *Some reflections on the relationship magic-religion*, em *Numen* 38, 1991, p. 177- 197.

29 Fowler, 1911; ver p. ex. p. 2-21.

30 K. Vahlert, *Praedeismus und Römische Religion*, Dissertação, Frankfurt, 1935. Ver Jörg Rüpke, *Römische Religion bei Eduard Norden. Die “Altrömischen Priesterbücher” im wissenschaftlichen Kontext der Dreißiger Jahre*, Marburgo, 1993, 25 sq. G. Dumézil frequentemente criticou, duramente, o “primitivismo”, por exemplo, já em *Naissance de Rome*, Paris, 1944, p. 9 sq., e, de forma retrospectiva em *Religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 36-48.

31 Deubner, 1911, p. 331.

32 Para o sacrifício, Fowler, 1911, p. 169-191; para os ritos mágicos, p. 65, n. 27.

33 A. van Gennep, *Rites de passage*, Paris, 1909, p. 17.

34 Fowler, 1911, p. 190.

35 Fowler, por exemplo, após considerar o imobilismo de sua aldeia inglesa até a revolução industrial, compara o campo italiano de sua época às comunidades latinas anteriores ao surgimento da cidade (1911, p. 10 sq).

36 Deubner, 1911, p. 322. Dos seus precursors Preller e Fowler, ele estima que um, Preller, não vai longe o suficiente, e que o outro é marcado em demasia pelos espíritos da vegetação Mannhardt.

37 Preller, 1882, p. 104 sq.

38 Idem, ibidem, p. 126-128.

39 Idem, ibidem, p. 142.

40 Idem, ibidem, p. 142 sq.

41 Scheid, 1988. Preller funda sua reconstrução sobre as fontes literárias antigas, mais exatamente: sobre os mitos romanos das origens.

42 Müller, 1825, p. 238-261, notadamente p. 257 sq. Ver M. Detienne (*L'invention de la mythologie*, Paris, i 981, p. 227-229) para a teoria mülleriana do mito.

43 Idem, ibidem, p. 258.

44 Idem, ibidem, p. 343

45 Pode-se citar, por exemplo, seguindo a lista dada pelo próprio Müller nas p. 316 e seguintes, Heyne, Voß, Creuzer, Hermann, Welcker (para a recepção dos mesmos, ver Benedetto Bravo, *Dieu et les dieux chez F. Creuzer et F.G. Welcker*, em Schmidt, 1988, p. 375-424.

46 Ver abaixo o artigo de Fr. Heran, p. 137-152.

47 Latte, 1960, p. 13 sq. com a crítica severa, mas não justificada, da tese de Karola Vahlert.

48 Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1. ed. em 1938; id., *Les religions étrusque et romaine* (Les Religions de l'Europe ancienne, iii), Paris, 1948.

49 Ver, por exemplo, Fowler, 1911, p. 57 sq. É nessas representações, bem como na valorização da piedade e sabedoria populares (conservadoras da piedade original) pelos românticos alemães, que se deve buscar a origem do mito moderno das “sobrevivências” religiosas.

50 R. Schlesier, *Ritual und Mythos: zur Anthropologie der Antike heute*, em R. Faber, B. Kytzler (ed.), *Antike heute*, Würzburg, 1992, p. 93-109, notadamente p. 104.

51 Ver abaixo o estudo de Francis Schmidt, p. 121-136.

52 Remetemos às páginas que Fritz Graf dedica, no primeiro capítulo de seu livro sobre a magia greco-romana (no prelo), aos problemas enfrentados pelos primeiros estudiosos que trabalhavam nos papíros mágicos gregos: tais práticas não poderiam ser gregas.

53 Ver abaixo, p. 137-152.

54 Ver Schlesier, 1992, p. 104; ver também a posição expressa por Paul Veyne, *Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs*, em *Diogenes*, 143, 1988, p. 3-22.

