

GAÏA



LABORATÓRIO DE HISTÓRIA
ANTIGA - UFRJ
VOL. 14, ANO 2023



2023

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História | Laboratório de História Antiga
Volume 14 | Ano 2023 | ISSN 1517-8919

GAÍÁ 2023 – Volume 14 – Ano 2023 – ISSN: 1517-8919
Copyright © by Deivid Valério Gaia, Fábio de Souza Lessa, Marta
Mega de Andrade, Regina Maria da Cunha Bustamante (conselho
editorial) et alli, 2023

Direitos desta edição reservados a:
Laboratório de História Antiga (LHIA)
Largo de São Francisco, no 1, sala 211 A - Centro
Rio de Janeiro – RJ – CEP: 20051-070
Tel: (21) 2221-0034 ramais 205 – Fax: (021) 2221-4049
www.lhia.historia.ufrj.br
revistagaia.ufrj@gmail.com

GAÍÁ. Laboratório de História Antiga / UFRJ
v. 14, ano 2023
Rio de Janeiro: LHIA, 2023
Anual
ISSN: 1517-8919 (versão digital)

História Antiga. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Laboratório de História Antiga

GAÍIA 2023 — Volume 14 — Ano 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO — UFRJ
Reitor: Prof. Dr. Roberto de Andrade Medronho

INSTITUTO DE HISTÓRIA — IH
Diretor: Prof. Dr. Antônio Carlos Jucá de Sampaio

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA — LHIA
Coordenador: Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto

EQUIPE EDITORIAL

Editores

Amanda Lemos Fontes (Doutoranda – UFRJ)
Amanda Prima Borges (Doutoranda – UFRJ)
Bruna Moraes da Silva (Professora Doutora – LHIA/UFRJ)
Deivid Valério Gaia (Professor Adjunto – UFRJ)

Conselho Editorial

Felipe Soares de Souza (Mestrando – UFRJ)
Ian Ferreira Bonze (Doutorando – University of St Andrews)
Lorena Pires Barros (Mestranda – PUC-Rio)
Luíza Santos Freire de Souza (Graduanda – UFRJ)
Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos (Doutoranda – UFRJ)
Victor Lisboa da Fonseca Santos (Mestrando – UFRJ)

Conselho Executivo

Beatriz Moreira da Costa (Professora Doutora – LHIA/UFRJ)
Fábio de Souza Lessa (Professor Titular – UFRJ)
Lorena Lopes da Costa (Professora Adjunta – UFRJ)
Marta Mega de Andrade (Professora Associada – UFRJ)
Pedro Vieira da Silva Peixoto (Professor Adjunto – UFRJ)
Regina Maria da Cunha Bustamante (Professora Associada – UFRJ)

Editores de Seção – Dossiê Gênero e Diversidade na Antiguidade

Sarah Fernandes Lino de Azevedo (Professora Adjunta – UFBA)
Mamede Queiroz Dias (Professor Doutor – UFOP)
Luísa Amado Monteiro (Doutoranda – UFRJ)

Conselho Científico

Adriene Baron Tacla (UFF)
Airan dos Santos Borges de Oliveira (UFRN)
Agatha Pitombo Bacelar (UNB)
Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)
Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)

Anderson Martins Esteves (UFRJ)
Carolina Kesser Barcellos Dias (UFPEl)
Carlos Eduardo Campos (UFMS)
Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Fábio Faversoni (UFOP)
Fábio Vergara Cerqueira (UFPEl)
Gilberto da Silva Francisco (UNIFESP)
Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Glaydson José da Silva (UNIFESP)
Katia Maria Paim Pozzer (UFRGS)
Lyvia Vasconcelos Baptista (UFRN)
Lolita Guimarães Guerra (UERJ)
Luciane Munhoz de Omena (UFG)
Márcia Severina Vasques (UFRN)
Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)
Margarida Maria de Carvalho (UNIFESP)
Norberto Luiz Guarinello (USP)
Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)
Renata Senna Garraffoni (UFRPR)
Renato Pinto (UFPE)
Semírames Corsi Silva (UFSM)
Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (UFMG)
Thiago Eustáquio Araújo Mota (UPE)

SUMÁRIO

EDITORIAL: DOSSIÊ GÊNERO E DIVERSIDADE NA ANTIGUIDADE ... 9

Por: Sarah Fernandes Lino de Azevedo, Mamede Queiroz Dias e Luísa Amado Monteiro.

ARTIGOS 15

ENTRE DIVERSIDADE E NORMATIVIDADE: *o exemplo de Atalanta* 15

Por: Rafaela França da Silva.

AS CENAS DE POSÍDON E PÉLOPS ATRAVÉS DAS ÓTICAS DE FOUCAULT E DE BUTLER: *masculinização e performatividade de gênero* 34

Por: Vander Gabriel Camargo

ESTRANGEIRO, OSTENTADOR, GRAN MADRE, IMPERADOR: *as múltiplas facetas de Heliogábalo* 54

Por: Larissa Nogueira Fernandes e Mariana Barrozo Gonzalez

HIGEIA AO DORMIR E AO ACORDAR 75

Por: João Vinícius Gondim Feitosa

DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE AS RELAÇÕES HOMOAFETIVAS NA GRÉCIA E EM ROMA 92

Por: Michael dos Santos Sanches

SUJEITOS HISTORICAMENTE EXCLUÍDOS: *mudanças e permanências no modelo educacional egkýklia* 113

Por: Dielson Costa

A SENSUALIDADE COMO MEIO DE MANIPULAÇÃO FEMININA: *o caso do mito de psiquê e eros em "o asno de ouro" de Apuleio (séc II d.c.)* 132

Por: Bruna Carolina Monteiro

BOUDICA: *a rainha guerreira celta e sua construção social segundo Tácito e Dion Cássio – (60 d.c. – 61 d.c.)* 151

Por: Kálita Torres de Moura

DE ARTEMISIA A JOVITA: *heroicidade feminina e a recepção da antiguidade clássica na revista mensal da sociedade partenon literário* 167

Por: Mariana Soares Zuchetti

ANÁLISE DE FONTES	185
AS UPANIŞADS COMO FONTES HISTÓRICAS	185
Por: Leonardo Ricardo de Oliveira	
PRODUTO DE HISTÓRIA PÚBLICA	193
ENTRE DESAFIOS, RESISTÊNCIAS E REALIZAÇÕES: <i>os bastidores da organização de um congresso sobre gênero e sexualidade na antiguidade durante o governo Bolsonaro</i>	193
Por: Paloma Flavio Betini e Lorena Sayuri Nakashima	
VARIA	204
ÀS VONTADES DO VULCÃO: <i>representações do mundo natural n'os últimos dias de Pompeia' (1913)</i>	204
Por: Heloisa Motelewski	



EDITORIAL: *Dossiê Gênero e Diversidade na Antiguidade*

Sarah Fernandes Lino de Azevedo

sarahazevedohistoria@gmail.com
Professora Adjunta de História Antiga (UFBA)

Mamede Queiroz Dias

Mamede.queiroz@gmail.com
Doutor em História (UFOP)

Luísa Amado Monteiro

luisaamado@outlook.com
Doutoranda em História Comparada (UFRJ)
Orientador: Dr. Deivid Valério Gaia

Os Estudos de Gênero vêm propiciando uma renovação de temas canônicos, contribuindo, por exemplo, para uma nova compreensão da relação entre as esferas pública e privada, para a ressignificação do conceito de política e para a valorização de novas agências e experiências de grupos invisibilizados tanto pela historiografia moderna quanto pelos documentos literários legados da Antiguidade. Novos problemas, métodos e perspectivas analíticas sobre o mundo antigo contribuem também para a observação do nosso próprio presente. Auxiliam, por exemplo, na compreensão de fenômenos como a apropriação de temas e documentos derivados da Antiguidade para a criação de discursos misóginos, eurocêntricos e patriarcais. Ou, ao contrário, auxiliam a problematizar e contestar tais discursos, apontando para a busca da diversidade, dos agentes diversos que se fazem vivos na gama de documentos escritos e da cultura material das múltiplas sociedades que coabitaram o mundo antigo.

Esta presente edição da Revista Gaia apresenta o dossiê temático "Gênero e Diversidade na Antiguidade", reunindo estudos que evidenciam aspectos da diversidade na Antiguidade. A edição está dividida em quatro segmentos. O primeiro deles, o dossiê temático, é composto por nove artigos que exploram temas variados, abordando uma ampla gama de documentos da Antiguidade e de tendências historiográficas. Em seguida, temos as seções "Análise de Fontes", "Produto de História Pública" e "Varia", cada uma delas apresentando um texto.

O dossiê se inicia com o artigo intitulado "Entre diversidade e normatividade: o exemplo de Atalanta", de Rafaela França da Silva. Explorando o conceito de gênero e a sua relação com a ideia de performance, a autora analisa o caso de Atalanta, uma jovem devota de Ártemis, que tinha aversão a homens e decide, assim como a deusa, se manter virgem. Nessa situação, Atalanta ocuparia uma posição ambígua na sociedade grega, desempenhando papéis que eram considerados tanto masculinos quanto femininos. Analisando fontes diversas, como Hesíodo, Eurípedes, Apolodoro, Ovídio etc., Rafaela da Silva demonstra como a representação de Atalanta poderia ser considerada perigosa, especialmente quando desempenhava papéis masculinos, ou seja, performances que fugiam às expectativas cis-normativa grega. Na sequência, no artigo de Vander Gabriel Camargo, "As cenas de Posídon e Pélops através das óticas de Foucault e de Butler: masculinização e performatividade de Gênero", temos a análise da paixão do deus Posídon pelo príncipe da Lídia, Pélops. Partindo de um conjunto de dezesseis cerâmicas áticas produzidas entre os séculos VI e IV a.e.c., e por meio do aparato analítico foucaultiano e butleriano, o autor argumenta que a representação imagética do mito funcionava como um mecanismo de poder que buscava normalizar as práticas pederásticas na sociedade ateniense, especialmente quando associadas ao caráter ritualístico de passagem para o mundo adulto. Chamando atenção para a produção social do gênero, Camargo enfatiza que a sua construção é sempre um

esforço contínuo e que passa por constantes reelaborações na sociedade grega.

Deixando as representações de figuras mitológicas, a seguir, temos o artigo "Estrangeiro, Ostentador, Grand Madre, Imperador: as múltiplas facetas de Heliogábalo", de Larissa Nogueira Fernandes e Mariana Barrozo Gonzalez. Nele, as autoras investigam as múltiplas facetas da representação do imperador Marco Aurélio Antonino, conhecido posteriormente como Heliogábalo, da família dos Severos. Busca-se demonstrar como os predicativos negativos de Heliogábalo foram operados em um contexto de disputas de poder dentro da elite romana. Na sequência, no artigo "Higeia ao dormir e ao acordar", João Vinícius Gondim Feitosa nos apresenta Higeia, deusa da saúde. Filha de Asclépio, deus da cura, Higeia tinha notoriedade, sendo representada em par com o pai, e honrada em cultos públicos e privados. Feitosa explora a dimensão de Higeia no cotidiano, uma vez que o nome Higeia era utilizado, por exemplo, como saudação entre as pessoas antes de dormir. Desta forma, o autor analisa as peculiaridades da manifestação de Higeia, focando na personificação da saúde em uma divindade feminina, explorando o papel das mulheres na construção do cotidiano na Grécia antiga, atuando como mantenedoras da saúde.

No artigo "Diferenças e semelhanças entre as relações homoafetivas na Grécia e em Roma", Michael dos Santos Sanches analisa as especificidades das relações homoafetivas na Grécia e em Roma, compreendendo-as como instituições sociais distintas. O autor apresenta as principais questões tratadas pela historiografia que se dedica ao tema, assim como os documentos que embasam as discussões historiográficas recentes. Desta forma, Sanches explora questões como a do anacronismo no uso do termo "homossexualidade", o caráter pedagógico da pederastia na Grécia e as preocupações jurídicas romanas em torno da performance da masculinidade. Em seguida temos o artigo de Dielson Costa "Sujeitos historicamente excluídos, mudanças e permanências no modelo

educacional *Egkýkliá*", que explora o caráter excludente do modelo educacional grego chamado *Egkýkliá*. O autor discute a exclusão de agentes como mulheres, escravos e pobres e de que forma alterações durante o período clássico e helenístico afetaram estes grupos. Para isto, Costa apresenta e analisa documentos que atestam tanto a exclusão como a inclusão desses agentes, apontando para a diversidade e trazendo importantes evidências, como a da participação das mulheres na Filosofia.

Em "A sensualidade como meio de manipulação feminina: o caso do mito de Psiquê e Eros em *O asno de ouro* de Apuleio (séc. II d.C.)", de Bruna Carolina Monteiro, temos um estudo da representação da sexualidade e do erotismo feminino na obra de Apuleio. A autora analisa o mito de Psiquê e Eros, narrado nos livros IV e V de *O asno de ouro*, apontando para as especificidades históricas e contextuais subjacentes à obra. Monteiro explora, dentre outras questões, a duplicidade da sensualidade feminina, representada tanto como instrumento de subordinação e emancipação das mulheres. Na sequência, o artigo de Kálita Torres de Moura, "Boudica: a rainha guerreira celta e sua construção social segundo Tácito e Dion Cássio", oferece uma análise sobre a imagem de Boudica. Moura nos traz um estudo da construção da imagem de Boudica em documentos escritos pelos autores Tácito e Dião Cássio. Boudica liderou tropas contra o exército romano, tendo vencido batalhas, em uma insurgência dos bretões contra os abusos do domínio romano na região. A autora demonstra as especificidades das narrativas sobre este episódio nos relatos de Tácito e Dião Cássio, se atentando para os estereótipos de gênero.

Por último, o artigo "De Artemísia a Jovita: heroicidade feminina e a recepção da Antiguidade Clássica na Revista Mensal da Sociedade Partenon Literário", de Mariana Soares Zuchetti, apresenta um estudo de caso que elucida a construção da heroicidade feminina. A autora analisa de que forma Jovita, que participou como voluntária na guerra do Paraguai, é retratada em um artigo publicado na Revista Mensal da

Sociedade do Partenon, intitulado "These *histórica: Jovita é, ou não uma heroína?*", em 1869. Neste referido artigo, Jovita é comparada a várias mulheres. Chama a atenção de Zuchetti a comparação de Jovita com Artemísia, que segundo Heródoto teria participado da Batalha de Salamina. Desta forma, por meio da análise deste elemento, a autora aponta para questões de gênero na recepção da Antiguidade na construção da heroicidade feminina no século XIX.

Partindo para as seções "Análise de Fontes", "Produto de História Pública" e "Varia", temos o artigo intitulado "As Upanisads como fontes históricas", de autoria de Leonardo Ricardo de Oliveira. Ao privilegiar um recorte – espacial e cultural – ainda pouco estudado no Brasil, o artigo apresenta a análise das Upanisads, conjunto de composições anônimas que versam, de modo geral, sobre a temática filosófico-religiosa, como uma profícua oportunidade para nos debruçarmos sobre a Índia Antiga. Em consonância com os pressupostos que orientaram este dossiê – gênero e diversidade –, o autor sustenta que a análise das Upanisads nos permite ter contato com importantes aspectos inerentes à sociedade indiana, dentre os quais destacou: o silenciamento social aplicado ao gênero feminino e o uso da cor da pele como um mecanismo de distinção social entre as castas dominantes e as subalternas. O artigo de Oliveira evidencia, ainda, a importância de conciliarmos a análise dos textos sagrados, como as Upanisads, às contribuições das pesquisas arqueológicas recentes, com o intuito de construirmos uma leitura crítica e mais completa da antiga sociedade indiana.

Concentrando-se nas disputas que marcam o uso da categoria "gênero", seja em meio ao exercício historiográfico ou em meio ao senso comum, o artigo intitulado "Entre desafios, resistências e realizações: os bastidores da organização de um congresso sobre gênero e sexualidade na Antiguidade durante o governo Bolsonaro", de autoria de Paloma Flavio Betini e Lorena Sayuri Nakashima, compõe a seção dedicada aos produtos de História Pública, tendo em vista que propõe um relato sobre a

organização e a realização do “I Congresso Online do Messalinas”, que ocorreu entre os dias 24 e 28 de Outubro de 2022 e teve como temática “Gênero e Sexualidade na Antiguidade: possibilidades de pesquisa e ensino”. Para além de questões organizacionais, como a composição do material de divulgação e a programação do evento, as autoras consideram que o congresso organizado pelo Messalinas, grupo colaborativo que se dedica aos estudos sobre gênero e sexualidade na Antiguidade, não apenas possibilitou um espaço de importantes discussões de caráter teórico-metodológico como também evidenciou o crescente interesse dos pesquisadores brasileiros pelos Estudos de Gênero.

Por fim, esta edição também é composta por um artigo livre, intitulado “Às vontades do vulcão: representações do mundo natural n’Os últimos dias de Pompeia (1913)”, de autoria de Heloisa Motelewski. Trata-se de uma contribuição que mobiliza um aparato teórico-metodológico advindo dos Estudos de Recepção, para pensar através da relação entre a História e o Cinema, como elementos arqueológicos, literários e pictóricos pompeianistas foram mobilizados na contemporaneidade, em específico na produção silenciosa de Arturo Ambrosio – *Os últimos dias em Pompeia* (1913) – de modo a criar uma imagem específica sobre o mundo natural pompeiano no cinema italiano do século XX.

Desejamos uma boa leitura!



ENTRE DIVERSIDADE E NORMATIVIDADE: *o exemplo de Atalanta*

Rafaela França da Silva

rafaelafranca@id.uff.br

Mestranda em História (NEREIDA/PPGH-UFF)

Bolsista Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior
(CAPES)

Orientador: Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (NEREIDA/UFF)

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo analisar o caso de Atalanta. Sua figura remete a um dos exemplos de performances de gênero fluídas presente no imaginário grego, visto que Atalanta transitava nas fronteiras do masculino e feminino, rompendo com o discurso normativo de gênero daquela sociedade. Para as mulheres, dizia-se que o casamento era obrigatório e inevitável, assim como a geração de filhos para dar continuidade à pólis. Dessa forma, Atalanta foge à regra quando decide permanecer virgem, cultuar Ártemis e praticar atividades que eram consideradas masculinas, como a caça e os esportes. Contudo, ao mesmo tempo que o exemplo de Atalanta atesta a diversidade nas performances de gênero presentes na Atenas Clássica, ela também é usada pelo discurso normativo para evidenciar que era impossível fugir do papel estabelecido para a mulher naquela sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: gênero; normatividade; diversidade; Atenas; mitologia.

ABSTRACT: The present article aims to analyze the case of Atalanta. She is one of the examples of gender performances present in Ancient Greek. Atalanta transited the boundaries of masculine and feminine, breaking with the normative gender discourse of that society. For women, as they said, marriage was inevitable, as well as being a mother. Thus, Atalanta escapes

the rule when she decides to remain a virgin, worship Artemis and practices activities that were considered masculine, such as hunting and sports. However, while the example of Atalanta attests to the diversity in gender performances present in Ancient Greece, it is also used by normative discourse to show that it was impossible to escape the role established for women in that society.

KEY-WORDS: gender; normativity; diversity; Athens; mythology.

GÊNERO E NORMATIVIDADE

O presente trabalho tem como objetivo discutir a questão da diversidade nos comportamentos de gênero a partir do exemplo de Atalanta, uma figura mitológica grega que fugiu dos padrões normativos de gênero. Procuramos evidenciar como o discurso regulador ateniense no período clássico utilizava seu caso como pedagógico para demonstrar à sociedade, sobretudo, às mulheres, que é impossível não seguir o caminho estabelecido para esse gênero: casar-se e ter filhos.

Seguimos, nesse artigo, os pensamentos de Judith Butler. Segundo a autora, o gênero “não deve ser construído como uma identidade estável [...] em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos.” (BUTLER, 2003, p.200). Assim, o gênero possui uma noção de performance: o ato de moldar o próprio corpo de acordo com normas, condutas e gestos. Butler evidencia a existência de uma ação reguladora que dita quais performances são corretas para cada gênero. Esse é constituído por uma estrutura binária¹, e, na política normativa, há o dever

¹ “O binarismo de gênero é um sistema cultural que se estabelece pela manutenção da tradição e das convenções patriarcais, instituindo os significados de homem/mulher, macho/fêmea, corpo, sexo e gênero. A relação entre os polos opostos do sistema binário, regida pelo desejo, homologa-se por dogmas religiosos e pela estrutura jurídica e resguarda regimes de poder que sobrelevam o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória, a chamada norma hétero [...]” (MEDEIROS, J. W. de M., 2019, p.94).

de seguir os atos performativos ideais, com risco de punição (BUTLER, 2003, p.198-201; RODRIGUES, 2015, p.179-80).

Butler (2003, p.197-201) salienta que essa normatividade performativa também possui o objetivo de ocultar as diversas possibilidades de performances de gênero. A autora ressalta a força da fluidez das expressões do gênero, em suas performances, uma vez que, de maneira intencional ou não, as pessoas rompem com as barreiras, transitando entre fronteiras e criando performances ambíguas e misturadas. Brian Kibuuka também atesta esse aspecto. Aliando-se à Butler, ele argumenta que as normas de gênero e, conseqüentemente, a heteronormatividade² são “a confissão da existência da diversidade e das performances de gênero que ela[s] tenta[m], sem sucesso absoluto, censurar, reprimir, discriminar e punir.” (2021, p.34).

A questão de Atalanta e sua diversidade na performance de gênero também se inclui nos rituais de iniciação. É importante frisar que esses ritos eram responsáveis por preparar os jovens para a vida adulta e oficializar sua entrada na pólis como cidadãos. A principal característica desses é a liminaridade. Jean-Pierre Vernant argumenta que os jovens helenos, durante essa fase, ocupavam “[...] uma posição liminar, incerta e equívoca, na qual ainda não estão claramente determinadas as fronteiras que separam os meninos das meninas, os jovens dos adultos, os animais dos homens. Flutuam e oscilam de uma condição a outra” (VERNANT, 1988, p.21).

Apesar dessa ruptura com a fixidez e maior abertura para as margens e fluidez das identidades durante as cerimônias de iniciação, isso não era bem visto pelos atenienses do período clássico. O objetivo do discurso normatizador era que, após a passagem para a vida adulta, a flutuação fosse encerrada e os papéis de cada um fossem devidamente estabelecidos e respeitados. Assim, os meninos deveriam ser hoplitas e as

² Entendido como um mecanismo de imposições e normas sociais que visam regular o comportamento de gênero e sexual das pessoas, atingindo até mesmo pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo (KIBUUKA, 2021, p.33)

meninas mães e esposas. Essa fixação das identidades e seu discurso legitimador eram feitos também através do discurso de selvageria e civilidade, ou seja, por meio da noção de alteridade entre o Eu e o Outro.

ATALANTA

Atalanta era uma jovem oriunda da Arcádia ou da Beócia. Depois do seu nascimento, ela foi exposta pelo pai, sendo abandonada na floresta. Foi salva e amamentada por uma urso até que um casal de caçadores a achou e a criou. Devido a essa configuração familiar, Atalanta decidiu permanecer nos bosques e tornou-se uma caçadora e devota de Ártemis. Tal como a deusa, ela tinha aversão a homens e desprezava o contato com eles, decidindo permanecer virgem (PEREIRA, D., 2018, p.201; Hes. Cat. 72-76; Apollod., Bibl., 1.8.2, 1.9.16; Paus. 8.35.10).