55 Latte, 1960, p. 375 com uma remissão à p. 45 sq.

56 G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*, em *arw*, n. 20, 1920-1921, p. 241-253.

- 57 Latte 1960, p. 387; para o sentido de *immolatio*, Scheid, 1990, p. 333-336.
- 58 Wissowa, 1912, p. 417.
- 59 Müller, 1825, p. 258.
- 60 Idem, ibidem, p. 258 sq. Essa interpretação não é tão distante das teorias contemporâneas do sacrifício, ver mais adiante.
- 61 Müller, 1825, p. 259.
- 62 Gernet; Boulanger, 1932, p. 31.
- 63 Idem, ibidem, p. 183 sq.
- 64 Jeanmaire, 1939.
- 65 Idem, ibidem, p. 7.
- 66 Idem, ibidem, p. 6.
- 67 Idem, ibidem, p. 208.
- 68 Idem, ibidem, p. 149.
- 69 Rudhardt, 1958.
- 70 Idem, ibidem, p. 304.
- 71 Idem, ibidem, p. 306.
- 72 Dumézil, 1954, p. 7.
- 73 Victor Turner, *Le phénomène rituel: structure et contre-structure* (1969), Paris, 1990; G. Bateson, *La cérémonie du na-ven*, (1936), Paris, 1986 (ver abaixo também Fr. Heran p. 137-152 e n. 22).
- 74 Dumézil, 1954 p. 7.
- 75 Em 1966, ele reclamava que se retomasse à questão do símbolo (Dumézil, 1987, 43 sq.).
- 76 Müller, 1825, p. 258 sq.; Dumézil, *Naissance de Rome*, Paris, 1944, p. 9 sq.; 1987, p. 36-48.
- 77 Como Latte, 1960, p. 202 (citando Herbert Rose), para uma parte das prescrições.
- 78 Como Latte (1960, p. 402) faz para uma parte dos “tabus”.
- 79 Dumézil, 1987, p. 163-165.
- 80 Latte, 1960, p. 202.
- 81 Dumézil, 1987, p. 163.
- 82 Para tudo isso e a bibliografia, Dumézil, 1973, p. 174-194 e especialmente p. 305-330; 1987, p. 63-75.
- 83 Não se trata de dramas míticos, mas de ritos antigos (porquanto indo-europeus) reproduzindo a mesma estrutura que os mitos de *Úsas* ou dos *Quinquatrus minuscule*.
- 84 Pode-se notar que, contrariamente às teorias defendidas por Rose, sua reconstrução é feita a partir do nome da deusa (*Matuta*), e não de um simples ato “mágico”, como a interpretação da expulsão.
- 85 Dumézil, 1973, p. 311.
- 86 Idem, ibidem, p. 305.
- 87 Idem, ibidem, p. 11-25.
- 88 Idem, ibidem, p. 23 sq., n. 6-8 para a bibliografia.
- 89 Ele remete aqui a Mircea Eliade (*Les techniques du yoga*) e ao último capítulo do seu *Dieux des indo-européens*, Paris, 1952.
- 90 Dumézil, 1954, p. 13 sq.
- 91 Idem, ibidem, p. 14.
- 92 Idem, ibidem, p. 7.
- 93 Idem, ibidem, p. 328.
- 94 Pode-se perguntar, por exemplo, se a intervenção de *Mater matuta*, que consistiria em favorecer o nascimento do dia posterior ao solstício de verão, para lutar contra a obscuridade, não deve ser interpretada diferentemente: como somente conseguiram inverter o curso do dia a partir do solstício de inverno, os ritos sevem sobretudo para exprimir um desejo, um fato, antes que uma intervenção real da deusa. A menos que se tratasse simplesmente da representação de uma luta dramática para o nascimento do dia no curso do período de decréscimo. O outro problema posto diz respeito ao comparatismo indo-europeu. Seria porque Dumézil sabe bem analisar e construir seus objetos, que ele então coloca em evidência estruturas homólogas? E que é necessário concluir sobre a ideologia indo-europeia quando tais homologias são postas em evidência? Ver o dossiê consagrado a esses problemas na *RHR*, n. 208, 1991, p. 115-228.
- 95 Seria interessante estudar a evolução da concepção de rito na obra de Dumézil desde o seu período frazeriano até as obras de maturidade.
- 96 J.P. Vernant, *Hestia-Hermes: sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs* (1963), em id., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985, 155-201, cf. igualmente, J.P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 45 sq.
- 97 M. Détienne, J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979; para o sacrifício romano, Scheid, 1990, p. 357-363; 475-676; 751-755, além de Grottanelli, C., Parise, N.F. (ed.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari, 1988.
- 98 J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse*, Paris, 1986; F. Lissarague, *Un flot d'images: une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987; Fr. Frontisi-Ducroux, *Le Dieu-masque: une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris, 1991. Pode-se também notar o *Essai d'analyse sémantique des rites grecs*, de Claude Calame, em *Études de lettres*, III, n. 6, 1973, p. 53-82.
- 99 Ver a exposição muito clara *Glaupe und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, em Rudhardt, J., Reverdin, O. (ed.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens de la Fondation Hardt, xxvii), Vandoeuvres-Genebra, 1981, p. 159-199.
- 100 Nós nos remetemos igualmente a W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen* (rgv, 32), Berlim, 1972, e W. Burkert, *Anthropologie des Religionsen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, Munique, 1983².
- 101 Ver, por exemplo, em Burkert 1981, o debate que se segue à sua comunicação.
- 102 Nos limites deste artigo, nós somente nos ocupamos das tendências estabelecidas da história das religiões, e não dos desenvolvimentos recentes, aos quais nós aludimos, por exemplo, nas notas 49, 84, 85. Remeter-se-á a esses estudos para uma abordagem mais contemporânea dos fatos rituais.