As narrativas mitológicas mais famosas que envolvem a figura de Atalanta e que serão analisadas aqui são a caçada ao javali de Cálidon e a corrida nupcial contra Hipomenes. Por meio delas, notaremos os aspectos centrais que estão sendo discutidos: normatividade e diversidade, selvageria e civilização e o Eu e o Outro. Além disso, compararemos Atalanta com um personagem que pode ser considerado sua versão masculina: Hipólito.

Para Barringer, Atalanta “surge como representação da ambiguidade e da liminaridade, combinando aspectos masculinos e femininos, de grega e estrangeira” (1996, p.49, tradução nossa). Ela insere-se nos ritos de iniciação destinados para cada gênero, nos masculinos – a caça, o atletismo e treinos militares – e nos femininos – corridas e danças em honra a deusas como Ártemis, Hera e Afrodite, além do próprio casamento.

Para Daniela Pereira (2017, p.205), parte dessa ambiguidade resulta na preferência de Atalanta em permanecer virgem, uma vez que essas são sempre representadas tendo comportamentos masculinos e

correlacionadas aos efebos, apesar das diferenças sexuais. Barringer (1996, p.49; p.60) complementa essa afirmação, alegando que Atalanta possuía o epíteto “semelhante a um homem”³. Esse que também era usado para se referir às amazonas e às mônades, figuras mitológicas que aparecem igualmente associadas à Atalanta na imagética.

Assim como as amazonas, as mônades eram mulheres caçadoras, arqueiras, devotas de Ártemis e que possuíam uma sociedade invertida aos olhos dos gregos – um matriarcado. Na arte imagética presente nos vasos gregos, Atalanta é desenhada com trajes associados a essas mulheres lendárias, portando um manto de leopardo. Em outras imagens, ela aparece vestindo um quítion⁴ curto acima dos joelhos tal como Ártemis e também é demonstrada carregando um arco como uma arqueira da Cítia, outro território considerado bárbaro (BARRINGER, 1996, p.59-60). Dessa forma, percebemos que Atalanta também carrega símbolos estrangeiros, os quais corroboram para sua alteridade.

CAÇA AO JAVALI DE CÁLIDON

A narrativa e a temática dos vasos, produzidos no período clássico e posterior relacionados à Atalanta é, principalmente, o mito da caça ao javali de Cálidon. O governante desse território realizou um sacrifício após uma caça bem-sucedida, porém esqueceu de agradecer a Ártemis pela empreitada. A deusa, furiosa com a atitude, enviou um javali selvagem para devastar a cidade. O rei, portanto, chamou seu filho, Meleagro, e lhe deu a missão de caçar e matar o animal. Ele reuniu heróis famosos gregos, tais como Jasão, Teseu, Castor, Pólux e Peleu, mas também seus tios maternos. Atalanta também foi convocada e deu o primeiro golpe no javali; contudo

³ A autora escreve “man-like” no texto original, a tradução usada acima foi feita de forma livre.

⁴ Trata-se de uma vestimenta feminina, usada principalmente por meninas virgens até a finalização do rito de passagem para a vida adulta. É uma roupa com comprimento até os joelhos e sempre relacionada à deusa Ártemis. (BARRINGER, 1996; VERNANT, 1988)

quem o matou foi Meleagro. Ele, por sua vez, decidiu dedicar todos os espólios da caça para Atalanta, mas isso irritou seus tios. Como resposta, o príncipe de Cálidon matou um dos tios e, logo depois, Meleagro foi morto pelo tio que sobreviveu (BARRINGER, 1996, 53; Apollod., Bibl.1.8.2-3; Eur. fr.515-522)

Como Colombani (2012, p.227) lembra, a caça fazia parte dos ritos iniciáticos masculinos, pois constituía-se o momento de construção da virilidade dos homens. Barringer (1996, p.50), explicando sobre o funcionamento da caça e sua conexão com os ritos de passagem, alega que existiam dois tipos de caçadas: a imatura e madura⁵. Na primeira, o adolescente ia sozinho à floresta, durante a noite, e caçava os animais portando redes e armadilhas. Já a segunda era uma ação coletiva, onde os adultos participavam como líderes e era feita na luz do dia e as armas utilizadas geralmente eram arco e flecha, espadas, machados, entre outros.

A caçada ao javali de Cálidon insere-se na segunda classificação, uma vez que há um grupo que vai atrás do animal e conta com a presença de adultos, enquanto Meleagro é retratado nesse mito como um adolescente. Portanto, Barringer (1996, p.58-59) conclui que era a caçada inicial do jovem e a presença dos seus tios maternos reforçaram isso, visto que caçar acompanhado dos parentes era muito comum nos ritos iniciáticos.

No período clássico, Eurípides escreveu uma peça trágica envolvendo a caçada ao javali de Cálidon. Quem realizou a tradução dos fragmentos dessa peça a qual usaremos como referência foi Daniela Pereira (2017, p.25-28). Um dos elementos centrais da trama euripídiana é a discussão da possível participação de Atalanta na caçada ao javali, onde Meleagro insiste que a jovem seja inserida, contudo, a mãe do jovem, Alteia, é contra essa decisão.

⁵ Traduções feitas livremente a partir de "immature" e "mature", termos usados no texto original.

Na passagem a seguir, Alteia acreditava que o casamento entre Meleagro e Atalanta seria um erro, visto que o comportamento de Atalanta não era compatível com as atitudes de uma mulher ideal, pois Atalanta não se restringia ao ambiente doméstico: “é necessário que fique dentro de casa a esposa digna; fora de portas não tem valor nenhum.”⁶ (Eur., fr. 521). Nesse trecho, é possível perceber a propagação do discurso normatizador de gênero da Atenas Clássica sobre o papel feminino. Na visão idealizada proposta pelos homens, as mulheres deveriam ser responsáveis pela manutenção da casa e pelo cuidado e criação dos filhos legítimos, enquanto o espaço público deveria ser destinado exclusivamente aos homens⁷.

Alteia, na peça, idealiza e defende o papel de esposa ideal⁸, uma vez, a partir de leituras de outras obras euripidianas⁹, percebemos que as personagens femininas que são representadas como boas esposas sempre criticam outras mulheres que burlam esse papel. Na fala a seguir, temos o exemplo disso: “Odeio toda a mulher – de todas, a ti sobretudo – que te dedicas a trabalhos inúteis [...]” (Eur., fr. 528). Alteia interpretou assim as atividades empreendidas por Atalanta, pois, no seu entendimento, o dever maior de uma mulher era gerar um filho (de preferência homem) e a caça e o atletismo (atividades atribuídas ao gênero masculino) não iriam contribuir para que isso se realizasse.

⁶ Tradução de Daniela Filipa Dos Santos Pereira (2017).

⁷ Importante mencionar que essa organização de funções se trata exclusivamente parte de um discurso, algo propagado pelo imaginário masculino da época e não refletia necessariamente na realidade da pólis ateniense no período clássico. Autores nacionais como Marta Mega de Andrade (2000) e Edson Moreira Guimarães Neto (2018) demonstram em seus respectivos trabalhos como as esferas de atuações femininas eram mais flexíveis, não ficando restritas ao espaço doméstico.

⁸ Importante também pontuar que esse papel, de boa esposa,, era voltado, principalmente, para as mulheres nobres.

⁹ Em *Hipólito*, no monólogo de Fedra, percebemos esse discurso contra mulheres que transgridem a regra, uma vez que Fedra deseja que as adúlteras tenham o pior destino, assim como também afirma que essas mulheres são as causas para a destruição da ordem doméstica (Eur, Hipp., 373-430). Em *Ifigênia em Áulis*, durante o monólogo de defesa de Cliteminestra contra Agamêmnon, ela se porta de acordo com o modelo ideal de esposa e também critica mulheres que fogem à norma, especialmente o ódio direcionado à Helena (Eur. IA, 1146-1208)

Ao saber que Meleagro matou os próprios tios por conta de Atalanta, Alteia “vai buscar o tição ao qual as Moirai ligaram a vida de Meleagro à nascença, que havia guardado dentro de uma arca, e deixa-o arder até ao fim, pondo termo à existência do filho” (PEREIRA, 2017, p.27). Assim, podemos dizer que Alteia matou seu filho, pois ele havia cometido um assassinato familiar e por acreditar que ele queria trazer desonra a sua família ao casar com Atalanta, uma mulher bárbara. Alteia era uma mulher que seguia um comportamento normativo de gênero e aquela atitude de seu filho era indigna, iria acabar com a reputação da família; portanto, em sua visão, ele deveria ser punido.

Dessa forma, nos perguntamos, tal como faz Judith Barringer, por que a caça iniciatória de Meleagro terminou malsucedida? A resposta oferecida pela autora é que a participação de Atalanta, ou seja, a presença feminina, em uma atividade exclusiva para homens, causou sua ruína (BARRINGER, 1996, p.59). Para o discurso normatizador de gênero que circulava em Atenas do período clássico, as mulheres deveriam ficar trancadas em casa, saindo apenas para festivais religiosos e obrigações familiares e o aconselhável seria sempre estar acompanhada por algum homem.

Para os atenienses do período clássico, as únicas mulheres que participavam de caçadas eram aquelas que não estavam inseridas na civilização, tais como as amazonas e as mênades, figuras femininas vistas como bárbaras e perigosas. Como já comentamos aqui, Atalanta é sucessivamente comparada a elas na imagética clássica, assim, a presença de uma mulher como ela em uma caça executada por homens gregos e civilizados desestabilizou a ação, culminando nos assassinatos (BARRINGER, 1996, p.60-61).

Dessa forma, tal como Hesíodo, em Trabalho e os Dias, que apresenta Pandora (uma mulher) como responsável por todos os males do mundo (Hes., Op, 90-105), Atalanta também é considerada como a causadora dos malefícios a Meleagro, isto é, uma mulher que não seguia

as performances normativas do seu gênero ocasionou a destruição de um homem e, conseqüentemente, de uma família inteira.

Outros comportamentos errantes de Atalanta, na visão de Barringer (1996, p.61), também resultaram no fracasso da caçada inicial de Meleagro, ao mesmo tempo que culminaram na bem-sucedida iniciação da jovem. Foi um sucesso sua caça, pois ela deu o primeiro golpe no javali perseguido e ficou com os espólios da caçada. Ela completou o rito que Meleagro deveria ter feito, mas esse deixou que o amor o cegasse. Atalanta, assim, ficou em seu lugar, fazendo a passagem que deveria ser dele. Dessa forma, houve uma inversão nos papéis de gênero: Atalanta agiu como um efebo, e fez o ritual de passagem que deveria ser do sexo masculino.

Entretanto, ela executou essa missão como uma estrangeira, portando arco de Cítia, com roupas semelhantes àqueles de mulheres bárbaras e caçou sozinha, algo que os gregos adultos não faziam – comportamentos desviantes que marcam Atalanta como a Outra – ao mesmo tempo que performou rituais iniciáticos como uma grega. Resumindo, “a aparência de Atalanta e suas ações a marcam como uma caçadora imatura, efebo, como liminar, integrante da sociedade e também como uma amazona, caçadora e devota de Ártemis, isto é, uma estrangeira.” (BARRINGER, 1996, p.62, tradução nossa). Portanto, Atalanta é uma figura ambígua que marca em sua essência o estrangeirismo e uma identidade helênica, respectivamente, o selvagem e o civilizado. Essas posturas desarmonizam o ritual de caça de Meleagro, resultando na sua morte.

Permanecer virgem não foi algo que Atalanta alcançou em suas narrativas mitológicas. De acordo com Eurípides em *As Fenícias*, do encontro da jovem com Meleagro, nasceu Partenopeu, o qual também foi exposto ao nascer, pois a jovem não queria que soubessem que tinha deixado de ser virgem. Este rapaz é citado por esse tragediógrafo como um dos setes que marcharam contra Tebas (Eur. *Phoen.*, 150-51; 1104-05).

A CORRIDA CONTRA HIPOMENES

Em outro mito associado à Atalanta, ela também se uniu a um homem, casando-se a contragosto. O maior objetivo dessa personagem era fugir do matrimônio e, por conta disso, ela desafiou seus pretendentes a uma corrida: aquele que vencesse poderia se casar com ela; entretanto quem perdesse seria assassinado pela jovem (Hes., Cat, 47-48). Pierre Grimal (2000, p.51) complementa esse argumento ao afirmar que Atalanta permitia por um tempo que seus pretendentes ficassem a sua frente durante a competição para depois persegui-los com uma lança, acertando-os assim que os ultrapassava, executando-os imediatamente. Nas fontes helenísticas e romanas (Apollod.3.9.2; Ov. Met. 10.560-680; Hes., Cat., 47-48), as quais reúnem os mitos de Atalanta, a jovem é quem detém o protagonismo da competição, criando-a e aticando os pretendentes. Além disso, Barringer (1996, p.72) ressalta que as corridas faziam parte dos rituais pré-nupciais gregos, tais como *arkteia*¹⁰ em Bráuron, dedicados a Ártemis. A corrida de Bráuron era importante para a finalização do rito de passagem da adolescência para a vida adulta, portanto, de certa forma, a corrida de Atalanta contra os pretendentes teve o intuito de fazê-la atravessar – de maneira forçada – a fronteira para o civilizado (à idade adulta).

O pretendente que conseguiu derrotar Atalanta foi Hipomenes ou Melânion, dependendo das versões¹¹. O jovem somente ganha por ter obtido ajuda de Afrodite. A deusa lhe deu três maçãs douradas (Ov., Met. 10-644-50¹²), cuja origem ou era do seu santuário em Chipre ou oriundas

¹⁰ O termo *arkteia* vem da prática de imitar ursas como parte dos ritos de iniciação em Brauron, em homenagem a Artemis Brauronia, e uma atividade final era a corrida, em que realizavam nuas e elas tiravam suas vestimentas para terminarem a corrida, simbolizando que deixaram para trás -junto com suas roupas- o status ambíguo de adolescente e passaram a ser mulheres adultas e fixas (SOURVINOU-INWOOD, 1988, p.121).

¹¹ Os autores que citam Hipomenes como o pretendente: Hes., Cat., 74; Eur., Ph.150; Ov., Met.10.575-680. Já as fontes que descrevem o pretendente como Melânion são: Apollo. 3.9.2.

¹² Sabemos que algumas das fontes utilizadas nesse artigo são posteriores aos períodos aqui analisados, contudo, em nossa visão, elas compõem o imaginário greco-romano. Apesar de chegarem a nós apenas nesses escritos, não quer dizer necessariamente que tais narrativas não circulavam nos períodos aqui analisados.

dos Jardim das Hespérides. No momento da corrida, Hipomenes ou Melânion jogava uma maçã de cada vez no chão para distrair Atalanta, que sempre diminuía sua velocidade para poder pegar e admirar as frutas. Com esse truque, o rapaz ganhou a competição e, conseqüentemente, conquistou o matrimônio com Atalanta (BARRINGER, 1996, p.71-72; GRIMAL, 2005, p.51; PEREIRA, D., 2016, p. 203-204).

Como enfatizam Pereira (2016, p.206) e Barringer (1996, p.72), a corrida para pedir a mão de uma donzela em casamento é um tópos comum na mitologia grega. Um exemplo disso é o caso de Pélops e Hipodâmia. A competição de Atalanta contra os pretendentes também relembra outras perseguições mitológicas a donzelas, como a de Peleu contra Tétis. Em todos os casos, o final sempre é o mesmo: casamento. Barringer (1996, p.73) compara a perseguição com a própria caça, afinal ambas tinham uma dinâmica parecida: o rapaz dava o primeiro golpe em sua presa (animal ou donzela) e, logo em seguida, entrava em confronto com ela. Portanto, é possível perceber que a mensagem por trás desses mitos era bastante objetiva e pedagógica: a domesticação da virgem selvagem feita pelo homem civilizado era algo inevitável. Ninguém conseguia escapar desse final.

A corrida contra Hipomenes também pode ser lida como um duplo ritual de iniciação. Para o rapaz, tratou-se de sua primeira caçada adulta e para Atalanta, foi seu rito pré-nupcial. Assim como nas corridas de iniciação de Brauron e Olímpia, Atalanta se casou logo depois da competição. Logo, ambos estavam, cada um do seu jeito, cumprindo seu papel na passagem para a vida adulta. Entretanto, como Atalanta é uma figura limiar e ambígua, ela também executou o ritual masculino nessa corrida, isto é, ela caçou (perseguiu) seus pretendentes. Desse modo, ao mesmo tempo, “ela agiu como um modelo de caçadora, como noiva na caçada de iniciação. [...] Atalanta pode ser a perseguidora ou a perseguida, a caçadora ou a caça.” (BARRINGER, 1996, p.73, tradução nossa).

Assim, é possível perceber que Atalanta transitou entre as duas esferas de gênero, participando dos rituais femininos e masculinos simultaneamente. Ela atravessou, burlou e quebrou as barreiras de gênero por meio do seu jeito único. No entanto, apesar dos seus esforços, ela foi sempre derrotada pela força civilizatória do homem grego, ou seja, “a sua feminilidade supera-a e ela prostra-se à ordem masculina” (PEREIRA, D., 2017, p.55). Resumindo, essa narrativa mitológica corrobora com o discurso normativo de gênero que circulava no período clássico ao propagar que não pode fugir do papel atribuído ao feminino: casamento e geração de filhos.

Atalanta, ao passar pelo ritual nupcial, teve também uma morte metafórica, abandonou sua vida como adolescente, virgem, selvagem e indomável e renasceu como uma mulher adulta, tal como acontecia com todas as noivas em Atenas do período clássico. Se, por um lado, ela provocava a morte física dos pretendentes durante a corrida, por outro, ela teve a sua, de forma metafórica, ao ser vencida por Hipomenes ou Melânion, e, conseqüentemente, sendo derrotada por Eros e Afrodite. Sendo assim, ela, seduzida pelas maçãs douradas, aceitou a contragosto a união sexual com seu marido (BARRINGER, 1996, p.74), da mesma forma que as romãs obrigaram Perséfone a se casar com Hades (Hom., Hom. Hymn Dem., 370-75)

As maçãs douradas de Afrodite, portanto, constituíram um papel essencial para a domesticação de Atalanta. Segundo Pereira, a palavra Mélón utilizada no mito da corrida nupcial pode se referir à maçã ou romã, os quais são frutos associados à fecundidade (2017, p.55). Christofer Faraone (1990, p.219-243) aponta que esses objetos apareciam em diversos mitos que envolviam uma garota em seu casamento, como, por exemplo, a relação de Perséfone e Hades ((Hom., Hom. Hymn Dem., 359-80). As sementes de romã, nos rituais de casamentos, eram lançadas nos noivos, numa alusão a esse casal mítico. O autor também sugere que a maçã ou romã era utilizada para despertar o desejo sexual nas mulheres.

Em Atalanta, despertou a curiosidade (desejo sexual, talvez, também?) e em Perséfone foi o que a ligou eternamente a Hades e ao submundo. Ambas, portanto, conformaram-se com o laço sexual por meio da fruta.

HIPÓLITO E ATALANTA

As questões da normatividade e da diversidade nas performances de gênero também aparecem em um personagem mitológico que podemos considerar como versão masculina de Atalanta: Hipólito. Na peça euripidiana Hipólito, ele possui traços muito semelhantes aos dela, e é construído por meio dos estereótipos atribuídos a pessoas virgens na Grécia do período clássico. Se, em Atalanta, notamos um forte teor de misandria, em Hipólito, há uma evidente misoginia e o protagonista deixa isso bem claro em uma das suas falas: “Minha ojeriza por mulher é sem tamanho, mesmo se disserem que me repito. Elas, idem: vis! Ou lhes ensinam o que é sensatez ou me permitam sempre atropelá-las.”¹³ (Eur. Hipp., 664-68). Como aponta Ana Carolina Borges (2008, p.11), Hipólito entende as mulheres como seres que foram criadas apenas para despertar o lado erótico e perverso dos homens, trazendo caos e desgraça para o mundo.

A cor do cabelo também é um aspecto compartilhado por ambos. Atalanta é descrita como loira (Ov. Met. 10.560-680; Hes., Cat., 47-48), assim como Hipólito (Eur. Hipp., 1040). Não somente eles, como também Ifigênia, Ártemis e as Amazonas. Portanto, fica evidente que essa coloração remonta a personagens virgens míticos e, como Lindau destaca (2014, p.90), essa cor (mais especificamente puxada para o branco) era associada à pureza e castidade. É por esse viés que Eurípedes constrói a virgindade de Hipólito. De acordo com Borges, o protagonista “ressalta que a castidade é um instinto raro e que só ele, como mortal, possui tal qualidade” (BORGES, 2008, p.8). Lindau acrescenta que, nessa peça, a virgindade,

¹³ Tradução de Trajano Vieira (2015).

além de ter o aspecto físico e designar um status social, significa também um status de pureza (LINDAU, 2014, p.86).

A virgindade na concepção de Hipólito está imbuída de conceitos como bom senso, virtude, castidade e, principalmente, a razão. Giuliana Ragusa (2003, p.90) expõe que, na Grécia, havia uma compreensão de que o amor retirava o elemento racional da pessoa, fazendo com que ela agisse por meio de impulsos. Para Hipólito, aqueles que preservavam a castidade estavam blindados dos poderes errantes de Afrodite e Eros (Eur., Hipp., 680-81). A partir do discurso de gênero, é possível entender que Hipólito estava cometendo o mesmo erro de Atalanta: venerar excessivamente Ártemis (castidade) e renegar Afrodite (lado sexual)

Em outras palavras, Atalanta e Hipólito estavam negando um papel normativo: casamento e reprodução. Indo mais além, estavam renegando um passo importante para a civilização ateniense clássica, isto é, a passagem da infância/adolescência para a vida adulta. Ações desmedidas e que furavam a política normativa do gênero como essas são temíveis e deveriam ser rejeitadas, contidas e punidas.

Desse modo, é Afrodite quem exerce esse papel de controle em ambos os casos. Em Hipólito, a deusa arma um plano que culmina na morte do rapaz; já para Atalanta, ela prepara o estratagema que será fundamental para concretizar o matrimônio da jovem. É importante perceber que Eurípedes deixa bem claro nessa tragédia um pensamento oriundo da normatividade de gênero que circulava em Atenas do período clássico: ninguém escapa dos poderes de Afrodite (aqui, sendo representação da vida adulta e sexual) e aqueles que a renegam devem ser castigados. Percebemos isso através da fala do coro feminino em diálogo com Fedra: “Não se desvia da aparição de Cípris. Serenidade empresta a quem a acolhe, mas quando se depara com altivo, o dissabor que causa nem cogitas.” (Eur. Hipp, 443-45)

Hipólito é alertado por um servo sobre seu erro, entretanto, continua com sua postura inatingível e reforça seu desprezo à Afrodite:

“Imáculo, é de longe que a saúdo” (Eur. HIPP. v.102). Essa atitude tida como soberba pelo próprio enredo¹⁴ faz Hipólito ser o grande catalisador da sua própria morte, como enfatiza Maria Helena da Rocha Pereira (1993, p. 426). Ao declarar publicamente seu ódio à Afrodite, ele abre a brecha para a deusa agir, assim como fez com Atalanta. Ao tentar burlar o casamento, criando como estratégia a corrida mortífera com seus pretendentes, Atalanta permitiu que Afrodite tivesse uma prerrogativa para se vingar da jovem, executando outra artimanha para que o destino atribuído às mulheres fosse cumprido: o casamento. Assim, Afrodite, nessas tramas, agiu como agente normativa da pólis, a qual sempre procurou punir aqueles que transgridem as normas de gênero.