Adriano Fagherazzi

Doutorando em Estudos Clássicos pela Universidade Coimbra. Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2017) e Mestre em Letras (Letras Clássicas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Experiência na área de História, trabalhando, principalmente, no âmbito da Antiguidade, do Patrimônio Cultural, da divulgação científica e da História Antiga.

Carlos Eduardo Campos

Professor adjunto de Arqueologia e História Antiga da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), coordenador do Laboratório de Coleção Científica de Numismática e do grupo de pesquisa ATRIVM / UFMS, e pesquisador do MuArq / UFMS, do Museu Histórico Nacional e da Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho (Portugal). Coordenador de área do PIBID-HIST-FACH / UFMS (2020/2022). Docente do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História (PROFHIST / UEMS) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFMS. Membro externo do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ. Doutor (2014-2017) e Mestre (2011-2013) em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UERJ, com foco em Antiguidade Romana, como também doutor em Letras Clássicas, com ênfase em Epigrafia Latina, através do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da UFRJ (2017-2021). Estágio de Pós-Doutorado em Arqueologia pela Universidade do Minho e estágios de pesquisa no ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques), sob a direção da profa. dra. Violaine Sebillote Cuchet e da supervisão do prof. dr. Anderson Martins (2018), na Universidade Paris I, Sorbonne; na Ecole Française D'Athènes (2012) e na Universidade de Coimbra, sob supervisão da profa. dra. Carmen Soares (2012 e 2014).

Fabio Antonio da Costa

Graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisas em história das ciências, filosofia da física, metafísica e ontologia. Atua também com temas relacionados a filosofias das religiões e tem interesse particular em antropologia filosófica e história das teorias antropológicas.

Felipe Montanares-Piña

Doutorando em História da Universidad de Concepción. Interesses em história e historiografia do mundo helenístico, geografia histórica, geografia do período helenístico e construção do conceito de *oikoumenή*. Dedica-se às construções historiográficas do período helenístico, com especial atenção às obras de Políbio de Megalópolis.

Giovanna Andreão

Graduanda em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Faculdade de Formação de Professores (FFP). Bolsista do Programa Prodocência, participando do projeto *Clássicos do Pensamento Geográfico: aprendendo e ensinando história, teoria e método da Geografia por meio das tradições geográficas*, vinculado ao CETREINA / UERJ. Atualmente, bolsista de Iniciação Científica no Laboratório de Geociências da FFP / UERJ, com fomento do CNPq. Interesses de pesquisa em história do pensamento geográfico, dimensões simbólicas e epistemológicas da produção do espaço, relações entre natureza, cultura e práticas de manejo, com ênfase em temas como fogo cultural e pedologia, considerando vestígios materiais e temporalidades longas na leitura das paisagens.