Ademais, da mesma maneira que Atalanta é associada às amazonas, Hipólito também é. Em sua essência genética, há um embate entre o civilizado e o selvagem. Seu pai é um famoso herói cívico ateniense, Teseu, aquele que domou uma amazona¹⁵ e esta tornou-se a mãe de Hipólito (Eur., Hipp., 10-15). Desse modo, Hipólito é a materialização do triunfo da civilização ateniense (masculina) frente à selvageria oriental (feminina). Contudo, contrariando a herança de seu pai, Hipólito se assemelha à sua mãe e seu lado selvagem é ressaltado. Assim como as amazonas, ele é um caçador devoto de Ártemis e deseja permanecer virgem por toda sua vida (Eur. Hipp., 15-20). Entretanto, a superioridade civilizatória é a grande vencedora nessa peça, uma vez que Hipólito sai derrotado, morrendo devido às suas ações. Ele, portanto, como um exemplo pedagógico, do mesmo modo que Atalanta, visto que a virgindade é “essencialmente uma luxúria divina que nenhum mortal, homem ou mulher, pode escolher sem ser severamente punido” (LORAUX, 1992, p.21, tradução nossa).

¹⁴ Na mesma parte, o servo tenta alertar Hipólito sobre isso, afirmando que há uma lei dominante entre os seres humanos, a qual trata-se do “Ódio à soberba e ao que a gente odeie” (Eur. Hipp., 93)

¹⁵ Eurípides não menciona em Hipólito o nome da mãe do protagonista, sempre se referiu a Hipólito como “filho da Amazona”.

CONCLUSÃO

Portanto, podemos concluir afirmando que, por meio do caso de Atalante, ficou evidente que performances que fugiam à norma eram consideradas um grande perigo à ordem políade, patriarcal e cis-normativa e, por isso, deveriam ser contidas. Assim, percebemos que as narrativas de Hipólito e Atalanta eram utilizadas pelo discurso normatizador de gênero para estabelecer os papéis ideais para cada gênero e seus finais trágicos serviam como exemplos de punição para qualquer performance que fugisse dos modelos idealizados.

Como esses modelos são idealizações criadas a partir de um discurso, eles não refletiam necessariamente no cotidiano ateniense do período clássico e cada vez mais a historiografia (ANDRADE, 2000; NETO, 2018; SANTOS, 2018) vem mostrando como as práticas dos atenienses se diferenciavam-se das pregadas pelo discurso –este elaborado por um grupo seleto de homens aristocratas– e por isso se utilizava das narrativas mitológicas para disseminar os comportamentos ideais e uniformizar as performances de gênero.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Apollod, Bibl. – Apollodorus mythographus, Bibliotheca (Apolodoro, Biblioteca)

Eur. Fr. – Euripides, Fragmenta

Eur. IA. – Euripides, Iphigenia Aulidensis (Eurípides, Ifigênia em Áulis)

Eur. Hipp. – Euripides, Hippolytus (Eurípides, Hipólito)

Eur. Phoen. – Euripides, Phoenissae (Eurípides, As Fenícias)

Hes. Cat – Hesiod, Catalogus mulierum (Hesíodo, Catálogo das Mulheres)

Hes. Op – Hesiod, Opera et Dies (Hesíodo, Trabalhos e os Dias)

Hom. Hom. Hymn Dem. – Homer, Homeric Hymn to Demeter (Homero, Hino Homérico a Deméter)

Paus. – Pausanias (Pausânias)

Ov. Met. – Ovid, *Metamorphoses* (Ovídio, *Metamorfoses*)

FONTES

APOLODORO. *The Library*. Vol. I. Texto estabelecido e traduzido por J. G. Frazer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Edição bilingue, tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira -ensaio de Bernardo Knox, São Paulo: Editora 34, 2015.

EURÍPIDES. *Fragmenta: Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Texto editado por August Nauck. Leipzig: Teubner, 1889.

EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis. As Fenícias. As Bacantes: Tragédia Grega: vol.5*. Texto estabelecido e traduzido por Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

HESÍODO. *Teogonia; Trabalhos e os Dias*. Texto estabelecido e traduzido por Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HESÍODO. *The Shield. Catalog of Women. Other fragments*. Vol. II. Texto estabelecido e traduzido por Glenn W. Most. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

HOMERO. *Hinos Homéricos*. Tradução, notas e estudo/ Edvanda Bonavina da Rosa [et al.]: edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

OVÍDIO. *Metamorfose*. Texto estabelecido e traduzido por Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Texto estabelecido e traduzido por William H. S. Jones. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega de. *A vida comum: espaço e cotidiano nas representações urbanas da Atenas clássica*. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

BARRINGER, J. M. *Atalanta as Model: The Hunter and the Hunted*. *Classical Antiquity*, vol.15, n.1, pp.48-76, abril de 1996.

BORGES, A.C.S. Afrodite e Ártemis: Uma Dialética de Eurípedes. Revista do Sell, Universidade Federal do Triângulo Mineiro, vol.1, n.1, 2008, pp.1-18.

BUTLER, J. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

COLOMBANI, M.C. Artemisa: Las Delicias de Los Márgenes. Mismidad y Otedad En El Rostro De La Diosa.. IN: CANDIDO, M.R. [org.] Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora DG Ltda, 2012, pp. 219-236.

FARAONE, C. A. Aphrodite's ΚΕΣΤΟΣ and Apples for Atalanta. Phoenix, vol.45, pp.219-243,1990.

GRIMAL, P. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

KIBUUKA, B. G. L. Mulheres masculinas, homens femininos: representações e identidades de gênero no teatro de Eurípedes. Tese (Doutorado em História Social) -Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021

LINDAU, R. Artemis and Virginity in Ancient Greece. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade de Roma, Roma, 2014.

LORAUX, N. What is a Goddess? In: DUBY, G. & PERROT, M. [ed.] PANTEL, P. S. [ed.] A History of Woman: From Ancient Goddesses to Christian Saints. Harvard University Press, 1992, pp. 11-44.

MEDEIROS, J. W. de M. "A flor de jacinto": e quando o/a professor/a é gênero não binário? Gênero, vol.19, n.1, pp. 93-111, 2019.

NETO, E. M. G. Uma análise da vida cotidiana e dos espaços domésticos de Atenas (séc. VI-IV aC). Romanitas-Revista de Estudos Grecolatinos, n. 11, p. 20-42, 2018.

PEREIRA, D. F. S. O Mito de Atalanta. Uma mulher no mundo masculino. Hélade, vol.4, n.3, pp. 200-209, 2018.

PEREIRA, D. F. S. O mito de Atalanta: Das Fontes Clássicas à Receção na arte ocidental. Dissertação (Mestrado) -Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Coimbra -PT, 2017.

PEREIRA, M. H. R. Estudos de história da cultura clássica. Vol. I – Cultura grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

RAGUSA, G. Cólera, paixão e morte: a representação de Afrodite no Hipólito, de Eurípedes. Clássica- Revista Brasileira de Estudos Clássicos, v. 15, n. 15/16, p. 79-98, 2003.

RODRIGUES, C. Butler e a desconstrução do gênero. Florianópolis: Estudos Feministas, vol. 13, n.216, pp.179-18, janeiro-abril de 2015.

SANTOS, Juliana Magalhães. Eros no oïkos: Relações de gênero e representações da espacialidade e da sexualidade feminina em Atenas do V século a.C. Tese (Doutorado em História Social) -Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018, 354p.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. Studies in girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography. Athenas: Kardamitsa, 1988.

VERNANT, J. P. A morte nos olhos: figurações do outro na Grécia Antiga: Ártemis, Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.



AS CENAS DE POSÍDON E PÉLOPS ATRAVÉS DAS ÓTICAS DE FOUCAULT E DE BUTLER: *masculinização e performatividade de gênero*

Vander Gabriel Camargo

vandergabriel2008@hotmail.com

Mestrando em História (PPGH/UFRGS)

Bolsista de Mestrado da CAPES

Orientadora: Profa. Dra. Katia M. P. Pozzer (UFRGS)

Coorientador: Prof. Dr. Fábio Cerqueira Vergara (UFPEL)

RESUMO: Considerando a ocorrência de investigações sobre as cerâmicas áticas que tornaram temas relacionados às sexualidades desviantes da cis-heteronormatividade invisíveis, o presente texto propõe investigar as cenas do mito de Posídon e Pélops, o qual se constitui como um exemplo de homoerotismo masculino mítico, a partir da perspectiva do campo dos estudos de gênero. Mobilizando as teorias de Michel Foucault e de Judith Butler, são discutidos os possíveis significados das pinturas vasculares alusivas ao mito, suas relações com a pederastia ateniense e suas contribuições para o processo de masculinização dos corpos dos jovens aristocratas que compõe a formação para tornarem-se cidadãos em Atenas.

PALAVRAS-CHAVE: Cerâmicas Áticas; Dispositivo da Sexualidade; Performatividade de Gênero; Masculinidade.

ABSTRACT: Considering the occurrence of investigations on attic pottery that made themes related to sexualities deviant from cis-heteronormativity invisible, this text proposes to investigate the scenes of the myth of Poseidon and Pelops, which constitutes an example of mythical male homoeroticism, thought the perspective from the field of gender studies. Mobilizing the theories of Michel Foucault and of Judith Butler, are discussed the possible meanings of the vascular paintings alluding to the myth, their relations with

Athenian pederasty and their contributions to the process of masculinization of the bodies of young aristocrats which comprises the training to become citizens in Athens.

KEYWORDS: Attic Pottery; Device of Sexuality; Gender Performativity; Masculinity.

INTRODUÇÃO¹

Um grupo de dezesseis cerâmicas de cultura ática produzidas entre os séculos VI A.E.C. e IV. A.E.C. apresentam pinturas em suas superfícies cuja iconografia está associada ao mito da paixão de Posídon por Pélops, um príncipe da Lídia. Entre elas, cinco representam o cortejo romântico entre as figuras, três delas são cenas nas quais o deus persegue o seu amante com finalidades eróticas e nas outras oito são identificados os presentes dados ao herói por Posídon após o seu retorno ao mundo mortal.

A identificação do tema das pinturas segue a metodologia do historiador da arte Erwin Panofsky (1991, p.50): na análise iconográfica, para reconhecer qual mito uma determinada imagem representa, é preciso verificar outras manifestações culturais do contexto do qual ela é proveniente, como a literatura e outras pinturas vasculares para o caso da Atenas antiga. Por exemplo, a cena retratada sobre o corpo da “ânfora de Cracow” pode ser constatada como uma representação do deus Posídon perseguindo o príncipe Pélops devido a alguns fatores: primeiro, em relação a como o pintor compõe a sua obra, é percebido um movimento de corrida a partir da observação das pernas flexionadas e dos pés que não tocam totalmente o chão, além de ambas as figuras avançarem para a mesma direção (**fig.1**). Em segundo lugar, ao seguir os cânones² das

¹ Esse artigo é uma adaptação de um ensaio elaborado como avaliação final da disciplina “Teoria e Metodologia: relações sociais de dominação e resistência” ministrada pela Profa. Dra. Clarice Gontarsky Speranza em 2022/2 no PPGH/UFRGS.

² Padrões de composição que são mobilizados por artistas para representar algum tema ou caráter da obra.

denominadas “cenas de perseguição”, o caráter erótico da cena é denunciado pelo paralelo observado entre a pintura citada com aquelas em que o próprio deus do desejo, Eros, aparece correndo atrás de figuras masculinas. Conforme a autora Christiane Sourvinou-Inwood, visto que as cenas possuem os mesmos esquemas iconográficos, interpreta-se que Posídon que persegue sob a inspiração de Eros, ou seja, manifestando o seu desejo pelo alvo da perseguição (1987, p. 132)³.



Fig. 1: Ânfora de Cracow; À maneira do pintor de Aquiles; Figuras Vermelhas; 475 - 425 A.E..C.; Cracow, Czartoryski Museum: 1451. Foto: © Stock Laboratory of the National Museum in Krakow.

Quanto ao reconhecimento da identidade das figuras na composição, a da divindade é facilmente constatada devido ao tridente que o mesmo carrega com a mão esquerda, índice iconográfico de Posídon. Porém, quanto a outra figura, a ausência de atributos dificulta a identificação de qual personagem se trata, em um primeiro momento, apenas nota-se que é um jovem devido a ausência de barba, marcador da idade das figuras masculinas nas cerâmicas atenienses. Para se reconhecer quem é a figura representada é necessário verificar outras fontes do seu contexto de produção: um poema de Píndaro praticamente contemporâneo à datação do vaso, a Olímpica I de 477 A.E.C., que narra

³ Comparar com a cena da ânfora de Cracow com a ânfora localizada no Museu Britânico que apresenta o deus Eros perseguindo um jovem. BRITISH MUSEUM. *Neck-amphora. Collection*. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1867-0508-1057> Acesso em: 23 jun. 2023.

o episódio em que Posídon se apaixona por Pélops na ocasião de um banquete preparado aos deuses pelo rei mortal Tântalo. Nesse epinício, é narrado que Posídon rapta Pélops e o leva para o Olimpo, o que se adequa à composição da pintura, e auxilia a descobrir quem representa a figura jovem (PÍND., *Ol.* I, 25-45).

Em relação às cenas homoeróticas de Posídon, diversos pesquisadores dos séculos XIX e XX, apenas nomearam a figura de desejo como um “jovem”, não se aprofundando em estudos para averiguar que personagem é retratado nas pinturas (MASNER, 1892, p.53; DOVER, 1978, p.93). Ademais, nem mesmo o caráter erótico das representações é indicado em muitas das investigações e nos catálogos que se encontram essas imagens. Na plataforma *Beazley Archive Pottery Database*, a maioria das cenas que Posídon persegue uma figura feminina são indicadas como perseguições (*pursuing*)⁴, enquanto aquelas em que a divindade persegue um jovem não são denominadas desta maneira apesar de possuir o mesmo esquema imagético⁵.

No capítulo intitulado *Art in Context*, em tradução “Arte em Contexto”, Anne D’Alleva cita que, no campo dos estudos da História da Arte, a relação entre a concepção da obra e a orientação sexual passou apenas tardiamente a ser considerada, o que resultou em sexismo e homofobia por parte dos indivíduos envolvidos na interpretação de pinturas, como o caso da invisibilização acima citada (2005, p.73). Esse cenário da investigação das pesquisas da área de humanidades só passou a ser transformado com o surgimento dos estudos de gênero e das teorias *Queer* e LGBTQIAPN+ a partir do final do séc. XX. As investigações dessa perspectiva, conforme a autora, estão centrados na construção social de todas as identidades de gênero, levando em consideração como existe um

⁴ Como na hidria 7154. University of Oxford. Vase Number 13974. *BAPD*. Disponível em: <<https://www.beazley.ox.ac.uk/record/1318D5B8-3AB6-456C-B3F9-6EA3C986F74D>> Acesso em: 23 jun. 2023.

⁵ Vide a catalogação da Ânfora de Cracow. University of Oxford. Vase Number 13974. *BAPD*. Disponível em: <<https://www.beazley.ox.ac.uk/record/6A3A7230-6717-4606-9E91-4B3A49271B41>> Acesso em: 23 jun. 2023.

processo de convenção do que é considerado “normal”, a normatividade, que produz efeitos sobre como as pessoas devem se comportar em relação ao seu gênero (D’ALLEVA, p.70-71).

Entre as investigações que levam em conta a questão de gênero, destacam-se aquelas do filósofo Michel Foucault [1926-1984]. Conforme Judith Butler, nos estudos de Foucault, uma das questões centrais foi explorar como os regimes de discursos são inscritos nos corpos dos indivíduos, ou seja, que os significados e os atributos adquiridos pelos corpos são construídos culturalmente e, por isso, variáveis (1989, p.601). Uma das principais contribuições do autor para o campo dos estudos de gênero foi sua obra multi-volumes intitulada *História da Sexualidade*. Nessa produção, desenvolve-se a noção de que a sexualidade deve ser investigada como um construto social ao invés de biologicamente dada (D’ALLEVA, 2005, p.72). No segundo volume da obra, é apresentado um caso no qual se verifica essa argumentação, pois, o “homossexualismo” definido pela perspectiva ocidental contemporânea não encontra correspondente na Grécia, visto que “os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto” (FOUCAULT, 1984, p.167).

Apesar das contribuições, a obra de Foucault é criticada por pesquisadores da Antiguidade grega e dos estudos de gênero. Entre os apontamentos, cita-se que apesar de sua argumentação parecer levar em conta as fontes iconográficas das cerâmicas antigas, elas não são citadas no corpo de seu texto e muito menos analisadas pelo autor (MEYER, 2018, p. 147). Já a filósofa Judith Butler, importante figura do campo dos estudos de gênero, aponta incoerências no que diz respeito a sua concepção de uma pré-existência do corpo em relação à linguagem, o que configura uma certa essencialização do mesmo (BUTLER, 1989, p.602). A ausência do exame dos vasos na argumentação desenvolvida na *História da Sexualidade* é observada como uma decorrência dessa

desconsideração da importância dos corpos na construção dos discursos por parte de Foucault, manifestando como a materialidade (dos corpos e da cultura material) tende a ser ignorada em favor de que suas teses baseadas em textos sejam confirmadas (MEYER, 2018, p.159).

Portanto, em relação à consideração das cerâmicas gregas como fontes para estudar o passado antigo, houve uma dupla invisibilização nos estudos referidos: primeiro, a invisibilização dos temas eróticos que fogem da norma cis-heterossexual, e segundo, a desconsideração desses documentos na investigação histórica. No entanto, devido ao fato de serem os documentos que chegaram em maior número ao presente provenientes da Grécia Antiga e por circularem em diversos espaços daquela sociedade, os vasos apresentam um grande potencial para a investigação dos discursos criados sobre o gênero e a determinação dos comportamentos sociais para a cultura que os produziu. Dessa forma, no presente texto, centrando a análise nas cerâmicas com representações imagéticas do mito da paixão de Posídon por Pélops, as fontes serão analisadas conforme as concepções de Foucault para compreender o papel das cerâmicas na elaboração e circulação de discursos sobre a sexualidade. Ao mesmo tempo leva-se em conta as concepções de Judith Butler sobre a materialização dos corpos para investigar como as pinturas vasculares na consolidação das normas comportamentais traduzidas nos diferentes gêneros construídos socialmente.

MASCULINIZAÇÃO ATRAVÉS DAS PINTURAS VASCULARES NA ATENAS ANTIGA

As cenas de Posídon e Pélops podem ser classificadas em três categorias e acordo com a narrativa do mito: (1) cortejo, no qual o deus oferece presentes para o príncipe; (2) rapto, em que o mortal é perseguido;

(3) disputa de carros contra Enomau⁶. A estrutura do mito está intimamente associada à prática aristocrática institucionalizada na Atenas Clássica, a pederastia. Essa, que se caracteriza pela relação entre um homem mais velho, o *erastes* (amante), e um mais jovem, o *eromenos* (amado), tem o objetivo de preparar o cidadão em formação para o convívio social na *pólis*, iniciando-o nas mais diversas atividades consideradas masculinas, assim como no âmbito sexual. Sua estrutura ideal é, assim como o mito, dividida em três partes: (1) o momento de cortejo, referente às tentativas de conquista e estabelecimento de relacionamento; (2) o período de vínculo entre as duas partes, quando se instrui o menino; (3) e, por último, a “separação” entre ambos, quando o jovem já está preparado para a sociedade, tendo se tornado um homem e um cidadão.

As cenas de cortejo de Posídon e Pélops, como a da ânfora do pintor de Berlim (**fig.2**), são caracterizadas, em maioria, pela composição das duas figuras frente a frente, nas quais a divindade segura/oferece uma dádiva para o príncipe na intenção de conquistá-lo, nesse caso, um peixe, portanto vinculando-se ao primeiro momento da pederastia⁷. A segunda parte do período de vínculo pode ser associada às cenas de rapto de Pélops por Posídon, como é representado na ânfora do pintor de Aquiles (**fig.1**), visto que, no mito, o mortal é retirado do convívio da sociedade humana para viver recluso junto às divindades (PÍND., *Ol.* I, 25-45). O terceiro tipo de pinturas, nas quais os presentes dados por Posídon a Pélops são visíveis, está associado ao momento posterior àquele em que a divindade devolveu o príncipe ao mundo mortal e o presenteia com uma carruagem dourada puxada por cavalos alados para que o mesmo vença uma corrida de

⁶ Conforme mencionado, em Píndaro, Pélops é levado ao Olímpo após ser raptado. Após indeterminado período, é devolvido ao mundo humano, quando se apaixona por Hipodâmia e trava uma corrida de bigas com o rei Enomau para poder se casar com a mesma, sendo vitorioso com o auxílio de Posídon (*Ol.* I).

⁷ Sobre a pintura desse exemplar, é interessante citar que é interpretada como uma cena de Posídon com seu filho Teseu, mesmo não havendo signos que indiquem se tratar do herói. Isso, do mesmo modo, manifesta-se como uma invisibilização do tema erótico na obra. METROPOLITAN MUSEUM. Terracotta Nolan neck-amphora (jar). *THE MET*. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/254184>> Acesso em 30 de jun. 2023.

cavalos (PÍND., *O.* 65-89), como aparece no cálice do pintor Hipocontista (fig. 3).



Fig. 2: Ânfora do pintor de Berlim; Figuras Vermelhas; 470-465 A.E.C.; Nova York, Metropolitan Museum: 41.16217. Foto: Domínio Público.

A trilogia das cenas, que vai desde o estabelecimento da relação até a desvinculação e a vitória de Pélops na corrida, constroem um discurso positivo sobre a pederastia, visto que a partir da relação com o deus (o *erastes* da relação), dos presentes ofertados pelo mesmo e das habilidades por ele ensinadas, o mortal (o *eromenos*) pôde ter sucesso na sociedade (LEAR; CANTARELLA, 2008, p.6). Dessa maneira, as pinturas contribuem para a construção de um modelo mítico que serve como parâmetro para esse tipo de relação homoerótica em Atenas, ou, conforme o historiador Fábio Vergara Cerqueira, essas pinturas, assim como as de outros pares homoeróticos, atuam como metáforas da pederastia (CERQUEIRA, 2011, p.271).



Fig. 3: Cálice do pintor Hipocontista; Figuras Vermelhas; 520-510A.E.C.; Madrid, Museu Arqueológico Nacional: 1999/99/85. Foto: Ángel Martínez Levas/ CER.es (<http://ceres.mcu.es>), Ministério da Cultura e Esportes, Espanha.

São os paralelos entre a pederastia e o mito que levam de Thomas Hubbard a tecer considerações sobre como no mundo da aristocracia, a qual estava associada a pederastia, a vitória nas competições atléticas garantia para os homens a entrada na comunidade reprodutiva adulta e a sua transformação em um patriarca *per se* (2011, p. 213-215). Ademais, segundo o autor, a pederastia era entendida pelos próprios praticantes como um processo de masculinização e maturação, em que era instruído aos mais jovens o modo de comportamento naquela sociedade (HUBBARD, 2011, p. 191). Assim, o que estava no centro da prática pederástica era a própria construção da masculinidade⁸ dos indivíduos, sendo as cerâmicas tipos de mídias que faziam circular pela cidade os paradigmas masculinos que deveriam ou não ser seguidos. Devido a esse motivo, para Caspar Meyer o silêncio de Foucault sobre as fontes em sua

⁸ Esse conceito é compreendido, aqui, a partir de Robert Connell e James Messerschmidt, os quais postulam que “as masculinidades são configurações de práticas que são realizadas na ação social”, são modelos que expressam vários sentidos, ideais, fantasias e desejos do que se espera dos indivíduos do gênero masculino na sociedade em que estão inseridos (2013, p.250). John Arnold e Sean Brady, contribuindo para a sua definição, argumentam que as masculinidades, dentre as diferentes identidades de gênero, são códigos culturais que determinam as “práticas e instituições sociais através das quais os homens entram em contato e são encorajados a se considerar em relação a outros homens” (2011, p. 3; tradução nossa).

obra marca uma oportunidade perdida, visto seu importante potencial para o entendimento da construção da moral sexual e das mais amplas ramificações materiais do discurso pela sociedade (2018, p. 152).

Objetivando pensar as cerâmicas do ponto de vista de Foucault, a seguir, analisam-se essas fontes através de uma possibilidade de interpretações de suas teorias. Primeiro, para o autor, entende-se que em qualquer sociedade existem múltiplas relações de poder cuja construção é dada através dos discursos que introjetam “a verdade” no corpo social (FOUCAULT, 1979, p.180). Para ele, o poder circula pelos mais diversos espaços, manifestando-se na forma das diversas maneiras de sujeições existentes, como os “fenômenos, as técnicas e os procedimentos de poder [que] atuam nos níveis mais baixos” (FOUCAULT, 1979, p.184). A partir desse ponto de vista, é possível considera-se, aqui, que as pinturas vasculares, ao criarem os paradigmas míticos das relações pederásticas atenienses, podem ser consideradas um dos “mecanismos de poder” que vão contribuir para a construção dos “discursos verdadeiros” sobre a *sexualidade*, a qual, segundo o autor, é um dispositivo formado por um conjunto heterogêneo de procedimentos que apresentam a função estratégica de regular os corpos e os comportamentos sexuais do sujeitos (FOUCAULT, 1979, p. 244).

A caracterização das pinturas vasculares desse modo encontra respaldo em outro dos entendimentos de Foucault em relação ao poder: a característica de não ser introjetado verticalmente, pois, as cerâmicas não eram produzidas pelos homens mais velhos e aristocratas em Atenas com o objetivo de dominar os mais jovens, mas por ceramistas que não estavam vinculados à pederastia (FOUCAULT, 1979, p.183)⁹. Dessa forma, pode-se ver, nas cerâmicas, como os “procedimentos se deslocam, se expandem, se modificam” (FOUCAULT, 1979, 184), junto com outros objetos que

⁹ Conforme menciona Andrew Lear, os ceramistas não participavam de forma ativa na pederastia, mas, provavelmente, de forma imaginária. Para o autor, eles não a representavam apenas porque os seus clientes encomendaram, o faziam, pois, também aceitavam o desejo por meninos e o *status* elevado das relações homoeróticas com eles (LEAR, 2008, p. 93-94).

vinculam discursos sobre a pederastia, até serem anexadas no fenômeno maior que é a prática cultural em Atenas.

As cenas de Posídon e Pélops colaboraram para determinar sob quais pressupostos deveriam se dar as relações em termos de idade, como deve-se cortejar e ser cortejado, de que maneira o jovem deve ser instruído e qual o resultado desse processo (LEAR; CANTARELLA, 2018). As cerâmicas podem ser observadas ditando leis para o êxito no convívio em Atenas. Esse “discurso verdadeiro” carregado em suas superfícies através das representações iconográficas introjetam, no corpo social, como deviam viver os homens naquela sociedade. Esse discurso, como manifestação de um poder disciplinar, “será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra ‘natural’, quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei mas o da *normalização*” (FOUCAULT, 1979, p. 189; *italico meu*). Devido a essa característica, os vasos compõem o “dispositivo da sexualidade” de Foucault, sendo esse, no contexto ateniense, a pederastia e o seu processo de masculinização.

O que Michel Foucault chama de “dispositivo da sexualidade” encontra eco no que Judith Butler, mais tarde, vai denominar “matriz das relações de gênero”, a qual institui e sustenta os sujeitos e que, assim como o dispositivo, é um produto de cada contexto (BUTLER, 1993, p. 8). A matriz funciona como um conjunto de práticas reguladas que, como condições culturais capacitadoras, permitem a materialização do corpo através dessas normas (*ibid.*, p. 1-2). O resultado da materialização, traduzido como a estilização do corpo, é visto como o “efeito do gênero”, o qual vai ser manifestado pelos gestos, movimentos e comportamentos visíveis nos mesmos (BUTLER, 1993, p.10; 2018, p.132). Apesar de ser socialmente percebido como natural, devido a consolidação do discurso verdadeiro, as condutas e a identidade de gênero são reformuladas constantemente, e é somente pela sua repetição que se forma a matriz que vai determinar como se deve agir (BUTLER, 2018, p.132.). Assim, na Atenas antiga, enquanto verdade construída no interior da matriz das relações de gênero, a

pederastia naturalizou as relações entre os homens mais velhos e os jovens em formação, sendo elas parte da norma naquele contexto.

Ainda conforme a perspectiva de Butler, compreende-se a pederastia como a reiteração da interpelação fundadora que inicia desde o nascimento da pessoa e que não acaba ali: para além da determinação do sexo masculino quando a criança nasce, os cidadãos atenienses continuam seu processo de masculinização pela “inculcação repetida de uma norma” que ocorre no interior da prática ao se relacionarem com os homens mais velhos (BUTLER, 1993, p.8). Examinando o contexto da pederastia grega, Foucault comenta: “as [relações sexuais] que uniam o homem ao rapaz além de um certo limiar de idade e de status, separando-os, eram objeto de uma espécie de *ritualização* que, ao *impor-lhes várias regras*, dava-lhes forma, valor e interesse (1984, p.174; *itálico meu*). Assim, se Judith Butler considera o sexo “como o efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual” (1993, p.10; tradução nossa), a pederastia se enquadra em ambas as categorias designadas pela autora, visto ser possível observá-las também como uma ritualização.

As cenas de Posídon e Pélops amplificam o caráter ritual da pederastia ateniense ao serem compostas por figuras do imaginário mítico-religioso representadas performando ações conforme as regulações da pederastia, elas mesmas o reiterando e contribuindo para sua naturalização. E como é possível perceber as pinturas vasculares a partir de Butler? *No livro Discurso de Ódio*, distinguem-se os atos de fala ilocutórios e perlocutórios: o primeiro tipo de enunciado constrói uma descrição ou representação de algo; enquanto o segundo se manifesta atribuindo um modo de agir em relação a algo (BUTLER, 2021, p. 42-43). Ao realizar a distinção entre as categorias, a autora cita alguns exemplos de discursos que carregam as características de ambas, o que pode ser verificado, também, nas cenas do mito em questão, visto que anunciam como os homens mais velhos devem agir em relação aos mais novos, e vice-versa, ao mesmo tempo que constroem a representação do que é ser um homem naquela sociedade (BUTLER, 2021,

p. 43). Portanto, as pinturas vasculares podem ser consideradas como atos de fala de caráter ilocutórios e perlocutórios que contribuem para a formulação das condutas e materialização dos corpos masculinos em Atenas.

SOBRE A AGÊNCIA DAS FIGURAS MASCULINAS E A SUA PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO

No tópico anterior, definiu-se a instituição da pederastia, como um dispositivo da sexualidade que, a partir de diversos mecanismos de poder que fazem circular os discursos sobre o gênero - como as pinturas vasculares -, introjeta a verdade no corpo social e inscreve sobre o corpo dos indivíduos as condutas e papéis masculinos. Se, conforme Michel Foucault, o poder reprime a natureza dos indivíduos, como é manifestada essa repressão através da pederastia? Entre os modos de cercear a manifestação da natureza dos indivíduos, o autor cita, além da delimitação das diferenças de idade entre as partes da relação, uma atribuição de papéis: uma “atividade” era dirigida à figura mais velha, enquanto uma “passividade” à mais nova (1984, p.174).

As considerações de Foucault acerca da polaridade nas relações, conforme Caspar Mayer, só poderiam ter sido construídas a partir da investigação das pinturas vasculares, pois, são elas que dispõem de informações para se criar esse quadro (MEYER, 2018, p. 147). Entretanto, as mesmas não aparecem em seu texto, o que levou vários investigadores da antiguidade a identificar que o autor utilizou como base para a sua argumentação a obra *Greek Homosexuality*, de Kenneth Dover, na qual investiga-se o homoerotismo grego através das cenas nas cerâmicas (MEYER, 2018, p. 149). Sobre a prática de corte, por exemplo, Foucault menciona:

O primeiro [o *erastes*] tem a posição da iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações: ele tem que mostrar seu ardor, e também tem que moderá-lo; ele dá presentes, presta serviços; tem funções a exercer com

relação ao amado; e tudo isso o habilita a esperar a justa recompensa; o outro [o *eromenos*], o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade; deve também evitar aceitar demasiadas honras diferentes, conceder seus favores às cegas e por interesse, sem pôr à prova o valor de seu parceiro; também deve manifestar reconhecimento pelo que o amante fez por ele. (FOUCAULT, 1984, p.175).

A expectativa da conduta do *erastes* aparece em algumas das cenas de Posídon e Pélops, como na ânfora do pintor de Berlim (Fig. 1), em que a divindade oferece o peixe como presente ao herói, e na ânfora de Cracow (Fig. 2), no qual o mesmo o persegue, manifestando o caráter ativo em meio a relação. Já quanto ao *eromenos*, nesse mesmo vaso, o príncipe aparece evitando ceder com facilidade ao correr da divindade que o persegue, algo semelhante aparece ânfora do pintor de Aquiles¹⁰, em que o jovem enrolado-se em seu manto, impedindo suas mãos de aceitarem a oferta do deus (LEAR, 2008, p.61). Esses gestos se relacionam com um tipo de conduta valorizada no contexto da Atenas antiga, principalmente nos tratados de Platão e Xenofonte: *aidōs*¹¹, podendo ser traduzido como "modéstia", que era uma das principais virtudes dos jovens em meio àquela sociedade, e dizia respeito justamente ao autocontrole: de acordo com Mark, esperava-se que "o [...] objeto de amor, mesmo quando cercado ou pressionado pelas atenções de um homem adulto que o admirava, mostrava pouca reação ou prazer às carícias ou súplicas do *erastes*" (STANSBURY-O'DONNELL, 2006, p.149; grifo nosso).

A valorização da resistência em relação ao cortejo estava conectada com o conceito grego de *Todavía*, algumas representações iconográficas

¹⁰ Bibliothèque nationale de France. amphore, "Poséidon" (De Ridder.363). *Cabinet des Medailles*. Disponível em: <<https://medaillesetantiques.bnf.fr/ark:/12148/c33gbd9n>> Acesso em: 10 jun. 2023.

¹¹ Outros sentidos englobados no termo são o de consideração pelos outros, respeito próprio e reverência ou então o sentimento de vergonha. TUFTS UNIVERSITY. *αἰδώς*. *Greek Word Study Tool*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ai%29dw%3D&la=greek&can=ai%29dw%3D0&prior=qemerw=pin&d=Perseus:text:1999.01.0009:card=128&i=1#Perseus:text:1999.04.0058:entry=ai|dw/s-contents>> Acesso em: 03 jan. 2024.

do mito compõem as figuras de formas diferentes, principalmente em relação aos *eromenoi*, que, por vezes, aparecem realizando gestos e dispostos de determinadas maneiras que fogem da norma da passividade: na ânfora de Cracow (**fig. 2**), o jovem não está com o corpo todo coberto, mas revela parte do torso e seu ombro direito, enquanto na cratera do pintor de Harrow (**fig. 4**) o corpo todo do príncipe fugitivo se revela, além do rosto que está voltado para trás com o olhar na direção da divindade que persegue. Segundo Mark Stansbury-O'Donnell, dessa forma, o jovem estimula do desejo da figura mais velha, agindo ativamente em meio ao cortejo, o que destoa da determinação de que o sujeito deveria somente aceitar ou recusar as tentativas de conquista (2009, p.357-358).

Se fossem examinadas essas representações como reflexos de ações que fogem da norma na realidade ateniense, através da perspectiva de Foucault, essas cenas poderiam ser categorizadas como manifestações da natureza dos jovens, que resistem em seguir as condutas introjetadas pela cultura da pederastia em seus corpos. Por outro lado, ao serem consideradas, também, como parte constituinte das normas de gênero, elas apresentam um quadro diverso daquele exposto pelo autor ao mostrar como a relação entre o *erastes* e o *eromenos* não estava tão restringida à polaridade ativo/passivo. Em verdade, sua argumentação é refutada em seu próprio trabalho quando cita que os cortejos da pederastia se tratavam de um “jogo aberto”, visto que por serem do mesmo estamento social, o *erastes* não poderia submeter o *eromenos* a nenhum poder que o forçasse a se relacionar: “ele é livre para escolher, para aquilo que aceita ou recusa, em suas preferências ou suas decisões” (FOUCAULT, 1984, p. 174; itálico meu). Assim, a livre escolha e as condutas tomadas para incitar o desejo, leia-se seduzir, evidenciam a agência do jovem, como é observado nas cenas de Posídon e Pélops¹².

¹² Outra questão que Meyer Caspar cita é como as pinturas eram consumidas nos meios aristocráticos. Quanto às cenas de perseguição em que há uma figura de cada lado do vaso, mesmo que haja uma lógica em ver o mais velho correndo atrás do mais novo, o inverso, muitas vezes, também pode ser percebido, o que quebra a própria concepção de que apenas o *erastes* é quem deve fazer os avanços (2018, p.158-159).



Fig. 4: Cratera do pintor de Harrow; Figuras Vermelhas; ca. 480 A.E.C.; 38 × 38 cm; Etruria, Itália; Museu de História da Arte de Viena: IV 3737. Imagens: ©KHM-Museumsverband. (<https://www.khm.at/objektdb/detail/56725/>)

Enquanto Michel Foucault observa o fenômeno da regulamentação das manifestações do gênero entendendo que há uma repressão da natureza dos indivíduos, Judith Butler argumenta que não existe um corpo anterior que não está regulado pelo dispositivo da sexualidade, mas os “prazeres estão desde sempre embutidos na lei difusa mas articulada, gerados, na verdade, pela própria lei que pretensamente desafiaram” (BUTLER, 2018, p.134). Ou seja, as ações que fogem da norma e que para Foucault estariam manifestando uma resistência à cultura, são, do contrário, manifestações que estão intrinsecamente vinculadas com o próprio sistema de normas, transgredindo-o a partir dele mesmo (BUTLER, 1989, p.607). As ações do *eromenos* que seduz o *erastes* só existiram devido à própria instituição da pederastia que regulou as relações homoeróticas. Em outro contexto, a mesma ação poderia ser considerada de outra forma, como sob o ponto de vista da cis-heteronormatividade contemporânea, que a condenaria, provavelmente, não devido ao caráter de quebrar a dialética entre figura mais velha e mais nova, mas por ser uma relação entre dois homens, visto que tem como norma as relações entre homens e mulheres.

A crítica de Judith Butler pauta-se no entendimento de que apesar de Foucault realizar um esforço para conceber que os corpos são constituídos culturalmente, o autor considera que há um corpo exterior a esse processo e que existem algumas estruturas invariantes no mesmo, por isso sua crença em uma natureza/essencialidade no indivíduo (1989, p.601-602). Para a autora, se há um corpo “pré-discursivo” e “pré-histórico”, no sentido de existir antes da sua concepção no processo histórico-cultural pelos discursos, não faria sentido compreendê-lo como algo socialmente construído (BUTLER, 1989, p.607). Do contrário, para Butler, não existe corpo antes da linguagem, o mesmo só existe a partir dela e através do fenômeno que ela denomina de materialização no qual não só o gênero, mas também o sexo é constituído a partir das regulações sociais (2018, p.186).

A teoria da materialização de Judith Butler auxilia a responder como pode existir uma agência dos indivíduos dentro de uma estrutura social que constitui seus corpos. Conforme citado no tópico anterior, o sexo e o gênero somente passam a ser naturalizados pela repetição dos atos normativos, esse fenômeno é nomeado pela autora como “performatividade” e diz respeito a ação dos indivíduos em se comportar de uma determinada maneira, reiterando as normas estabelecidas pela matriz de gênero (BUTLER, 1993, p.1-2). Se vestir ou não com um manto quando em presença de um amado/amante, evitar ou instigar os avanços do *erastes*, cortejar ou perseguir o *eromenos*, se comportar conforme a pederastia orienta ou fora de sua expectativa, isso constituiu a performance do gênero masculino em Atenas, definindo os contornos do agir ou não agir como homem naquele contexto. O sujeito, dessa forma, não precede nem segue o processo de “generificação”, dado que a materialização do seu corpo está vinculada ao sistema da pederastia e o mesmo emerge a partir dela através de sua agência em performar suas ações que seguem ou não a norma (BUTLER, 1993, p.7).

Portanto, a resistência do corpo em relação à inscrição cultural de Foucault pode ser observada em paralelo com o que Butler entende por performatividade. As cenas que representam Pélops agindo de forma destoante em relação às normas da pederastia podem ser observadas como a manifestação da performance de gênero que os jovens, em Atenas, podem ter realizado desafiando as regulamentações da masculinidade. Assim, se, conforme Caspar Meyer (2018, p.159), muitos estudos sobre os vasos e a sexualidade excluíram os corpos da esfera da construção, como o de Michel Foucault e de Kenneth Dover, através da perspectiva de Butler é possível verificar como as pinturas vasculares são peças-chave para pensar como ocorre o processo de materialização que reitera e estabiliza os corpos como matéria.

CONCLUSÕES

As cenas do mito de Posídon e Pélops, ao serem questionadas, revelam como as cerâmicas participavam do processo de criação de um discurso sobre o comportamento dos homens mais velhos e dos mais novos ao circularem pela cidade divulgando os modelos míticos de como as relações dentro da pederastia deveriam ou não se dar. Seja como mecanismos do dispositivo da sexualidade, ou como instrumentos que contribuem para regular as práticas dentro da matriz das relações de gênero, os estudos de Michel Foucault e de Judith Butler fornecem ferramentas que permitem investigar as pinturas vasculares dentro do campo dos Estudos de Gênero e encontrar novas respostas para compreender o processo de “masculinização” ateniense.

A partir da investigação aqui apresentada, verifica-se que, para além de confirmar discursos provenientes das fontes literárias a respeito da idealização da passividade do *eromenos* ao interagir com o *erastes*, há outras formas de imaginar as relações homoeróticas em Atenas e que as ações dos jovens não estavam restritas a evitar os avanços dos mais velhos

e de recusar seus presentes, os mesmos eram, também, atores nos jogos de sedução. Assim, as pinturas que representam a relação de Posídon e Pélops podem revelar a diversidade de possibilidades de comportamento dos homens atenienses, assim como demonstrar como os corpos se materializam através da performance de gênero dos sujeitos.

FONTES

PÍNDARO. *Epínicios e Fragmentos*. Tradução, introdução e notas de Roosevelt Rocha.

Curitiba: Kotter Editorial Ltda., 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD, John; BRADY, Sean. Introdução. In: _____. *What is masculinity? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*. 1º ed. EUA e Reino Unido: Palgrave MacMillan, 2011. pp.1-16.

BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: on the discursive limits of "sex"*. New York e London: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. In: *The Journal of Philosophy*, v. 86, n. 11, p. 601–607, 1989.

BUTLER, Judith. Introdução, In: _____. *Discurso de ódio: Uma política do performativo*. São Paulo: UNESP, 2021. pp. 11-75.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

CANTARELLA, Eva.; LEAR, Andrew. *Images of ancient Greek pederasty: Boys were their gods*. London and New York: Routledge, 2008.

CERQUEIRA, Fábio. V.. Homoerotismo, educação e música na Grécia antiga: o testemunho da iconografia e dos textos antigos. In: VIEIRA, A. L. Bonfim; ZIERER, A.; FEITOSA, M. M. *História Antiga e Medieval. Simbologias, influências e continuidades: cultura e poder*. São Luís, 2011a, p. 269-290.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 241-282, janeiro-abril/2013

D'ALLEVA, Anne. *Methods and theories of art history*. Londres: Laurence King Publishing Ltd, 2005.

DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. Updated and with a new Postscript. Londres: Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, 1978.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Editions Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HUBBARD, Thomas K. Athenian Pederasty and the Construction of Masculinity. In: ARNOLD, John H.; BRADY, Sean (edit.) *What is masculinity?* New York: Palgrave Macmillan, 2011. p.189-225.

MASNER, Karl. *Die Sammlung antiker Vasen im K.K.Oesterreich Museum*. Vienna: Druck und Verlag von Carls Gerold's Sohn, 1892.

MEYER, Caspar. Foucault's Clay Feet: Ancient Greek Vases in Modern Theories of Sex. In: *History Workshop Journal*, v. 85, p. 143–168, 2018.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1991, p.47-87.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. A series of erotic pursuits: images and meanings. In: *The Journal of Hellenic Studies*, v. 107, p. 131–153, 1987.

STANSBURY-O'DONNELL, Mark. The Structural Differentiation of Pursuit Scenes. In: YATROMANOLAKIS, D. (Ed.). *An Archaeology of Representations: Ancient Greek Vase-Painting and Contemporary Methodologies*. Athens: Institut du Livre/Kardamitsa, 2009, p. 342-373.

STANSBURY-O'DONNELL, Mark. *Vase Painting, Gender, and Social Identity in Archaic Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

UNIVERSIDADE DE OXFORD. Advanced Search Form. *Beazley Archive Pottery Database*. Disponível em:

<<https://www.carc.ox.ac.uk/XDB/ASP/searchOpen.asp>> Acesso em: 3 jan. 2024.



**ESTRANGEIRO, OSTENTADOR, GRAN MADRE,
IMPERADOR: *as múltiplas facetas de
Heliogábalos***

Larissa Nogueira Fernandes

larissafhistoria@ gmail.com
Graduanda em História (UFRJ)

Orientador: Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (IH-UFRJ)

Mariana Barrozo Gonzalez

marianabarrozogonzalez@ gmail.com
Graduanda em História (UFRJ)

Orientador: Prof. Dr. William de Souza Martins (IH-UFRJ)

RESUMO: O presente artigo possui como objetivo a análise, de maneira crítica, da construção da imagem do Imperador Antonino Heliogábalos – que se perpetua até a contemporaneidade. Heliogábalos governou Roma durante a Antiguidade Tardia, entre os anos 217 e 222, e sua biografia foi escrita na *História Augusta*, por Elio Lampridio¹. Tal autor dedicou um capítulo ao governo desse jovem, no qual o descreve de forma negativa, considerando-o, em sua visão, um dos piores Imperadores romanos. Dessa forma, serão levantadas hipóteses sobre os motivos pelos quais Heliogábalos teve tal construção de imagem, não somente sobre como conduziu a administração de Roma, mas, também, as particularidades da sua vida pessoal. Será que o fato de ser estrangeiro influenciou essa escrita? A sua identidade de gênero tem relevância para a forma como enxergam seus atos enquanto Imperador? Os pontos negativos que lhes são atribuídos realmente possuem veracidade, ou são forjados por aristocratas que queriam tirá-lo do poder?

¹ Há um grande debate sobre a autoria da *História Augusta*, que será explicado ao longo desse artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Estrangeiro; Gênero; Heliogábalo; *História Augusta*; Imperador; Roma.

ABSTRACT: The present article aims to critically analyze the construction of the image of Emperor Antoninus Heliogabalus – a portrayal that has endured through contemporary times. Heliogabalus ruled Rome during Late Antiquity, between the years 217 and 222, and his biography was written by Aelius Lampridius in the *Historia Augusta*. Lampridius dedicated a chapter to the rule of this young emperor, describing him in a negative light and considering him, in his perspective, one of the worst Roman emperors. Consequently, hypotheses will be formulated regarding the reasons behind the shaping of Heliogabalus's image, exploring not only his governance of Rome but also the peculiarities of his personal life. Did being a foreigner influence this portrayal? Does his gender identity play a role in how his actions as emperor are perceived? Are the negative aspects attributed to him truly accurate, or were they fabricated by aristocrats seeking to remove him from power?