Leandro Mendonça Barbosa

Graduado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutor em História Antiga pela Universidade de Lisboa e Pós-doutor em Estudos Culturais pela UFMS. Docente do curso de História da Universidade Católica Dom Bosco-MS, do curso de Serviço Social-EaD da Universidade Anhanguera-Uniderp e docente substituto do curso de História da UFMS/CP-TL. Diretor do Grupo de Trabalho em História Antiga da ANPUH-MS (2018-2020), no qual atua, atualmente, como vice-diretor (2024-2026). Conselheiro municipal de cultura de Campo Grande (2012-2014) e coordenador do "Fórum das Entidades em Defesa do Patrimônio Cultural Brasileiro - Seção Mato Grosso do Sul" (2023-2025). Atualmente, professor efetivo da Prefeitura Municipal de Campo Grande, Nível PH5/Classe D, atuando na Educação de Jovens e Adultos. Estudos e pesquisas em Salamanca (2007), Lisboa (2010-2014) e Braga (2010/2012/2025). Experiência na área de História, com especial interesse por História Antiga, Historiografia, História Latino-americana, usos do Passado, Patrimônio Histórico-Cultural e Ensino de História. Líder do Grupo de Pesquisa "Cultura e Poder na Antiguidade e no Medievo" (UFMS) e integrante do Grupo de Pesquisa "LEIR - Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo" (USP/UFG). Atualmente, integra os Grupos de Pesquisa "ATRIVM-Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade" (UFMS) e "Historiografia e Ensino de História: diálogos em trânsito" (UFMS).

Lemmyse Teixeira Bandeira

Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ), com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), e Mestra em História Comparada pela mesma instituição. Possui Graduação em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Além disso, editora adjunta de *Mythos: Revista de História Antiga e Medieval* do NEMHAM/UEMASUL. Integra os grupos de pesquisa *Laboratório de História Antiga* da UFRJ e *Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval* da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Interesse de pesquisa na área de História Antiga, com um enfoque voltado para a investigação dos estudos sobre magia, religiosidade e as relações de gênero na sociedade grega. Seu trabalho é sobretudo dedicado à análise do lugar social dos praticantes da magia na sociedade ateniense durante os séc. V e IV a.C., com ênfase nos rituais de necromancia e psicagogia.

Luis Filipe Bantim de Assumpção

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tendo realizado o seu estágio de Pós-Doutorado em Letras Clássicas no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (PPGLC) da UFRJ. Licenciatura Plena em História, Licenciatura Plena em Pedagogia, Especialização em Gestão Escolar e Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da UERJ, onde desenvolveu pesquisa sobre a *pólis* de Esparta no período clássico, com ênfase em práticas rituais e alimentares, discurso, representações e relações de poder. Coordena o Grupo de Pesquisa Integrada em História, Patrimônio Cultural e Educação, na Universidade de Vassouras, além de colaborar no Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ) e no Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (ATRIVM) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Vassouras. Estágio supervisionado na École Française D'Athènes (2012), no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra (2012 e 2014) e visita ao Centro Arqueológico de Sagunto – Espanha (2012) e à

cidade de Sparti. Atualmente, professor adjunto II no curso de Pedagogia e Direito da Univassouras. Coordenador local de doutorado PCI, em parceria da Universidade de Vassouras com a UNISINOS-RS e Coordenador de Pesquisa e Extensão da Univassouras, *campus* Saquarema. As suas áreas de experiência perpassam pela Antiguidade Grega Clássica, Esparta Antiga, Pensamento Socrático, Historiografia Antiga, Biografia Antiga, Teoria e Metodologia da História, Recepção do Mundo Antigo, Ensino de História, Metodologias do Ensino de História, Educação Antirracista, Estudos Decoloniais e Estudos sobre Currículo.