KEY-WORDS: Foreigner; Gender; Heliogabalus; *Historia Augusta*; Emperor; Rome.

INTRODUÇÃO

A importância desse estudo encontra-se na desconstrução da imagem criada e perpetuada do Imperador Antonino Heliogábalo, uma vez que serão desenvolvidas hipóteses que buscam compreender o motivo pelo qual escritores criaram uma imagem negativa do mesmo. Isto porque, para esse trabalho, há características desse jovem que, ao serem aprofundadas, são passíveis de questionamentos e que estão atreladas à forma como, em pleno século XXI, enxergamos como sendo um governante nefasto, que focava somente em sua vida pessoal e nos prazeres sexuais próprios. Sendo assim, a metodologia utilizada será aquela

desenvolvida por Antônio Cândido de Souza em seu livro *Literatura e Sociedade*, publicado no ano de 1985. Nele, o autor afirma que Literatura, para os historiadores, é todo documento em suporte escrito e, nesse sentido, ela é produto da História, pois “a obra depende estritamente do artista e das condições sociais que determinam sua posição” (SOUZA, 1985, p. 40). Ou seja, é preciso considerar o contexto de criação de uma obra, já que isso é intrínseco ao texto. Ademais, para cruzar História e Literatura, é necessário realizar o chamado “tripé analítico”, que consiste na análise do texto considerando o autor – o contexto e a vida do escrito – e o público – a forma que a obra foi recebida. Desse modo,

A literatura é, pois um sistema vivo de obras, agindo umas sobre as outras e sobre os leitores; e só vive na medida em que estes a vivem, decifrando-a, aceitando-a, deformando-a. A obra não é produto fixo, unívoco ante qualquer público; nem este é passivo, homogêneo, registrando uniformemente o seu efeito. São dois termos que atuam um sobre o outro, e aos quais se junta o autor, termo inicial desse processo de circulação literária, para configurar a realidade da literatura atuando no tempo. (SOUZA, 1985, p.84).

Assim, os historiadores necessitam expandir o texto, ou seja, compreender o que não está explícito; como salienta a expressão popular, buscar nas entrelinhas. Para isso, esse trabalho foi dividido em quatro partes: primeiramente, realizará explícita um resumo da obra; em segundo, o estudo do gênero e do autor do texto; após isso, será apresentado o contexto, a fim de compreender parte do tripé analítico; e, por fim, problematizar a obra, na busca de uma análise crítica. Portanto, o presente artigo é produto de um longo e árduo estudo, baseado em uma metodologia específica e com objetivos claros, uma vez que os questionamentos realizados a partir dos escritos do autor da *História Augusta* sobre Heliogábalo serão considerados como coerentes, baseado na produção historiográfica sobre esse assunto e nos fragmentos do próprio documento.

Além disso, a obra utilizada, já citada anteriormente, para auxiliar na compreensão de quem foi o Imperador Heliogábalo – que pertenceu à

dinastia dos Severos – foi a *História Augusta*, a qual é pertencente ao gênero biográfico, uma vez que é moldada conceitualmente sobre os princípios da arbitrariedade e da parcialidade. Ou seja,

descrever a trajetória única de um ser único, original e irrepetível, é traçar-lhe a identidade refletida em atos e palavras; é cunhar-lhe a vida pelo testemunho de outrem; é interpretá-lo, reconstruí-lo, quase sempre revivê-lo. (SCHWARCZ, 2013, p. 53).

Dessa forma, este gênero possui uma importância significativa para o historiador, apesar de exigir um olhar crítico, uma vez que tende a ser um texto parcial e, portanto, não poderá ser estudado como sendo uma verdade absoluta – assim como qualquer outra fonte histórica. A forma como os biógrafos descrevem tal personagem e escondem motivos em suas abordagens não é ingênua, já que na própria escolha de quem irão biografar enxerga-se uma parcialidade e uma finalidade, bem como se observa nas fontes em que se embasarão – e o autor da *História Augusta*, que será mencionado posteriormente no texto, não foge à regra. Sendo assim, não se faz uma biografia em vão: intrínseco a ela sempre existe um motivo, seja político, histórico ou de imortalizar uma pessoa.

Há um debate historiográfico sobre a autenticidade da autoria e sobre a datação de tal compilado de biografias. Por isso, inúmeros historiadores, filólogos e outros intelectuais se debruçaram para estudá-lo, sendo que, até o final do século XIX, poderia ser resumido a:

uma obra de grande valor documental, escrita por seis colaboradores, provavelmente não de uma só vez, mas gradualmente durante um período que cobre parte dos reinados de Diocleciano a Constantino (CORASSIN, 1988, p. 154).

Entretanto, isso muda com o artigo de Hermann Dessau, *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptores historiae Augustae*, publicado no ano de 1889, no qual o mesmo afirma que não há muito que falar sobre Elio Lampridio, uma vez que ele e os outros autores desse compilado são, provavelmente, uma única pessoa (p. 335). A partir desse artigo, a autoria da *História Augusta* tornou-se alvo de grandes análises e estudos, em que

vários estudiosos se debruçaram sobre a questão. Contudo, atualmente, a teoria mais aceita é a de que tal obra foi escrita por um único indivíduo, no século IV d.C. Ademais, nota-se que “o autor da *História Augusta* não é um historiador, e sim um romancista”² (SYME, 1972, p. 124), ou seja, quem escreveu esse documento inspirou-se em fatos para formular um romance que fosse agradável para a aristocracia romana, sendo este mais um motivo para que seja analisado com criticidade, visto que este foi escrito para satisfazer um público específico. Logo, seu conteúdo, por consequência, deveria agradar a essa classe e, por isso, ser passível de alterações que a agradariam. No entanto, apesar disso, ainda é atribuído o capítulo de Heliogábalo a Elio Lampridio, mesmo deixando explícito que tal debate ainda se encontra em aberto.

Outro ponto interessante é que Heliogábalo assumiu o poder em 217, em um momento de crise do Império Romano. Ele pertenceu à dinastia dos Severos, que sucederam a dos Antoninos – época na qual Roma atingiu seu apogeu com o governo de Marco Aurélio na questão expansionista e econômica, sendo chamada de “Idade do Ouro”³. Por conta disso, os Severos tentavam aproximar-se da imagem dos Antoninos, já que precisavam legitimar o seu poder e, nesse sentido, a época de prosperidade que o Império vivenciava foi substituída pela “Idade do Ferro” pela Dinastia Severa (SILVA; SOARES, 2013, p. 144). Além disso, sobre o contexto da escrita da *História Augusta*, compreende-se que era um momento de passagem do *principado*⁴ para o de *dominato*⁵, uma vez que Diocleciano retirou praticamente toda a autoridade política do senado e, dessa forma, o Imperador não precisava mais da aprovação dos senadores para colocar em prática qualquer medida. Sendo assim, este cargo máximo

² “The author of the H.A is not a historian but a romancer” (Tradução livre do original em inglês).

³ A dinastia dos Antoninos levaram o Império Romano ao seu apogeu por meio de uma política de integração e estabilidade, principalmente após explorar o ouro da Dácia, pois a riqueza material também foi um dos motivos pelo sucesso desta dinastia – e, por isso, essa época é chamada de século de Ouro (GAIA, 2020, p. 10).

⁴ Principado remete a um Estado independente, cujo governante possui título de príncipe.

⁵ Dominato remete a uma forma de governo militar, uma monarquia absolutista.

se tornou o de um *dominus*, isto é, um senhor de todos, possuindo a *libertas*⁶ para agir como desejava (SARTIN, 2011, p. 35).

Além disso, é importante salientar que no século IV houve a ascensão do cristianismo, principalmente com os Imperadores Constantino e Teodósio. O primeiro deu o passo primordial para assinar o Edito de Milão, em 313, assegurando que os assuntos pagãos e cristãos fossem tratados em pé de igualdade, de tal forma que foi ele quem acabou de maneira definitiva com a perseguição aos cristãos. Já o segundo, em 392, proibiu todo e qualquer sacrifício e culto aos deuses pagãos e, dois anos mais tarde, houve a derrota do partido que praticava o paganismo no campo de batalha. Dessa maneira, esta religião, oficialmente, foi preterida em Roma, encerrando o século IV d.C. com uma nova moral e credo.

Esclarecidas essas questões, o trabalho se comprometerá a analisar a construção da imagem de Heliogábalo, a partir da *História Augusta*. Esse imperador, antes de assumir o governo de Roma, já começou a ser alvo de um olhar negativo por parte do povo por conta de uma junção de motivos. Ao encontrar o Império Romano em crise, ele foi escolhido como um sucessor direto de Caracala, sendo que, por ser fruto de um caso extraconjugal, grande parte dos romanos deslegitimou sua ascensão ao trono e, posteriormente, suas ações enquanto imperador. Além disso, outra característica relevante é que Heliogábalo era estrangeiro, originário da Síria e, por isso, possuía comportamentos orientalizantes, como o culto a Elagabal – que será posto em problematização quanto à forma que tal devoção é abordada na *História Augusta* – e a sua performance da feminilidade (SILVA, 2018, p. 157).

Por fim, é necessário que se faça uma abordagem de gênero, visto que é atribuído pela escritora Semíramis Silva, em sua obra *Gênero no principado romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo* (2018), uma transexualidade ao jovem imperador, algo que não era encarado com naturalidade pela

⁶ Sinônimo de liberdade.

sociedade do século III (p. 157-158). Sendo assim, como Lampridio observou, “agora bem, eu acredito que esses detalhes, e alguns outros, são invenções daqueles que tentaram desonrar Heliogábalo para favorecer a Alexandre”⁷ (LAMPRIDIO, 1989, p. 367), todos os fatos remetidos ao jovem Imperador deverão ser questionados, uma vez que, como a aristocracia romana já estava insatisfeita com a forma que, supostamente, ele administrava o Império Romano, tudo de negativo que estivesse relacionado a Heliogábalo seria uma justificativa para colocar no trono quem o Senado queria: Alexandre, primo do então Imperador e o próximo na linha de sucessão.

BREVE RESUMO SOBRE HELIOGÁBALO

Para entender as questões sobre Heliogábalo, é importante esclarecer que não se encontra uma variedade de fontes ou de produções historiográficas que enfoquem em seu governo, uma vez que não há muitos estudos sobre ele internacionalmente – pelo menos se comparado aos vários outros Imperadores do Principado; há, sobretudo, pouquíssimas pesquisas sobre ele no Brasil (SILVA, 2018, p. 144). Nesse sentido, por conta da escassez das fontes, aquelas que existem devem, pela prudência necessária ao se estudar um objeto, ser submetidas à uma análise rigorosa, já que há, em sua maioria, uma parcialidade na escrita de uma biografia – que era formulada para um público definido, a aristocracia –, bem como deve-se observar a exatidão e determinação dos fatos específicos nela citados (FUNARI, 2003, p. 27). Por isso, a linha dessa problemática é pautada através do seguinte questionamento: por quais motivos a figura de Heliogábalo é construída nos documentos historiográficos e como ocorre essa construção? Portanto, a partir de agora, irá se explicar as

⁷ “ahora bien, yo creo que estos detalles, y algunos otros de la invención de aquéllos que han pretendido deshonrar a Heliogábalo para favorecer a Alejandro” (Tradução livre do original em espanhol).

hipóteses levantadas para compreender as múltiplas facetas de um mesmo Imperador, sendo este Heliogábalo.

No entanto, não é prudente ir direto para as hipóteses centrais desse artigo sem, ao menos, introduzir como Antonino Heliogábalo, que antes se chamava Vario (LAMPRIDIO, 1989, p. 335), chegou ao poder no Império Romano durante a época denominada de Antiguidade Tardia – a qual era caracterizada pela continuidade perpetrada pelos novos agentes políticos no interior do Império (SILVEIRA, 2011, p. 1). A partir disso, compreende-se que Roma viveu o ápice da administração imperial durante a dinastia dos Antoninos, uma vez que nessa época houve a conquista do mundo pelos romanos, chegando ao seu extremo de expansão territorial com as Guerras Dácias promovidas por Trajano (GONÇALVES, 2019, p. 233). Além disso, os últimos dois governantes dessa dinastia eram opostos, isto é, Marco Aurélio teve uma excelente governança, enquanto Cômodo, iniciou uma crise econômica e política em Roma. Sendo assim, a dinastia posterior à dos Antoninos, a denominada Severa – a qual Heliogábalo pertence – chegou ao poder através ascensão de Septímio Severo, que começou seu governo com uma realidade não agradável, esta resquício da crise deixada pelo anterior.

Com a morte de Septímio, seu filho Caracala assumiu o governo do Império Romano e, posteriormente, com a necessidade de alguém cuja descendência fosse direta ao então Imperador, Heliogábalo foi apresentado às tropas como um sucessor legítimo ao trono – uma vez que era propalado descendente de Caracala (GONÇALVES, 2019, p.243). Todavia, o governo do jovem Imperador já começou de uma maneira conturbada, uma vez que diversos romanos não o consideravam descendente legítimo, visto que era fruto de um caso extraconjugal; logo, não era digno de assumir o trono, já que:

Mantendo um estilo de vida semelhante ao das meretrizes, ele cometia todo tipo de desonestidades no palácio, tornando-se famoso por seu adultério com Antonino Caracalla, a ponto de o mencionado Vario, ou

Heliogábalos, ser considerado um filho ilegítimo” (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10).

Dessa forma, por conta do adultério de seus pais, grupos romanos não consideravam Heliogábalos um herdeiro legítimo do trono e isso teve consequência direta nas decisões tomadas pelo Imperador, visto que muitos o consideravam um intruso no Império Romano, já que suas origens eram da Síria, o que colaborava para que olhassem de maneira negativa para seus atos enquanto líder do governo. Para agravar a situação, o governante também cultivava o deus de origem síria Elagabal, sendo sacerdote dessa divindade antes de se tornar Imperador, além de preferir abdicar das tradicionais vestimentas romanas, entre outros costumes orientais (SILVA, 2018, p. 150). Por conta disso, para esses grupos romanos, ele não possuía a educação romana, os costumes romanos – o *mos maiorum*; logo, este era mais um motivo para recriminarem qualquer passo que Heliogábalos tomasse.

Além disso, é relevante ressaltar outro ponto que corrobora a construção negativa desse jovem Imperador, também influenciado por ele ser estrangeiro: a forma como o autor da *História Augusta* aborda a construção de um templo que Heliogábalos mandou construir para cultuar Elagabal. Na sociedade romana do século III, não era prudente que um Imperador cultuasse uma divindade que não era originária de Roma, uma vez que a aristocracia romana não se agradava desta atitude (SILVA, 2018, p. 148). No entanto, ao se analisar a região do Império Romano, nota-se que “os estudos arqueológicos localizaram um templo para divindades de origens síriacas, construído anteriormente na região do Transtevere, também em Roma” (SILVA, 2018, p. 148). Sendo assim, a partir disso, é possível constatar que:

Segundo Arrizabalaga e Prado (2014, p. 147), os artefatos nele encontrados mostram o culto a Elagabal em Roma, antes do governo de Heliogábalos, sendo o templo, possivelmente, do período de governo de Septímio Severo (193-211) e/ou Caracala (211-217). Há também diversas moedas que mostram a devoção de Caracala por Elagabal (SILVA, 2018, p. 148).

Com esse trecho supracitado, fica evidente que, através dos estudos baseados na cultura material expostos pela escritora Semíramis Corsi Silva, o culto a Elagabal já era realizado anteriormente ao governo de Heliogábalo e, também, pelos seus antecessores, como Severo Alexandre – que foi colocado no poder com o apoio do mesmo exército que, segundo Lampridio, o criticava por conta dessa devoção. Por isso, concordando com o posicionamento dessa autora, o presente artigo busca compreender o motivo pelo qual apenas a figura desse jovem Imperador é vista de maneira negativa quanto à devoção a este deus sírio. Além disso, conforme a historiadora Ana Teresa Gonçalves salientou, “Heliogábalo se apresentava vestido com roupas orientais e gastava muito tempo fazendo culto ao deus Elagabal de Emesa, um meteorito negro trazido para Roma” (2019, p. 243); ou seja, não era apenas a adoração a este deus solar que causava o descontentamento dos aristocratas romanos, mas, também, a escolha do Imperador em usar vestimentas que, segundo a cultura da época, eram típicas de um habitante não originário de Roma⁸ – e não de alguém que ocupava o cargo de Imperador.

A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DESSE IMPERADOR

Ao ler sobre os relatos de autores romanos antigos, pode-se ter a impressão de que o Império Romano era apenas governado por dois tipos de imperadores: o bom e o mau; e, nas obras desses escritores, o governante é frequentemente apresentado como um exemplo de comportamento moral ou imoral (ICKS, 2008, p. 477). Assim, muitas vezes eles exageravam seus vícios e virtudes, apresentando-os como santos ou monstros, sem um meio-termo. Por isso, o caso de Heliogábalo, este que foi um dos condenados mais veementemente pela historiografia romana, é interessante.

⁸ Os romanos, assim como os gregos, possuíam muitos estereótipos acerca de pessoas que viviam no “Oriente”, como na Síria e Persa.

Ao assumir o governo de Roma, Heliogábalos colocou em prática mais uma particularidade de seu governo ao introduzir, na primeira assembleia do Senado, sua mãe, Julia Soêmia e, assim:

Quando ela se apresentou, foi chamada para ocupar um lugar ao lado da cadeira dos cônsules e assistiu à assinatura, ou seja, atuou como testemunha na redação do senado, sendo o único de todos os imperadores cujo governo permitiu a admissão de uma mulher no senado” (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10).

O então Imperador, como o trecho deixa explícito, foi o primeiro e único que admitiu que uma mulher – no caso, sua mãe – ocupasse lugares no dentro do governo romano que, naquela época, era destinado aos homens. Além disso, Heliogábalos criou um Senado composto apenas por figuras femininas, cujo nome era *Senaculum* – outra singularidade do governo desse síriaco. Tais características não foram enxergadas de maneira positiva pelos aristocratas romanos, pois a sociedade daquela época era patriarcal, logo, muitas vezes, qualquer ação que rompesse com o que se esperava da administração e dos costumes de Roma era recriminada.

Ademais, a questão de gênero da figura de Heliogábalos também tem muita influência na maneira como a aristocracia romana o enxergava. O Imperador performava tamanha feminilidade (SILVA, 2018, p. 157), algo explicitado pela passagem “E, apresentando-se diante das meretrizes com trajes afeminados e o peito exposto (...)”⁹ (LAMPRIDIO, 1989, p. 362). E, segundo a escritora Giulia Sissa, “o feminino é a imperfeição” (SISSA, *apud* BARBOSA, 2007, p. 356) – o que valia para Roma¹⁰. A partir de então, compreende-se que a mulher romana, se comparada com a grega, ainda

⁹ “Y, habiéndose presentado ante las meretrices con atuendo afeminado y las tetillas al aire” (Tradução livre do original em espanhol).

¹⁰ Os romanos eram fortes e viris, enquanto os “orientais” eram supostamente fracos e afeminados, pois se cercavam de um luxo extravagante que era contrário aos ideais romanos de simplicidade e moderação (ICKS, 2008, p. 482).

detinha de uma pequena liberdade, porém isso não significava que o feminino era bem-visto, pois, em uma sociedade patriarcal como tal, que era marcada pela presença do *pater familias*, performar feminilidade – como Heliogábalo realizou – era obsceno, pois se prezava o culto à virilidade.

Sobre a virilidade, Eva Cantarella (2002) observa que, para os romanos, este atributo não era apenas um acontecimento sexual, mas uma virtude política, esta que Heliogábalo não detinha (p. 98). O Imperador se relacionava com homens – o que não era problema –, contudo, ele era o passivo nos atos sexuais e, para essa relação ser aceita, o governante precisava ser o ativo. Isto porque a passividade significava ir contra a imposição de uma virilidade romana, ou seja, era se assemelhar às mulheres. Além disso, segundo Paul Veyne reforça, o ato de ser ativo na intimidade sexual resultava em ser macho, logo, a aristocracia de Roma não se agradava com a postura de Heliogábalo, pois, através dela, ele se aproximava do feminino (2008, p. 233). Nesse sentido, a efeminação era uma constante no discurso romano, associado a questões políticas, sociais, à fraqueza moral e também ao luxo excessivo; assim, quaisquer qualidades que fossem indesejáveis em um homem membro da elite romana eram chamadas de “femininas” (ICKS, 2008, p. 484). Por isso, ao examinar este personagem histórico-político, a análise necessita ser, também, de gênero, uma vez que o estudo aborda os diferentes comportamentos e significados que o homem e a mulher adquirem em diferentes contextos históricos (FEITOSA, 2014, p. 2).

Joan Scott, uma historiadora contemporânea, também apresenta outra dimensão que pode ser usada para a análise de gênero, visto que o masculino e o feminino não são características inerentes, mas construções subjetivas (SCOTT, 1995, p. 8). Com isso, a autora afirma que

Só podemos escrever a história desse processo se reconhecermos que ‘homem’ e ‘mulher’ são ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não têm nenhum significado definitivo e transcendente; transbordantes porque, mesmo quando

parecem fixadas, elas contêm ainda dentro delas definições alternativas negadas ou reprimidas (SCOTT, 1995, p.15).

A partir disso, é possível compreender que gênero é relacional e, no caso romano, o feminino é tudo que o masculino não é: submisso, passivo, frio, descontrolado, não viril - desonroso a um líder. Em diversas passagens da *História Augusta*, observa-se a presença da feminilidade em Heliogábalo, pois o mesmo “amava Hierocles a ponto de beijar suas partes íntimas, o que é vergonhoso até mesmo para mencionar, e afirmava que ao agir dessa maneira, estava celebrando os festivais de Flora”¹¹ (LAMPRIDIO, 1989, p.341).

Com base nesse trecho, vê-se que o gênero que Heliogábalo performava era algo tão desprezível aos romanos que, para Lampridio, tratava-se de um assunto até vergonhoso de falar; além disso, como o Imperador era o passivo, possuindo comportamento feminino, sua relação com Hierocles era vista de forma negativa. A partir de outra passagem, a *História Augusta* deixa explícito que Heliogábalo casou-se com Zótico, um atleta, e consumou o ato sexual com ele (LAMPRIDIO, 1989, p. 346), sendo, mais uma vez, o passivo. Por conta de ser afeminado para o comportamento viril que era esperado do ser masculino durante o século III e de ter esse tipo de relação na qual era o possuidor da passividade, o Imperador era visto como alguém que só ligava para homens e para os pênis dos habitantes romanos, como se observa nas palavras do autor do capítulo da biografia do mesmo:

Ele nomeou para ocupar a prefeitura pretoriana um bailarino que havia atuado como ator em Roma, nomeou o auriga Cordio como prefeito das guardas e o barbeiro Cláudio como prefeito dos mantimentos. Ele promoveu a outros cargos pessoas que lhe foram recomendadas por possuírem genitálias de tamanho descomunal (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10).

¹¹ “pero amó a Hierocles hasta tal punto, que besaba sus partes sexuales, lo cual es vergonzoso incluso decirlo, y afirmaba que actuando así, celebraba las festividades de Flora” (Tradução livre do original em espanhol).

Nesse sentido, é dito que Heliogábalo escolhia pessoas para cargos importantes somente pelo tamanho do seu órgão genital, algo que deve ser posto em dúvida já que um Imperador de uma área com tamanha proporção territorial tal qual Roma, ainda mais em um contexto de crise, provavelmente não faria isso. Em outra passagem, podemos constatar de novo essa obsessão, pois, “ele construiu banhos públicos na mansão imperial e, ao mesmo tempo, abriu para os públicos os de Plauciano, a fim de poder descobrir as qualidades dos homens mais bem-dotados sexualmente” (LAMPRIDIO, 1989, p. 344).

Novamente, este jovem é visto como sendo uma pessoa fútil por conta de suas práticas sexuais, desqualificando totalmente seu papel como governante do Império Romano. Além de performar feminilidade, Heliogábalo também se travestia de mulher e assumia pronomes femininos, pois “*Unció también leonês a su carro, dándose a si mismo el título de <<gran Madre>>*” (LAMPRIDIO, 1989, p. 364). A partir disso, alguns historiadores o consideram como o primeiro Imperador transexual; porém, há controvérsias quanto a isso, uma vez que é difícil aplicar termos como esse para uma pessoa que viveu há mais de mil anos e que entendia o gênero e sexualidade de formas diferentes as atuais.

A suposta transexualidade de Heliogábalo, bem como sua preocupação exacerbada com o corpo ao invés de focar nas questões político-administrativas do Império, é exposta no texto da *História Augusta*, mas, muitas vezes, pode passar despercebida por alguns leitores, já que a crítica do autor é bem implícita. No entanto, através de uma análise conforme a metodologia que Cândido formula, observa-se que:

A representação na corte de Paris, onde ele mesmo assumia o papel de Vênus, de tal maneira que, inesperadamente, deixava cair suas vestes até os pés e se ajoelhava, nu, com uma mão no peito e a outra nas suas partes íntimas, empinando suas nádegas e se exibindo para o seu amante. Depilava todo o seu corpo e também configurava o seu rosto com a mesma figura com a qual Vênus costumava ser retratada, pois considerava que a recompensa mais importante da sua vida seria ser

considerado digno e capaz de satisfazer a paixão de muitas pessoas (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10).

Assim, é possível compreender que há um enfoque na figura pessoal de Heliogábalo e em como ele utilizava seu corpo de uma maneira não tradicional na Roma do século III. Entretanto, tal abordagem não é, de maneira alguma, sem intenção direcionada, visto que qualquer escrita sobre um determinado personagem histórico-político, como é o caso desse Imperador, possui a finalidade de perpetuar uma imagem sobre a personagem analisada. Sendo assim, há de se questionar se, de fato, essa preocupação exacerbada com o corpo era uma característica do Imperador, ou se é um tom exagerado por parte do autor a fim de construir e perpetuar a figura do filho de Caracala como sendo um governante supérfluo e despreocupado com as questões políticas de Roma. Outro ponto a ser refletido é que o fragmento supracitado concede a confirmação de uma pseudo-transexualidade de Heliogábalo, pois ele gostava de se vestir como mulher – ou seja, como Vênus.

Voltando à religião, há um questionamento levantado em relação a uma afirmação, presente na *História Augusta*, que deixa implícito o desejo de Heliogábalo em instaurar o monoteísmo no Império Romano, sendo esta:

Ele profanou a religião do povo romano destruindo seus santuários. Ele tentou extinguir o fogo perpétuo. Desejava abolir não apenas os diferentes cultos celebrados em todo o mundo, movido pela única ilusão de que Heliogábalo seria adorado como um deus em todo o mundo, e, manchado por todo tipo de imoralidade, junto com outros homens que se haviam desonrado, penetrou violentamente no santuário de Vesta (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10)

Com isso, observa-se que o autor deixou em aberto a leitura de que o Imperador, de fato, instituiu um monoteísmo em Roma ao abolir, segundo ele, os diferentes cultos que eram celebrados, reverenciando, assim, somente Vesta – conhecida, contemporaneamente, por Elagabal. No entanto, a historiadora Silva observa, em sua publicação na revista *PHOENIX*, que esse viés proposto por Lampridio não se sustenta, uma vez

que há moedas da época cunhadas com referência aos deuses Marte, Cibele, Juno, Júpiter e Vênus (SILVA, 2018, p. 148). Entretanto, bem como analisa Erika Manders (*apud* SILVA, p. 147), estudiosa da numismática dos Imperadores Romanos, as moedas testemunham a força da religiosidade de Heliogábalo e daquilo que ela chama de reformas administrativas que ele tentou implantar, havendo preponderância de moedas em torno de Elagabal. Dessa maneira, não é possível afirmar, conforme descrito no trecho supracitado, que este jovem implementou o culto a um só deus em Roma, mas sim que o mesmo provavelmente deu mais ênfase à Elagabal do que às entidades de origens romanas, que ficaram em segundo plano.

Nesse quesito, é importante lembrar que Roma, na época da escrita da *História Augusta*, passava pela decadência do politeísmo. Esse período foi marcado pela bipolaridade entre paganismo e cristianismo, pois, mesmo que Constantino, Imperador entre 306 e 337, tenha posto a Igreja em solos romanos, ele permanecia sendo um Imperador no estilo que a sociedade originária de Roma denominava pagão (VEYNE, 2011, p. 53). Já o Imperador Teodósio, em 392, proibiu qualquer e todo sacrifício aos deuses do paganismo¹², o que influenciou bastante a escrita da *História Augusta*, pois, como Antônio Cândido enfatiza, é necessário considerar o contexto de criação de uma obra. Nesse sentido, há um debate sobre a religião do autor da biografia, contudo ele provavelmente era pagão numa época em que os antigos deuses de Roma estavam sendo deixados de lado, o que faz com que não seja difícil presumir um paralelo entre o culto de Elagabal e o Cristianismo (ICKS, 2008, p. 483). Por isso, Heliogábalo é apresentado como um monoteísta que viola os ritos sagrados dos romanos e quer destruir todas as outras religiões.

No geral, a *História Augusta* não relata muitas medidas governamentais de Heliogábalo, enfocando excessivamente em sua vida privada, algo que não ocorre de maneira intensa com os demais

¹² Entretanto, cabe salientar que a religião politeísta, mesmo com a sua proibição em alguns espaços, continuou sendo praticada.

Imperadores do Principado. Entretanto, há algumas passagens nas quais esses atos são lembrados, como no trecho:

Quando assumiu o consulado, ele ofereceu ao povo não moedas de prata ou ouro, nem guloseimas, nem animais pequenos, mas sim bois brilhantes, camelos, jumentos e veados, para que o povo os disputasse, assegurando que esta era uma ação em conformidade com a dignidade imperial (Aelius Lampridius. *H.A.* 2.10).

A partir disso, é possível notar que o excerto é uma exceção nos escritos de Lampridio dedicados às qualidades administrativas de Heliogábalo, já que relata alguma medida tomada por ele enquanto Imperador que beneficiou diretamente o povo e não somente ações que eram movidas por desejos sexuais do jovem, como já foram citadas ao decorrer desse trabalho. Sendo assim, tal passagem é rara ao se analisar o documento por completo, uma vez que, nos demais feitos desse jovem para com a população de maneira direta, o autor via e deixava explícito que tais eram influenciadas por interesses sexuais particulares do Imperador.

Contudo, com base em todas as hipóteses desenvolvidas ao longo deste artigo, o exército de Roma, apoiado pelo Senado e pela aristocracia, começou a não aprovar a maneira que Heliogábalo conduzia o Império Romano de tal forma que “os soldados não puderam tolerar que alguém como ele, que era uma praga, ostentasse o título de imperador e começaram a dar crédito aos rumores”¹³ (LAMPRIDIO, 1989, p. 345). Assim, começaram a montar um complô para matá-lo e, após uma tentativa em que houve falha, concretizaram o plano e, de fato, mataram o jovem Imperador. No entanto, Heliogábalo não teve uma morte amena, e sim brutal, uma vez que, “sua morte estava de acordo com a vida que ele tinha levado”¹⁴ (LAMPRIDIO, 1989, p. 352); por conta disso, além de o

¹³ “*os soldados no pudieron soportar que una peste como aquella ostentara el título de emperador y comenzaron a dar pábulo a las habladurías*” (Tradução livre do original em espanhol).

¹⁴ “*su muerte estuviera en consonancia con la vida que había llevado*” (Tradução livre do original em espanhol).

assassinarem publicamente, ainda o jogaram no esgoto, sendo este um sinal de humilhação para a época. Ademais, assassinou-se também sua mãe, Júlia Soêmia, esta que, segundo eles, “é uma mulher com vícios e digna de tais dizeres”¹⁵ (LAMPRIDIO, 1989, p. 354).

Por fim, após a morte de Heliogábalo, Alexandre assumiu o comando do Império Romano contando com o apoio de todos que não estavam satisfeitos com o governo do jovem siríaco, isto é, o Senado, a aristocracia e o exército. No entanto, Lampridio afirmou que as características remetidas a Heliogábalo são tão polêmicas que podem não ser todas banhadas por veracidade – sendo assim, mesmo ele atesta que talvez essas características atribuídas a ele podem ser exageradas.

Assim, o autor que escreveu a parte que diz respeito à Heliogábalo, presente no compilado biográfico que se intitula de *História Augusta*, deixou explícito que os detalhes que são ligados à imagem desse Imperador podem, de fato, ter sido invenção daqueles que pretendiam construir e propagar uma imagem negativa do mesmo a fim de, assim, justificar a ascensão de Alexandre ao comando do governo de Roma. Dessa forma, confirma-se o que foi argumentado por esse artigo, já que é prudente, em qualquer objeto de estudo, que haja uma análise crítica das fontes e documentos envolvidos, pois não é um caminho favorável utilizar escritos antigos – ou até mesmo contemporâneos – e os colocar como verdades absolutas e incontestáveis. Isto porque o contexto, o(a) autor(a), o gênero em que está inserido, a intenção pela qual houve a abordagem de tal personagem histórico-político e o público destinado a leitura influenciam no que será, ou não, mencionado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Então, a partir do exposto nesse artigo, pode-se constatar que o fato de Heliogábalo ser estrangeiro, afeminado e de cultuar divindades

¹⁵ “és una mujer viciosísima y digna de tal dijo” (Tradução livre do original em espanhol).

estrangeiras influenciou no modo que a *História Augusta* e outras fontes escreveram sobre ele. A sociedade romana, por mais que tenha sido culturalmente diversa – devido ao extenso território do Império –, não enxergava com bons olhos costumes que fugiam do *mos maiorum* e da educação romana. Ademais, os romanos eram patriarcais, ou seja, o *pater familias* controlava tudo ao seu redor, e eles não aceitavam a passividade ou qualquer pessoa que performava feminilidade. A religião romana, na época da composição da *História Augusta*, passava por uma mudança, rumo ao cristianismo, o que dificultava a aceitação de outras divindades politeístas, como Elagabal.

A partir desses fatos, a construção da imagem de Heliogábalo como um Imperador polêmico, fútil e incapaz foi criada e perpetuada, fazendo com que o jovem entrasse para o rol dos piores Imperadores de Roma. Contudo, atualmente, a historiografia tenta recuperar a história de algumas figuras com novas perguntas em mente, em busca de compreender se o que é dito sobre essas personagens tem coerência ou não. Heliogábalo é um exemplo disso. Ele não foi o melhor Imperador romano – ainda mais devido ao seu pouco tempo de reinado –, porém provavelmente não foi o pior, como a *História Augusta* o faz parecer. O Imperador só foi relegado da História e cabe a nós, a nova geração de historiadores, resgatar seu passado para entendermos mais sobre a sociedade romana.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Aelius Lampridius = Elio Lampridio

HA = História Augusta.

FONTES

História Augusta. Vol. II. Vidas de Hélio Pertinaz, Dídio Juliano, Severo, Pescênio Nígro, Clódio Albino, Antonino Caracala, Antonino Geta, Opílio Macrino, Diadúmeno Antonino, Antonino Heliogábalo. Trad. Nuno

Simões Rodrigues, Cláudia Teixeira, Francisco Oliveira, José Luís Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Renata Cerqueira. Gênero e Antiguidade: Representações e Discursos. *HISTÓRIA REVISTA (ONLINE)*, v. 12: 353-364, 2009.

CANTARELLA, Eva. *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press, 2002.

CORASSIN, Maria Luiza. A composição da biografia de Severo Alexandre na História Augusta. *Revista de História*, [S. l.], n. 119: 154-178, 1988.

DESSAU, Hermann. Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae. *Hermes* 24 (3): 337-392, 1889.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos*. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

GAIA, Deivid Valério. O século de ouro e a 'adoção do melhor': considerações sobre a sucessão imperial durante o século II d.C.. *HISTÓRIA (SÃO PAULO)*, v. 39: 1-15, 2020.

GONÇALVES, Ana T. M. "Os Severos". In: BRANDÃO, J. L. e OLIVEIRA, F. (orgs.). *História da Roma Antiga, Império Romano do Ocidente e Romanidade Hispânica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.

ICKS, Martijn. Heliogabalus, a Monster on the Roman Throne: The Literary Construction of a 'Bad' Emperor. In: SLUITER, Ineke; ROSEN, Ralph. *KAKOS: Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill's Company, 2008.

SARTIN, Gustavo Henrique Soares de Souza. *As estruturas sociais e econômicas do Império Romano do Ocidente e o estabelecimento do reino dos visigodos nas Galliae Aquitania e Narbonensis*. Dissertação (mestrado em História e Espaços) – Programa de Pós-Graduação. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2011

SCHWARCZ, Lilia Moritz. História Social, n. 24. Revista dos Pós-graduandos em História da Unicamp, 2013.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Trad. Christine Rufino Dabat; Maria Betânia Ávila. Recife: SOS CORPO – Gênero e Cidadania, 1995.

SILVA, Gilvan Ventura da; SOARES, Carolline da Silva. O 'fim' do Mundo Antigo em debate: da 'crise' do século III à Antiguidade Tardia e além. *Nearco - Revista Eletrônica de Antiguidade*, 2013.

SILVA, Semiramis Corsi. Gênero no principado romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.). *Revista PHOÏNIX*, Rio de Janeiro: 24-2: 142-166, 2018.

SILVA, Semíramis Corsi. Identidade Cultural e Gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (Século Iii E.C.). *PHOÏNIX*, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 142–166, 2020.

SOUZA, Antônio Cândido de. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Editora Nacional, 1985.

SYME, Ronald. The Composition of the Historia Augusta: Recent Theories. In: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 62, 1972.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.



HIGEIA AO DORMIR E AO ACORDAR

João Vinícius Gondim Feitosa

joaofeitosa377@gmail.com

Doutorando em História (UFPE)

Orientador: Prof. Dr. Renato Pinto (UFPE)

RESUMO: O culto de Asclépio, deus da cura, ganha grande notoriedade entre os gregos a partir do século V a.C. Chama a atenção a jovem que, muito recorrentemente, aparecerá ao lado desse deus: seu nome é Higeia, deusa da saúde. Colocada como a filha mais importante de Asclépio, ela será honrada, ao lado do pai, em cultos públicos e privados, formando um par ritualístico incomum na religião grega antiga. Ao longo do tempo, Higeia será referenciada em uma infinidade de situações que vão além dos cultos de cura. Por exemplo: o pão e o vinho consumidos em simpósios e rituais eram chamados de “Higeia”; a saudação cotidiana feita entre as pessoas ao se verem e antes de dormir também levava seu nome; e seu hino é citado como um dos mais populares entre os gregos. Dessa maneira, a saúde, personificada em uma deusa presente em múltiplos contextos, pode nos fazer refletir sobre a importância dos elementos femininos na construção do cotidiano grego antigo, assim como também pode ser reveladora do papel das mulheres na manutenção da boa saúde dos indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE: Asclépio; Higeia; Mulheres médicas; Rituais de cura; Saúde.

ABSTRACT: The cult of Asklepios, god of healing, gained great notoriety among the Greeks from the 5th century BC onwards. Attention is drawn to the young woman who, very recurrently, appears next to this god, her name is Hygieia, goddess of health. Placed as the most important daughter

of Asklepios, she will be honored, alongside her father, in public and private cults, forming an unusual ritualistic pair in ancient Greek religion. Over time, Hygieia will be referenced in a myriad of situations that go beyond healing cults. For example: the bread and wine consumed in symposiums and rituals were called “Hygieia”; the daily greeting made between people when they see each other and before going to sleep was also named after her; Her hymn is cited as one of the most popular among the Greeks. In this way, health, personified in a goddess present in multiple contexts, can make us reflect on the importance of female elements in the construction of ancient Greek daily life, as well as revealing the role of women in maintaining good health in individuals.

KEY-WORDS: Asklepios; Hygieia; medical women; healing rituals; health.

Ao final do século V a.C., o culto de Asclépio, deus da cura, é introduzido em Atenas. O contexto de pestes e guerras deve ter, de alguma forma, auxiliado a popularização desses cultos. A estela comemorativa da implementação do culto em Atenas, conhecida como *Monumento de Telêmaco* (*Museu da Acrópole*, nº de inv.: EAM 2490), mostra ao lado de Asclépio, sua filha Higeia, deusa da saúde, mencionada também na inscrição presente na mesma estela (SEG 25, 226). De acordo com o que é narrado, ambas as divindades teriam vindo de Epidauro. Higeia permanece como uma divindade silenciosa, não havendo mitos relatando sua história ou sua personalidade; mesmo seu relacionamento com Asclépio aparece vagamente na epigrafia e em poucas linhas de textos literários antigos, onde é referida como “filha”.

No entanto, contrastando com a ausência mitológica e literária, no vestígio material iconográfico a aparição da deusa é frequente, sobretudo ao lado de Asclépio. Higeia também figura de forma recorrente em uma série variada de contextos cotidianos e ritualísticos, principalmente após o século V a.C.; contextos esses que vão além das práticas de curas rituais do

culto de Asclépio. As fontes nos indicam essa presença em uma grande abrangência espacial, uma vez que os autores são originários de diversas partes do mundo grego mediterrâneo, e também temporal, saudações simposiais feitas a Higeia são referidas até o século II d.C., por exemplo.

Isso me faz inquerir como a boa saúde se tornou, na Atenas pós século V a.C., um estado desejado e ideal, tanto do ponto de vista pessoal quanto do coletivo. Me leva, também, a tentar compreender o seu caráter de gênero, mais precisamente, quais os possíveis efeitos que a construção da saúde como uma deusa trouxe para as mulheres gregas no quesito da cura e da manutenção da saúde. Portanto, pretendo fazer uma análise de gênero como proposta por Elaine Wainwright (2006, p. 10-11) e Helen King (1995, p. 141), tentando superar o simples dualismo opressão/libertação, para perceber as várias nuances, bem como a rica textura, da participação das mulheres no processo de cura.

Ainda que a esmagadora maioria das fontes tenham sido compostas por homens, é preciso desconstruí-las e estar atento aos detalhes dos discursos, como alerta Marta Mega de Andrade (2020, p. 120). Mesmo que o vestígio que nos chega tenha sido elaborado por homens, seu produto é fruto inevitável da interação entre homens e mulheres; ou seja, a autoria não restringe as possibilidades de interpretação e de percepção da voz daqueles que se pretende silenciar (ANDRADE, 2020, p. 127). Portanto, segundo a autora, além da influência feminina, a própria autoria apócrifa na composição de muitos dos materiais remanescentes poderia ser percebida se estivermos devidamente atentos a isso (ANDRADE, 2020, p. 128).

Desse modo, é possível perceber, sobretudo na Atenas pós século V a.C., que uma interseção interessante pôde ser tecida entre o pessoal, o familiar e a *pólis* por meio do discurso e da imagem da saúde. Ao mesmo tempo que Higeia/saúde pôde também ter contribuído de forma sutil para a abertura de espaços de atuação de mulheres no âmbito da cura.

QUEM É HIGÉIA?

A historiografia, desde o século XIX, se divide quanto à origem da deusa Higeia. Uma das correntes (TAMBORNINO, 1914, p. 93-97) defende que a deusa Higeia seria uma criação ateniense recente, pós século V a.C., derivada de um epíteto da deusa Atena – “Atena Higeia” (Ἀθηνᾶ Ὑγίεια). Tal epíteto teria, aos poucos, se descolado da figura de Atena à medida que ia se personificando, de tal maneira que chegou ao ponto de se constituir em uma deusa independente, ganhando mais força com a associação ao também recém-instalado culto de Asclépio na cidade de Atenas. Esses autores, em sua defesa, argumentam que a falta de mitologia e a fraca iconografia de Higeia, ainda não consolidada ao longo do século IV a.C., seriam provas dessa criação recente.

A outra corrente (SILVESTRI, 2019, p. 32) defende que Higeia era uma divindade antiga, sendo originária de fora da Ática, provavelmente advinda de região dos arredores de Sicion, no Peloponeso. Para tal, se recorre a uma menção de Pausânias que descreve uma estátua de estilo arcaico, com um culto de características babilônicas fortemente vivo ainda em seu tempo (Paus. 2.11.6). Alguns autores interpretam, por meio da inscrição do monumento de Telêmaco, que Higeia já estava associada a Asclépio em Epidauro, sendo trazida juntamente com ele de lá para Atenas. A pobreza na mitologia e na iconografia não seria exclusividade de Higeia, Asclépio sofre da mesma escassez – a serpente e o cajado, símbolos diretamente associados a Asclépio em períodos posteriores, também só se consolidam como atributos do deus ao longo do século IV a.C.¹

De qualquer maneira, é em Atenas que o culto e, principalmente, a imagem de Asclépio e Higeia ganharam uma projeção pan-helênica. Higeia era representada como uma bela jovem, em pleno vigor físico, trajando peplo e manto, cabelos presos geralmente em coque, postura

¹ Emma Stafford (1998, p. 164) levanta a possibilidade que até mesmo o epíteto “Higeia”, quando atribuído a Atena, fosse já uma influência prévia do culto de Epidauro na Ática; pois a maneira como Atena Higeia curava, de forma onírica, era muito semelhante às curas rituais de Asclépio em Epidauro.

descontraída, às vezes recostada sobre seu pai entronado, segurando em uma das mãos a *phiale*², enquanto uma serpente se entrelaça em alguma parte de seu corpo. Em grande parte dos relevos, estátuas, estatuetas e inscrições, Higeia é colocada ao lado de Asclépio, formando um par sintagmático ritualístico pai/filha incomum na religião grega antiga (WAINWRIGHT, 2006, p. 90).

Se por um lado faltam-nos registros mitológicos de Higeia, não podemos dizer o mesmo do vestígio material. A relativa abundância desses, principalmente em contexto votivo, podem nos dar algum grau de confiança de que a saúde passou a ser um estado relevante, desejado, não necessariamente abarcado por Asclépio e, de alguma forma, feminino.

HIGEIA AO DORMIR E AO ACORDAR: SAÚDE EM DIFERENTES CONTEXTOS

O registro mais antigo do qual temos notícia em que Higeia aparece claramente como uma deusa independente é um peão de autoria de Arifron de Sicione, inscrito em uma estela que jaz no santuário de Asclépio em Epidauro, provavelmente da virada do século V para o IV a.C. (IG IV², 1, 132). O peão parece compor uma série de cantos que deveriam ser feitos ao longo do dia no santuário, sendo que aquele que era destinado a Higeia seria cantado primeiro (da primeira estação – *ὥρα πρώτη*), iniciando, assim, o programa litúrgico diário do santuário (SCOTT, 2017, p. 47-48). Higeia, de alguma maneira, é colocada como uma deusa que estaria ligada com a “abertura” e o “encerramento” de ciclos (SCOTT, 2017, p. 48), talvez como uma forma de emanar desejos benfazejos:

Higeia, a mais honrada e abençoada, possa eu sempre estar contigo até o fim de minha vida e encontrar em ti uma agradável companhia. Se há algum contento na riqueza, na infância, na realeza que faz dos homens deuses, no ardor que procuramos na rede secreta de

² Prato raso comumente utilizado para realizar libações. Apesar de homens também poderem portar a *phiale*, esse objeto era mais associado às mulheres (DILLON, 2002, p. 18).