Matheus Moraes Maluf

Graduado em História pela Universidade Veiga de Almeida (2016-2019), Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (2021-2023) e doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional-UFRJ (desde 2025). Experiência na área de História, com ênfase em História Cultural, Social e Política, atuando principalmente nas áreas: Identidade, Gênero, Poder, Alteridade, Pérsia Antiga. Professor voluntário no Pré-Universitário Popular Resistência (2021-2022), estagiário nas escolas municipais Marechal Trompowsky e Portugal (2019) e membro do grupo de pesquisa "Ensino de história: narrativas, representações, memória e tecnologias" da Universidade Veiga de Almeida.

Milena Rosa Araújo Ogawa

Atualmente, professora substituta na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), no Departamento de Metodologia do Ensino do Centro de Educação, atuando na área de Ensino de História e Sociologia, nos cursos de História, Ciências Sociais e Pedagogia. Entre janeiro de 2024 e fevereiro de 2025, professora substituta no curso de Ciências Humanas da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), *campus* São Borja. Coordenadora do Grupo de Trabalho de História Antiga (GTHA) da Associação Nacional de História (ANPUH), Seção Rio Grande do Sul, para a gestão 2024-2026. Doutora (2023), Mestra (2017) e Bacharela (2018) em História pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), especialista em Direitos Humanos e Cidadania (2015) e Licenciada em História (2014) pela UNIPAMPA (*campus* Jaguarão). Pesquisadora visitante na University of St Andrews, no Reino Unido, com bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES, 2021-2022). Atualmente, co-coordenadora do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA- Unipampa *campus* São Borja). Desde 2015, faz parte do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA-UFPEL). Em 2016, tornou-se integrante do Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias no Mediterrâneo Antigo, CNPq (TAPHOS-USP), e em 2019, do Ergane – Arqueologia Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Durante os anos de 2010 a 2012, bolsista de pesquisa no Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-UNIPAMPA), e, entre 2015 e 2019, participou do Polo Interdisciplinar de Estudos do Mundo Antigo (POIEMA-UFPEL). Estágios durante o Doutorado, na School of Classics da University of St Andrews, na Escócia-Reino Unido; na Universitäts Heidelberg, Alemanha; e no projeto Ostie-Portus da École française de Rome, Itália. Durante o Mestrado, estagiou no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, na UFRGS e na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e, durante o Bacharelado, na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e no Centro de Antropologia e Arqueologia Forense (CAAF). Desde 2015, professora de História no Curso Pré-Universitário Popular UP e desde 2024, coordenadora do projeto.

Nicolás Ruffo

Doutorando de Literaturas Clássicas da Universidad de Buenos Aires e Graduado em Letras Clássicas (2016) pela Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, onde atua como auxiliar de ensino de Língua Latina. Interesses gerais de pesquisa em representações do espaço,

fronteiras e alteridade na literatura latina do período imperial, bem como em modos pelos quais essas representações foram padronizadas e reorganizadas no sistema literário latino, com especial atenção à obra de Tácito e a autores da historiografia e da etnografia dos períodos flaviano e trajano. Além disso, desde 2011, professor do Ensino Médio, lecionando Línguas e Literaturas Espanhola e Inglesa.

Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires

Doutor em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente, mestrando em arqueologia pela Universidade do Minho (Braga, Portugal). Professor na Escola de Formação de Formação de Professores do Centro Universitário Celso Lisboa e tutor à distância de História Antiga da fundação CECIERJ, pelo curso de História da UNIRIO. Suas pesquisas centram-se, principalmente, em Antiguidade, especialmente Roma antiga, Grécia antiga, Egito antigo, religiões, mitologias e literaturas. Conta com um crescente interesse por Didática, Ensino de História e História pública.

Yuri Hensel

Ingressou, em 2019, no curso de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, obtendo, em 2023, o grau de licenciado com uma monografia intitulada "Qual é o problema de Caio Aurélio Cotta?: considerações sobre alguns pressupostos concernentes à religião romana", redigida sob a orientação dos professores Alice Bitencourt Haddad e Fábio Antonio da Costa. Entre 2021 e 2024, pesquisador discente do Laboratório Aporia - Núcleo de Filosofia Antiga da UFF. Interesses em ciências das religiões e em problemas metodológicos relativos à história da filosofia, sobretudo aqueles derivados das relações entre filosofias e religiões na Antiguidade.