Afrodite, se há algum outro divino deleite, ou fatigada dor no homem, é através de ti, abençoada Higeia, que tudo floresce e brilha na voz amena das Graças. Afastado de ti, porém, ninguém é feliz.³ (IG IV², 1, 132 - Tradução nossa)

É interessante notar que, na citação acima, Higeia é colocada como a “mais honrada e abençoada” dentre os deuses. O autor do peã segue pontuando que os vários conteúdos da vida como a riqueza, a juventude, a realeza e o sexo não fariam sentido sem a presença da saúde/Higeia. Fica claro que, para os seres humanos, estar com saúde é estar na presença da própria deusa e que sem ela não é possível ser feliz. Então, estar com saúde é mais do que um estado de ausência de doença, mas uma completude primordial que estaria na base da fruição dos demais prazeres da vida. Essa ideia parece já estar reverberando, de certa forma, entre os gregos. Outros poetas como Crítias (Ath. 10, 432f-433a), Simônides (PMG 604) e Licímnio (PMG 769) também colocam a saúde como dádiva maior que todas as outras e, portanto, vindo em primeiro lugar frente às outras bênçãos e virtudes.

Pauline LeVen, em sua análise do hino destacado acima, coloca que se estabelece uma forte relação de reciprocidade entre quem realiza a performance e a deusa (LEVEN, 2014, p. 280). Por algum motivo, nele, Higeia/saúde passa a ser vista como uma divindade mais positiva que outras e, portanto, mais próxima de seus devotos. O referido hino passa a ser entoado, também, no contexto simposial, provavelmente antes de se beber o vinho. Escrevendo por volta do século II d.C., Luciano de Samósata afirma que esses versos eram conhecidíssimos e estavam na boca de todos

³ Ὑγίεια, πρεσβίστα μακάρων, μετὰ σεῦ
ναίοιμι τὸ λειπόμενον βιοτᾶς, σὺ δέ μοι πρόφρων
σύνοικος εἶης εἰ γάρ τις ἢ πλοῦτου χάρις ἢ τεκέων,
ἢ τᾶς ἰσοδαίμονος ἀνθρώποις βασιληΐδος
ἀρχᾶς, ἢ πόθων, οὐς κρυφίως Ἀφροδίτας ἔρκυσιν
θηρεύομεν, ἢ εἴ τις ἄλλα θεόθεν ἀνθρώποισι
τέρψις ἢ πόνων ἀμπνοᾶ πέφανται, μετὰ σεῖο,
μάκαρ Ὑγίεια, τέθαλε πάντα καὶ λάμπει Χαρίτων
ᾠαρος, σέθεν δὲ χωρὶς οὔτις εὐδαίμων ἔφυ.

(Luc. *Laps.* 6). Assim, a resistência do referido peã ao grande lapso temporal – do século IV a.C. ao II d.C. – dá mostra, segundo LeVen (2014, p. 279), da força dessa composição.

O próprio vinho misturado à água é chamado de Higeia (Ath. 11, 487a). E a vinculação entre vinho e boa saúde também era corrente entre os gregos: em muitos dos relevos votivos do santuário de Asclépio em Atenas, Higeia porta a enócoa – jarro para servir vinho – deixando claro a vinculação entre ambos. Além disso, o pão consumido nos rituais também recebia o nome de Higeia (Ath. 3, 115a); ou seja, o tema de comer/beber o deus é recorrente na religião grega. Segundo Walter Burkert, a divindade ingerida, ao mesmo tempo em que é destruída, é integrada ao humano e seus poderes sagrados são assimilados. Ingerir o deus era, portanto, uma das maneiras mais íntimas de se estar com ele (BURKERT, 1991, p. 119-121).

Segundo Luciano de Samósata (*Laps.* 6), os pitagóricos substituíram a forma corrente de saudação grega *khairain*, que pode ser entendida como “tenha prazer”/“alegra-te”, por *hygiainein*, algo como “tenha saúde”. Tais saudações eram mais comumente feitas ao início do dia, um tipo de cumprimento matinal equivalente ao nosso “bom-dia”. Ou seja, mais uma vez Higeia guarda ligação com a “abertura”, o “início”, devendo ser lembrada primeiro. Por outro lado, Artemidoro (Artem. 1.82) faz menção que essa mesma formulação, *hygiaine*, também era usada como uma saudação noturna, que as pessoas diziam antes de dormir, equivalente ao nosso “boa-noite”. Dessa forma, Higeia liga-se também ao “fechamento”, ao “fim”.

É notória a relação entre sono e saúde nos rituais de cura de Asclépio, o que fica claro em uma máxima atribuída a Menandro que cita que o “sono é saúde para todas as doenças” (Men. *Mon.* 783). A forma mais maravilhosa de cura referida nas inscrições de Epidauro, por exemplo, era a incubação: o ato de dormir no santuário e se encontrar, em sonho, com o deus Asclépio e, na manhã seguinte, sair curado. Os relatos de cura desse santuário quase sempre terminavam com a seguinte frase formulaica:

hygies egeneto, ou seja, “tornou-se saudável” – o fim do ciclo da cura, portanto, era ficar na presença de Higeia/saúde. A saudação universal em grego moderno *geia sas* deriva de *hygeia sas*, o que demonstra, de alguma maneira, a popularização desse tipo de cumprimento e sua cristalização na língua grega (STAFFORD, 2005, p. 134).

Higeia também está presente em alguns *lekythoi*, vasos dados como presentes de casamento, analisados por Iphigeneia Leventi (1992, p. 195-209), Emma Stafford (2005, p. 132-133) e Amy Smith (2011, p. 51-55). Esses são raros exemplos nos quais Higeia aparece, na iconografia, desconectada de Asclépio e, aparentemente, também fora do contexto dos rituais de cura. Neles, a deusa aparece ao lado de outras divindades que evocam aspectos positivos como Harmonia, Paidia (diversão), Eudaimonia (felicidade), e Pothos (paixão) juntamente com Afrodite, formando o que parece ser o séquito da deusa do amor. Para Amy Smith (2011, p. 51), tais imagens, produzidas em Atenas ao final do século V a.C., no contexto da guerra do Peloponeso, da grande epidemia e da chegada do culto de Asclépio na Ática, evocam, além de anseios pessoais ligados ao *oikos*, desejos cívicos do que deveria ser a virtude pública da *pólis*.

Outro hino (SEG 4, 626), também do século IV a.C. e muito recorrente em diferentes santuários de Asclépio, expressa mais explicitamente essa relação:

Regozije-se comigo, gentilmente venha
Para minha cidade de amplas planícies
Ié Peã! Dê-nos o prazer de ver a luz
Do sol na companhia da famosíssima brilhante Higeia⁴.
(SEG 4, 626 - Tradução nossa)

Nele, o peã faz um paralelo entre aquele que canta, a cidade e Higeia/saúde, unindo uma dimensão pessoal e coletiva, e o prazer à companhia de Higeia.

⁴χαῖρε μοι, Ἴλαος δ'ἐπινίσειο
τὰν ἐμὰν πόλιν εὐρύχορον
ἰὲ Παιάν, δὸς δ'ἡμᾶς χαίροντας ὄρᾶν φάος
ἁελίου σὺν ἀγκαλυτῶ εὐαγεῖ Ὕγιείᾳ.

Dessa maneira, é possível perceber que Higeia assume um papel central em diversos contextos: ao lado de Asclépio nos rituais de cura; na primeira e na última saudação do dia; no pão consumido nos rituais; no vinho bebido nos simpósios; nos relevos votivos; nos vasos de casamentos e nos seus hinos, tornados extremamente populares. Enfim, esse conjunto de coreografias, sabores, gestos, sons e imagens colocariam Higeia no centro das atenções do grupo social, codificando a saúde como um aspecto performativo necessário e esperado, na tentativa de fazer dela um bem comunal da ordem cotidiana (SCOTT, 2017, p. 53-54). Politicamente, o culto de Asclépio traz para o solo ateniense algo que talvez já estivesse em curso em Epidauro: a produção de um simbolismo cívico atrativo que fazia da saúde um elemento que tentava unir o indivíduo, a família e a cidade (SCOTT, 2017, p. 181). Provavelmente, isso estava inscrito dentro do projeto de reformulação da *pólis* iniciado por Péricles no século V a.C., que pretendia, entre outras coisas, o imperialismo ateniense. Não por acaso, o culto de Asclépio será levado para diversas localidades do Mediterrâneo Antigo, copiando-se o modelo de Epidauro, mas sob a chancela de Atenas⁵. Assim, segundo Calloway Scott (2017, p. 44-45), Higeia é conscientemente tecida no simbolismo cívico do centro urbano.

AS MULHERES E A MANUTENÇÃO DA SAÚDE

Do ponto de vista da organização oficial do *oikos*, segundo Elaine Wainwright (2006, p. 72), o *kyrios* – o homem chefe da casa – era o responsável por tudo o que ocorria em seu interior. Assim, portanto, cuidar da saúde de todos os familiares, em uma primeira análise, também era sua função. Porém, como a autora enfatiza, devido às atribuições públicas do *kyrios*, era necessário que alguma divisão de tarefas fosse feita entre

⁵ O próprio culto de Asclépio em Epidauro sofre uma grande reformulação ao longo do século IV a.C., depois que ele se populariza em Atenas. Acredito que a partir daí, não seria correto afirmar que o modelo exportado seria puramente o de Epidauro, mas o de Epidauro/Atenas.

homens e mulheres dentro do *oikos* – acrescento que tal divisão deveria ser ainda mais frequente em estamentos socioeconômicos mais baixos, devido à falta de recursos para o sustento de escravos e servos, por exemplo. Assim, a preparação de alimentos, a limpeza, a confecção de roupas, e o cuidado com os filhos deveriam ser algumas das funções exercidas pelas mulheres na casa. Desse modo, a construção desses papéis de gênero, ao que muitas fontes indicam, deixava à cargo das mulheres os cuidados básicos e contínuos que se deveriam ter com a saúde do grupo familiar.

Provavelmente, entre os séculos V e IV a.C., as mulheres não recebiam treinamento direto e formal para exercer tais cuidados médicos, seu aprendizado era feito de maneira empírica. Tal empirismo poderia advir da própria experiência pessoal, uma vez que, segundo Maria Regina Candido (2014, p. 157), o manejo culinário traria consigo o conhecimento das propriedades curativas de certos alimentos. Outra dimensão significativa desse conhecimento viria do convívio com outras mulheres, talvez inicialmente da própria família, como: mães, avós, tias etc. Outra via de socialização vinha das parteiras, que deveriam acumular grande conhecimento em ginecologia e em relação à saúde dos bebês, mas também da mulher e da saúde em geral. Parte da aprendizagem deveria vir, ainda, da consulta de curandeiras e curandeiros, sacerdotisas e sacerdotes, além da observação de tratamentos realizados por médicos treinados (WAINWRIGHT, 2006, p. 72).

Debruçando-se sobre o *corpus hippocraticum*, Helen King (1995, p. 147) afirma que havia uma precisão muito maior no conhecimento dos tratamentos médicos relativos à saúde dos homens do que das mulheres, o que demonstraria que o foco da medicina hipocrática estava no gênero masculino. Uma das hipóteses levantadas para isso, além do androcentrismo grego, é de que os homens eram os controladores da renda e, portanto, formavam o grupo que poderia pagar por tais tratamentos. De acordo com a autora (KING, 1998, p. 109), no *corpus*, há

uma quantidade muito superior de relatos de tratamentos de homens do que de mulheres, o que poderia demonstrar que homens recorriam mais à medicina hipocrática do que as mulheres. Lesley Dean-Jones chegou a cogitar que, por conta disso, as mulheres recorriam mais aos rituais de cura do que à medicina hipocrática (KING, 1998, p. 109). Porém, as oferendas votivas nos santuários de Asclépio também demonstram uma superioridade numérica de suplicantes homens.

Portanto, é provável que, devido à quantidade de tabus que recobria o corpo feminino e ao papel social que as mulheres assumiam, elas não fossem o público majoritário nem para a medicina hipocrática e nem para a cura ritual. Deveriam formar, então, uma rede de ajuda mútua entre elas (CANDIDO, 2014, p. 157) que, em muitos aspectos, passava longe do interesse masculino, uma vez que esse conhecimento aparece de forma muito fragmentária nas fontes que nos restaram (ANDRADE, 2020, p. 120-127). Por exemplo, o referido conhecimento médico das mulheres é provavelmente fonte de consulta do *corpus hippocraticum*, embora não devidamente creditado (KING, 1995, p. 135).

Porém, é possível que, às vezes, a relevância da atuação de algumas dessas mulheres tenha ultrapassado certas barreiras que lhes eram impostas e obtido reconhecimento público, como é o caso da estela de Fanostrata, da primeira metade do século IV a.C.:

Parteira e médica, Fanostrata jaz aqui

A ninguém causou dor, falecida, todos sentiram sua falta⁶ (IG II², 6873 – Tradução nossa)

A inscrição abre a possibilidade de interpretar que a atuação de Fanostrata não ficou restrita somente ao ciclo de mulheres, pois ela, além de ser designada explicitamente como “médica” (*iatros/ιατρός*), recebeu, ainda, uma estela funerária no espaço masculino por excelência: o espaço público. Talvez devido ao caráter prático da cura, uma pequena janela de

⁶ μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κεῖται
οὐθενὶ λυπηρὰ, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινὴ

reconhecimento poderia se abrir para algumas mulheres que acumulassem tais saberes. A utilidade da mulher como curandeira, na falta de um médico, é admitida por Apolodoro (Dem. 59, 55-56), embora não sem desconfiança pelos homens (KING, 1998, p. 163).

Apesar de alguns desses raríssimos reconhecimentos de mulheres médicas, é provável que a grande maioria mantivesse cuidados de manutenção básicos com a saúde do *oikos* – como higiene, boa alimentação etc; fazendo com que a saúde, especialmente na produção de *pharmakon*, fosse uma dimensão mais associada, embora não exclusivamente, ao feminino (CANDIDO, 2004, p. 91). Mesmo nos cultos de Asclépio, quem suplica pela cura dos familiares, que pela doença não podem comparecer ao santuário, é a mulher, como se ela representasse, de alguma maneira, a continuação da saúde da família (KING, 1998, p. 109-110). Se, em última instância, o *kyrios*, como responsável pelo *oikos*, é quem responde pela saúde de sua casa, é inegável o papel que as mulheres exerciam nesse processo.

COMENTÁRIOS ADICIONAIS

Apesar da grande atestação iconográfica de Higeia, infelizmente, como já mencionado, temos poucas inscrições e poucos relatos literários sobre ela, o que deixa o contexto de seu culto pouco claro. Não há dúvida de que Asclépio é uma divindade médica associada diretamente à atuação dos sacerdotes em seus santuários, e, também, aos médicos, denominados muitas vezes de asclepiades. É tentadora a ideia de fazer o mesmo tipo de associação com Higeia ao público feminino. Porém, uma associação direta entre Higeia e as possíveis mulheres médicas ou que atuavam como curandeiras não é verificada nas fontes.

Contudo, não deixa de ser interessante, em um estudo de gênero, analisar como Higeia era representada – como uma deusa que, além de mulher, é filha. No contexto em questão, a maneira como as mulheres e

também as crianças eram percebidas estava passando por uma mudança perceptível. A vida dos homens, em boa medida voltada para a esfera pública, se constituía, até o Período Clássico, especialmente em Atenas, por certo desinteresse pela esfera privada e, portanto, se ignorava muito da vida das mulheres e das crianças⁷. Porém, já ao final do Período Clássico, as sucessivas guerras e epidemias trouxeram à tona um rastro de mortes e corrupção que deixou o modelo baseado na *pólis* em crise, fazendo com que a vida pública fosse remodelada. Voltados mais para os espaços privados, cultos de cunho mais pessoal como o de Asclépio/Higeia se popularizaram, assim como a percepção das mulheres e das crianças se tornou menos negativa (BEAUMONT, 1998, p. 68-69).

Ao mesmo tempo em que percebemos essa mudança de percepção em relação às mulheres – sua voz, como o outro, se torna mais presente no discurso literário dos homens, tornam-se personagens importantes no teatro, ganham estelas no espaço público com inscrições reconhecendo suas virtudes, são atestadas mais recorrentemente como médicas, além de parteiras –, vemos também uma maior aparição de Higeia nos relevos, estatuetas e inscrições. A saúde, área não exclusiva mas intimamente ligada aos afazeres da mulher, passa a ser pauta importante durante os séculos V e IV a.C.: do ponto de vista pessoal, nota-se a relevância do autoconhecimento e do auto tratamento em Hipócrates; do ponto de vista familiar, através das inscrições e relevos dos santuários de Asclépio fica claro que os cultos de cura eram também cultos familiares; e, por fim, do ponto de vista político, a saúde passa a ser um valor da *pólis*.

Ao dormir e ao acordar, Higeia, a deusa silenciosa que garante a saúde para todos, aos poucos passa a fazer parte do cotidiano dos gregos antigos a partir do século V a.C. Enquanto a cura, domínio de Asclépio, intervém apenas na hora da doença, a saúde é um estado mental e corporal almejado permanentemente. As deusas não são exatamente

⁷ Segundo Beaumont, é por esse motivo que as deusas, até o Período Clássico, eram representadas sempre adultas, desde o nascimento, pois só assim estariam dentro do interesse dos homens (BEAUMONT, 1998, p. 62).

mulheres (LORAU, 1990, p. 42), mas ao mesmo tempo a modelagem feita pelo divino ilustra, aprova e autoriza o que ela modela (WAINWRIGHT, 2006, p. 90). A marginalização dos corpos femininos provavelmente fez com que laços de cooperação fossem criados entre as mulheres, em especial no que tange à saúde. Higeia não foi uma divindade exclusiva das mulheres, as fontes não nos permitem afirmar nem que foi prioritariamente delas – o eu poético dos hinos é, por exemplo, em sua maioria, masculino. Porém, como deusa, ela poderia estar atenta às necessidades das mulheres e sua imagem pode ter ajudado no aumento da audiência dos cultos de cura (COMPTON, 2002, p. 322). Mais do isso, a presença da deusa, cada vez mais popular no âmbito cotidiano, juntamente com outros processos, pode ter auxiliado, de maneira sutil, na participação de mulheres no processo de cura (WAINWRIGHT, 2006, p. 91).

Portanto, o discurso da saúde, tornado mais conhecido por nós por meio da Atenas pós século V a.C., pode ter funcionado como mais um meio de integração político-social, construído, em diferentes matizes, por homens e mulheres. As novas perspectivas de saúde trazidas pelo culto de Asclépio e Higeia ajudaram a remodelar alguns aspectos da vida pública e privada, uma vez que a saúde se tornou um ideal almejado por muitos. Corporificada na imagem de uma mulher e muito popularizada, Higeia pôde, talvez, trazer um pouco mais de espaço, dentro de um mundo que supostamente tentava silenciar os conhecimentos médicos das mulheres, para a atuação feminina no quesito da cura e, principalmente, na manutenção da saúde.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Artem. – Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*

Ath. – Athenaeus, *The Learned Banqueters* (Ateneu, *O banquete dos sofistas*)

Dem. 59 – Apolodoro [Pseudo-Demóstenes], *Contra Neera*

IG II² – *Inscriptiones Graecae IV*, 2. Fasc.

IG IV² – *Inscriptiones Graecae II et III*, 2. Ed.

Luc. *Laps.* – Luciano, *Livro IX* (*Justificação de um lapso dito ao saudar*)

Men. *Mon.* – Menandros, *Menandri Sententiae* (*Menandro, Sentenças*)

Paus. – Pausânias, *Descrição da Grécia*

PMG – *Poetae Melici Graeci*

SEG 25 – *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 25

SEG 4 – *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 4

FONTES

APOLODORO. *Contra Neera [Demóstenes] 59*. Tradução Glória Onelley, introdução, notas e índice Ana Lúcia Curado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação dos sonhos*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*. Volume V: Books 10.420e-11. Edição e tradução Douglas Olson. Loeb Classical Library 274. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HONDIUS, Jacob E. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1-11. Leiden, 1923-1954.

KIRCHER, Johannes (ed.). *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. 2 ed., partes I-III. Berlin: Reimer, 1913-1940.

LUCIANO. *Luciano IX*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MENANDROS. *Menandri Sententiae: Comparatio Menandri et Philistonis*. Edição Siegfried Jäkel. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1964. Disponível em: <https://www.hs-augsburg.de/~harsch/gaeca/Chronologia/S_ante03/Menandros/men_gn00.html>. acesso em 19 out. 2022.

PAGE, Denys Lionel (ed.). *Poetae Melici Graeci: Ictanias, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*. Livro 2. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima da Silva. Coimbra: Imprensa Universitária de Coimbra, 2022.

VON GAERTRINGEN, Friedrich Hiller (ed.). *Inscriptiones Graecae IV*. Inscriptiones Argolidis. 2 fasc., parte 1. Berlin: Reimer, 1929.

WOODHEAD, Arthur G. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 12-25. Leiden, 1955-1971.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega de. Palavra de Mulher: sobre a “voz das mulheres” e a história grega antiga. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 40, n. 84, p. 119-140, 2020.

BEAUMONT, Lesley. Born old or never young? Femininity, childhood and the goddess of ancient Greece. In: BLUNDELL, Sue; WILLIAMSON, Margaret. *The sacred and the feminine in Ancient Greece*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1998, pp. 57-73.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução Denise Bottman. – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

CANDIDO, Maria Regina. *A feiticeira na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CANDIDO, Maria Regina. Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014, p. 153-170.

COMPTON, Michael T. The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion Medicine. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Oxford, v. 57, n. 3, pp. 312-329, jul. 2002.

DILLON, Matthew. *Girls and women in classical Greek religion*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

KING, Helen. Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology. In: HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara. *Women in Antiquity: New assessments*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1995, p. 135-148.

KING, Helen. *Hippocrates' woman: Reading the female body in Ancient Greece*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1998.

LEVEN, Pauline Anaïs. *The Many-Headed Muse: traditional and innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

LEVENTI, Iphigeneia. *Η εικονογραφία της Υγείας στα κλασικά χρόνια*. Departamento de Arqueologia e História da Arte, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Atenas, 1992.

LORAUX, Nicole. O que é uma deusa? In: DUBY G.; PERROT M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Volume 1. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 31-75.

SCOTT, Calloway B. *Asklepios on the move: Health, Healing, and Cult in Classical Greece*. Department of Classics, New York University, Nova Iorque, 2017.

SILVESTRI, Filomena. Una divinidad poco estudiada: Hygieia. Testimonios epigráficos y culto en la Atenas clásica. *Antesteria*, Madri, n. 8, pp. 27-38, mai. 2019.

SMITH, Amy Claire. *Polis and Personification in Classical Athenian Art* (Monumenta Graeca Et Romana, v. 19). Leiden; Boston: Brill, 2011.

STAFFORD, Emma J. *Greek cults of deified abstractions*. Departamento de grego e latim, University College London, Londres, 1998.

STAFFORD, Emma J. 'Without you no one is happy': the cult of health in ancient Greece. In: KING, Helen. *Health in Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2005, pp. 120-135.

TAMBORNINO, Julius. Hygieia. In: PAULY-WISSOWA. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. V. 9, 1 (Colunas: 93-97). Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1914.

WAINWRIGHT, Elaine M. *Woman Healing/Healing woman: the Genderization of healing in Early Christianity*. Londres, Oakville: Equinox, 2006.



DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE AS RELAÇÕES HOMOAFETIVAS NA GRÉCIA E EM ROMA

Michael dos Santos Sanches

E-mail: michaelsanches@usp.br
Mestrando em Letras Clássicas (USP)
Orientador: Dr. Paulo Martins (USP)

RESUMO: Este presente artigo propõe-se a analisar as relações homoafetivas e homoeróticas na Antiguidade grega e romana como duas instituições sociais distintas. Publicamente, cada uma das sociedades Antigas possuía suas especificidades. Na Grécia do período clássico, por exemplo, a pederastia fazia parte de um “programa pedagógico”, de um rito de passagem pelo qual os jovens livres participavam para se tornarem adultos e cidadãos plenamente capazes de integrar a vida coletiva da pólis. Já em Roma isso nunca ocorreu, pois juridicamente qualquer ato sexual entre dois homens livres se constituiria como uma violação à integridade física do cidadão romano. Apesar disso, a pederastia foi emulada na literatura latina como uma espécie de fenômeno literário que não correspondia exatamente às práticas sociais.

PALAVRAS-CHAVE: homoafetividade; sexualidade; pederastia; homoerotismo, greco-romano

ABSTRACT: The present paper proposes to analyze the homoaffective relationships in the Greek and Roman Antiquity as two different social institutions. Openly, each one of these ancient societies had its own specificities. In classical Greece, for example, pederasty was a piece of a “pedagogical project”, of a rite of passage through which free young men engaged in to become adults and citizens fully able to join the polis’ collective life. In Rome otherwise, this has never happened, since that

legally each sexual act between two free men would constitute a violation against the physical integrity of the Roman citizens. Despite that, pederasty was emulated in Latin literature as a type of literary phenomenon that did not quite match the social practices.

KEYWORDS: homoaffectivity, sexuality, pederasty, homoerotism, Graeco-Roman

As relações homoafetivas na Antiguidade eram constituídas por meio de um eixo de categorização sexual que não é correspondente ao eixo das sociedades contemporâneas. O que nós entendemos como a relação de um indivíduo com o mesmo sexo ou sua relação com o sexo oposto é “um desenvolvimento relativamente recente mesmo na cultura ocidental” (PARKER, 1997, p. 47. Tradução nossa). Ao longo deste artigo abordaremos os fatores distintivos não só entre as relações eróticas da Antiguidade Mediterrânica e do presente, mas também as diferenças mais marcantes entre a própria Roma Antiga e a Grécia Antiga, mais especificamente o caso da pólis Atenas, pois é aquela da qual temos mais acesso à documentação escrita.

É importante pontuarmos que nos textos Antigos, não aparece nenhum indício de que houvesse alguém que algum dia se identificou como homossexual nos moldes do que hoje seria identificado um homossexual, “tanto [essa] terminologia como sua conceituação decorrem de estudos do século XIX mais voltados para uma normatização sexual” (FLORES, 2017, p. 13). Como aponta Michel Foucault, o que realmente foi um fator decisivo para que a homossexualidade tenha se tornado o que conhecemos atualmente foi a sua associação ao conceito de *individualidade* (FOUCAULT, 1984, p. 137 apud FLORES, 2017, p. 13).

Esse aspecto mais essencial faz suscitar a seguinte questão: se as relações homoafetivas na Antiguidade não eram pautadas pela individualidade, e como consequência, na autoidentificação que essa

individualidade permite, então qual era o eixo que definia essas relações? Para que a resposta a essa pergunta seja obtida, precisaremos analisar Grécia e Roma, duas grandes civilizações do Mediterrâneo Antigo, como dois objetos individuais de estudo, pois tanto em uma quanto na outra as relações homoafetivas não eram performadas da mesma maneira.

Com relação à Grécia, o trabalho de Kenneth James Dover foi um divisor de águas no tratamento acadêmico que aborda o estudo de relações homoafetivas na Grécia Antiga. Seu trabalho é composto de análises de documentos textuais (literários, históricos e jurídicos) e da cultura material (cerâmicas de figuras negras e vermelhas) (DOVER, 1979, p. 205-225). Nessa obra, Dover lança luz sobre dois importantes aspectos da sexualidade grega:

Os gregos estavam cientes de que indivíduos se diferenciavam em suas preferências sexuais, mas sua linguagem não tem nenhum substantivo correspondente aos substantivos “homossexual” e “heterossexual”, já que eles assumiam que (a) virtualmente todo mundo [leia-se todos os homens] respondiam a ambos estímulos homossexuais e heterossexuais em diferentes momentos, e (b) virtualmente nenhum homem penetra outros homens e se submete à penetração por outros homens no mesmo estágio de sua vida. (DOVER, 1979, p. 1, nota 1, tradução nossa)

Desses dois fatores já é possível depreender que as relações homoeróticas gregas têm uma propriedade intrinsecamente etária. Um menino (literalmente *pais*) seria o parceiro passivo nessas relações — o termo grego usado é *erōmenos*¹ — e, com base em análises arqueológicas e iconográficas de figuras em cerâmicas, é possível observar que o menino já teria chegado à sua altura máxima (DOVER, 1979, p. 16). No que diz respeito ao seu parceiro mais velho — cujo termo grego é *erastēs* — cabia-lhe o papel ativo. Nota-se, no entanto, que esse termo poderia ser usado tanto para relações homo quanto heteroafetivas (DOVER, 1979, p. 16).

¹ Como indica Dover o termo grego *paidika* também poderia se referir ao *erōmenos* (DOVER, 1979, p. 16).

Embora em contexto helênico a prática de relações homoeróticas seja mais bem atestada em Atenas, muito em razão do volume de documentação escrita que nos chegou dessa pólis, isso não quer dizer que não ocorresse em outras *po/eis* pela Hélade. O historiador Éforo de Cime relata as práticas pederásticas dos cretenses como um rito de passagem da juventude para a idade adulta. A ritualística desse rito de passagem pederástico era toda permeada por alusões ao rapto do jovem rapaz troiano Ganimedes por Zeus para se tornar seu amante e copeiro (BREMNER, 2014, p. 4-5).

O historiador holandês Jan Bremner (2014, p. 5) esclarece que a pederastia também ocorria em Esparta, embora não pelos motivos que se difundiu na cultura popular. Esparta não tinha a pederastia como uma prática homoerótica apenas porque era uma cidade bem militarizada, uma vez que, apesar dos soldados estarem afastados de suas mulheres, eles eram bem guarnecidos de meretrizes para lhes satisfazer sexualmente. O que não era um privilégio só de Esparta, mas de praticamente todas as *po/eis* gregas. (BREMNER, 2014, p. 1-5).

A cultura material nos mostra centenas de vasos com pinturas de cortejos dos *erastai* aos *eromenoi*, com ou sem ofertas de presentes e, em algumas das imagens, é possível até mesmo ver a recusa a eles. Essa rejeição a presentes era uma atitude valorizada na sociedade grega ateniense, pois não abria brechas para que acusassem o *erōmenos* de se prostituir, seja por meio da prostituição com um parceiro estável (*hetairein*) ou com múltiplos parceiros (*perporneusthai*) (SANTOS, 2003, p. 57). Essa venda do próprio corpo era reprovável e passível de punições severas como a *atimia*, isto é, a cassação dos direitos políticos, cívicos e religiosos (*Ibidem*, p. 59).

Embora fosse honroso performar esse jogo de rejeição, a iconografia nos traz alguns exemplares de figuras explicitamente executando atos sexuais, o que mostra que o eventual aceite dos *erōmenos* poderia ser igualmente deleitoso e adequado. Os *erastai*, no

entanto, também não poderiam demonstrar um apetite sexual excessivo por meninos, uma vez que atitudes como essa eram passíveis de serem encaradas como selváticas e animais. Os atenienses chamavam de *agrioi* (selvagem) o homem que ultrapassava esse limite socialmente aceito do desejo por garotos (BREMNER, 2014, p. 9).

Não há nada na iconografia grega que indique que os parceiros passivos fossem, necessária e obrigatoriamente, escravos, o que vai mudar de configuração nas relações homoafetivas em Roma. Isso, contudo, não indica uma maior aproximação das relações homoafetivas gregas com o nosso conceito contemporâneo de homossexualidade, pois “se por um lado, os gregos do período clássico tiveram a experiência da pederastia como instituição social [...] por outro, nada na vida grega dava a entender que o *indivíduo* deveria fazer uma escolha entre a vida amorosa com meninos ou com meninas” (FLORES, 2017, p. 14, grifo nosso). Os motivos dessa atividade sexual tinham, como já mencionamos, ligações exteriores à *individualidade*, e variavam

com o período de vida, com a classe social, com a cidade [...] tal como outras instituições, como o casamento, o trabalho, a guerra etc., e não implicavam necessariamente uma identificação do indivíduo por sua orientação sexual, nem uma liberalidade total (FLORES, 2017, p. 14).

A partir dessa interpretação que Michel Foucault faz do papel da individualidade enquanto fator decisivo para a construção da sexualidade e, portanto, para o estabelecimento de uma história da sexualidade, algumas abordagens de análise surgiram. Esse é o caso do construcionismo que “baseia-se nessa concepção foucaultiana de que subjetividades sexuais são socialmente construídas” (SANTOS, 2003, p. 24). Essa teoria foi desenvolvida por David Halperin, um helenista e pesquisador de estudos *queer*, em seu livro *One Hundred Years of Homosexuality*, publicado no ano de 1990. Daniel Barbosa dos Santos (2003, p. 24), ao definir os preceitos dessa relativamente recente abordagem diz que termos correntes no mundo moderno como

“heterossexual”, “homossexual” ou “bissexual” são aplicados pelo construcionismo apenas para definir categorias sexuais a partir do século XIX, pois somente deste século em diante seria possível perceber o *ser sexual*/identificado com o ser em sua totalidade psíquica idiossincrática.

Embora essa abordagem construcionista, derivada desse pensamento foucaultiano, seja teoricamente bem embasada e fundamentada por diversos *corpora* tanto textuais quanto da cultura material da Antiguidade, ainda assim ela não é imune a críticas. É um fato importante e relevante para os Estudos Sociais que a História tenha dado passos para se emancipar de um determinismo biológico que monopolizava os estudos da sexualidade, e principalmente da homossexualidade, até as primeiras décadas da segunda metade do século XX, sendo tanto Michel Foucault quanto os construcionistas agentes importantes para essa mudança. Contudo, o movimento a ser feito na contemporaneidade deve ser o inverso, isto é, o de manter um diálogo interáreas. Da mesma forma que as perspectivas teóricas da História avançaram, a área de estudos biológicos também avançou, e hoje ela é mais inclusiva, afastando-se daquela praticada no tempo em que Foucault escrevia.

Nos primeiros anos do segundo milênio, as ciências biológicas tentaram por meio da genética retomar de forma revitalizada os estudos sobre sexualidade. Embora tentativas já tivessem sido feitas com esse método pelo menos desde 1993 (VARELLA, 2015), assim que o genoma do ser humano foi integralmente sequenciado em 2003 (MARASCIULO, 2020), a busca de um suposto “gene gay” ganhou mais força. Porém todas as tentativas apresentaram resultados inconclusivos. O maior estudo publicado sobre essa teoria, com quase quinhentos mil participantes, feito por vários geneticistas e estatísticos (GANNA *et al.*, 2019, p. 869) conseguiu demonstrar apenas a influência de cinco genes relevantes para o comportamento sexual, e com pouquíssima influência, menos de 1% de indivíduos do vasto *corpus* analisado (ANSEDE, 2019).

A resposta mais uma vez não pôde ser dada exclusivamente pelas ciências da natureza. Como era de se esperar da ciência *lato sensu*, que é um espaço dialógico, mais avanços só começaram a ser feitos quando uma área da genética, a epigenética, admitiu mais comunicação com as ciências sociais. A epigenética é “um campo de pesquisa que investiga como os estímulos ambientais podem ativar determinados genes e silenciar outros” (SUMMIT SAÚDE, 2022). Citando William Rice, o estudioso que propôs em 2012 que a epigenética poderia trazer algumas respostas para explicar a orientação sexual, o médico Dráuzio Varella, em seu artigo *Homossexualidade, DNA e ignorância* (2015), diz que esses estímulos podem ser tanto no ambiente intrauterino quanto no ambiente extrauterino ao qual o neonato é exposto logo após seu parto e até a hora de sua morte. Essa área de intersecção entre ciências humanas e da natureza foi importante, pois permitiu “entender como a experiência é capaz de operar transformações profundas no organismo, mesmo que isso signifique destacar o DNA e não implique em mudar o genoma” (SUMMIT SAÚDE, 2022).

Essa comunicação entre as ciências biológicas e as ciências humanas para explicar fenômenos da sexualidade por muito tempo foi estigmatizada, e fez com que pesquisadores importantes para os estudos das relações homoeróticas na Grécia Antiga, como Daniel Barbosa dos Santos, dissesse que apenas o sexo, por ser um fato natural, poderia ser objeto das ciências naturais, enquanto a sexualidade não poderia.

Sexo é apenas um fato natural e, por conseguinte, objeto dos métodos da ciência natural, e não da ciência social. Portanto, sexo independe da história e da cultura, não podendo haver, dessa forma, uma ‘história do sexo’ (BARBOSA, 2003, p. 20).

À luz da epigenética, contudo, podemos conciliar sexualidade como uma orientação decalcada em fenômenos biológicos e em fatores socioculturais. As instituições e as convenções da sociedade podem, sim, influenciar biologicamente a orientação sexual:

O corpo trabalha o epigenoma de modo a ativar no ácido desoxirribonucleico (DNA) as respostas mais interessantes à adaptação no ambiente. As experiências afetam o genoma e levam a marcas que podem ser temporárias ou permanentes, segundo o Centro de Desenvolvimento Infantil da Universidade Harvard. [...]Elas (as marcas) atuam como “tatuagens” no DNA, desenhando o modo como as células trabalham e fazem trocas químicas. (Summit Saúde, 2022)

Embora a conjunção entre estudos da área da genética e dos processos históricos e culturais ainda possa ser vista com desconfiança entre pesquisadores dos Estudos Clássicos, ela está presente neste artigo por um motivo válido. Ao falarmos de relações homoeróticas na Antiguidade como construções sociais muito bem convencionadas, abre-se espaço para possíveis leituras deturpadas. Essas leituras podem ser usadas para deslegitimar que a sexualidade é uma orientação. Possíveis interpretações enviesadas poderiam gerar falas homofóbicas que usassem este estudo para alegar que a homossexualidade de alguém é apenas algo externo, uma escolha que poderia ser mudada se houvesse uma mera alteração de ambiente cultural ou social que o influencie. Tais premissas estão enraizadas nas violentas e criminosas “terapias de conversão” perpetradas por fanáticos religiosos.

O objetivo deste artigo é descrever as diferenças e semelhanças entre as relações homoeróticas na Antiguidade grega e romana, porém sem nos desviarmos da responsabilidade social de esclarecer que orientação sexual e expressão de uma relação homoerótica são duas coisas diferentes. O que nós estamos analisando é a história de como essas civilizações expressaram, performaram e representaram essas relações homoeróticas. E é só isso que a História pode analisar: as relações homoeróticas que estão presentes na documentação material ou escrita que nos chegou e, portanto, das narrativas expressas socialmente.

Admitindo que orientação sexual e representação de uma relação homoerótica são dois objetos diferentes, não descartamos que na Antiguidade houvesse preferências sexuais permanentemente orientadas

por fatores psíquicos e biológicos impassíveis de serem mudados. O imbróglio dessa questão é que por meio desses dois últimos ângulos, o psicológico e o biológico, jamais poderemos analisar com acuidade, uma vez que é impossível estudar a psiquê de um indivíduo morto — ainda mais há milênios — e o estudo genético pode apenas ser executado em raros corpos mumificados ou naqueles em extraordinário estado de conservação, e mesmo assim, de forma muitíssimo limitada.

Isso implica em não ser tão rígido quanto a uma história puramente rupturista que, por exemplo, afirme que a “individualidade” teve início exclusivamente no século XIX. O produto do que conhecemos como homossexualidade faz parte de um mosaico muito mais complexo que apenas culminou no século XIX, mas que teve seus processos se desenrolando por séculos a fio. O próprio pesquisador Jan Bremmer, que citamos anteriormente, diz que o enrijecimento do espaço do homem na instituição do casamento ao longo de suas várias formatações foi um dos fatores que, com o tempo, contribuiu para que o conceito de homossexualidade se desenvolvesse.

Não é por acaso que a homossexualidade moderna se desenvolveu ao mesmo tempo em que o relacionamento heterossexual dentro do casamento adquiriu um caráter muito mais íntimo. Parece que o surgimento da homossexualidade moderna é, pelo menos, uma reação a esse desenvolvimento, que levou ao desaparecimento de um mundo masculino separado. Na Grécia, os homens podiam virtualmente viver suas próprias vidas; eles não precisavam ver suas esposas com muita frequência. Consequentemente, a manutenção de um relacionamento heterossexual deve ter sido relativamente tolerável para todos (BREMMER, 2014, p. 10, tradução nossa).

Nesta afirmação de Bremmer é possível observar que o autor faz uma concessão importante: a da tolerância. Homens e mulheres que eventualmente tivessem uma orientação psíquica e biologicamente mais voltada para o mesmo sexo poderiam viver com relativamente menos desconforto uma vez que a instituição do casamento que dava mais independência ao homem os privava de um contato tão frequente.

Que a orientação sexual é uma intrincada articulação entre fenômenos bioquímicos, psíquicos e socioculturais, isso é cientificamente comprovado. Todavia, como já dissemos, a partir dos *corpora* que temos da Antiguidade, o objeto de estudo só pode ser outro, o das relações homoeróticas socialmente aceitas, as quais não necessariamente representam a orientação sexual do indivíduo. Roma também terá essa exterioridade (que é um denominador comum das relações homoafetivas das sociedades mediterrânicas antigas no geral, não sendo só uma especificidade grega) em detrimento de uma individualidade que só será alcançada milênios à frente. O que muda, da Grécia para Roma, não é propriamente a direção de onde essas relações homoafetivas viriam (do indivíduo ou do exterior), mas é o conceito de *masculinidade* em Roma que tem um significado diferente.

Fazer um papel de passivo numa relação sexual em Roma seria “renunciar às marcas de masculinidade [e] apresentar provas de *impudicitia*, é mostrar-se *impudicus* [...]” (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 109). Esse fator acarretará significantes consequências, pois apesar de ambas as sociedades, Grécia e Roma, terem por parâmetro de relação socialmente aceita a posição sexual, a preocupação de um *uir* (homem romano livre) não ser *impudicus* revela que “a *puđicitia* masculina representa precisamente o ideal de integridade corporal, na qualidade de corpo impenetrável” (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 109). A *puđicitia* (castidade, pudor e honra) seria exatamente o contrário do *stuprum* (desonra, atentado contra o pudor). (TORRINHA, 1942, p. 708, 825. Verbetes “*puđicitia*” e “*stuprum*”).

Isso nos mostra que, para um homem livre, não importando a idade, ser penetrado ou assumir a atitude passiva em uma relação sexual, em Roma, equivale a ser estuprado, e ter sua masculinidade completa e irremediavelmente fraturada. A masculinidade em Roma não é uma questão somente etária, mas um estatuto social e jurídico. Enquanto em algumas *poleis* gregas o modelo pederástico pedagógico é institucional,

portanto, permitindo a relação de um parceiro ativo com um parceiro passivo livre, em Roma “a recusa da pederastia grega não é uma repulsão sexual, mas, sim, um interdito político”. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 113, 114).

Se o interdito político romano atinge os *uiri romani*, todos os outros indivíduos que não se enquadram nessa categoria não terão a questão da *pudicitia* colocada da mesma forma, talvez com exceção das sacerdotisas vestais, as responsáveis pela manutenção do fogo consagrado à deusa Vesta (BEARD, 1997, p. 166-177). Entraremos, dessa forma, em uma lógica de identidade binária, como aponta a autora Géraldine Puccini-Delbey, especialista em sexualidade romana e professora de língua e literatura latina da Universidade de Bordeaux Montaigne. Isso significa que de um lado estariam os machos penetradores por excelência (os *uiri romani*), e de outro, todo o resto: mulheres, escravos e não-romanos. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 14).

A pergunta que pode ser levantada quando nos deparamos com esse rígido parâmetro, que evidentemente se diferencia do mais “maleável” (porém também muito bem convencionalizado) parâmetro grego, é se todo esse aparato jurídico e político de inviolabilidade do corpo do cidadão masculino, por trás da definição das relações homoafetivas em Roma, seria uma proteção do que a elite dominante julgava como degenerante no *mos Graecorum* (moral dos gregos em tradução livre). Ao que parece defender Puccini-Delbey, tudo indica que não necessariamente.

Isso é embasado, pois, nas comédias de Plauto, anteriores à conquista definitiva dos gregos em 146 AEC pelos romanos, já há, entre escravos e senhores, relações sexuais que inclusive não aparecem nas comédias pertencentes à “comédia nova grega”. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 110-111). Isso nos indica que essa estrita normatividade sexual pode ser um elemento autóctone romano que se desenvolveu ao longo dos séculos, e que apenas é “a relação sexual que envolve *um jovem rapaz*

livre [...] e que se insere na tradição helênica da pederastia que é vista pelos romanos como sendo uma prática grega (a expressão *mos Graecorum* é quase um sinônimo)". (PUCCINI-DELBAY, 2010, p. 110-111, grifo nosso).

Nessa conjuntura, podemos, então, observar que segundo o discurso público, em Roma, é socialmente aceito um homem romano livre ter relações com outro indivíduo do sexo masculino, desde que esse seja, indispensavelmente, um escravo e, que o *uir* seja o ativo (penetrador). Penetrar um escravo não se enquadra no crime de *stuprum*. Não há inviolabilidade nesse caso, pois o estatuto jurídico do escravo é regido por outras instâncias, como, por exemplo, a *potestas* do *pater familias*.² (VASCONCELOS, 2012, p. 138-139). O que poderia ocorrer disso é um problema de violação de propriedade, escravo como *res* (coisa) (VASCONCELOS, 2012, *loc. cit.*), caso um senhor penetrasse o escravo de outro senhor sem sua permissão.

Se a Grécia possui termos no grego como *erōmenos* e *erastēs* para designar os parceiros das relações homoeróticas, Roma desenvolve, no latim, termos quase que puramente anatômicos e descritivos para apresentar os participantes da relação homoerótica (PARKER, p. 54, tradução nossa). Em sua grade teratogênica,³ Holt N. Parker⁴ nos mostra claramente que "todo ato sexual [além de se basear na distinção entre ativo e passivo] codifica relações de poder" (*Ibidem, loc. cit.*).

² O *pater familias* na Roma Antiga era o homem mais velho de uma *domus* (casa) romana, geralmente o próprio patriarca. Ele detinha o controle e poder, o pátrio poder (*patria potestas*), legitimado juridicamente sobre as mulheres, crianças e escravos da família, bem como de alguns parentes patrilineares mais próximos.

³ Grade teratogênica ou quadro teratogênico é, em tradução livre de *Teratogenic Grid*, um método criado por Holt N. Parker para compilar e organizar as relações eróticas da Roma Antiga segundo o papel de atividade ou passividade dos participantes da relação, e de acordo com o orifício no qual seriam inseridos a língua e/ou o órgão genital masculino.

⁴ Estou ciente das acusações a Holt N. Parker, ex-professor da Universidade Cincinatti, ocorridas em 2016. No entanto, creio que sua obra intelectual não deva ser ostracizada pela Academia, e transfiro aos órgãos do poder judiciário a incubência de investigar e responsabilizar os atos cometidos.

A partir dessas reflexões iniciais sobre as relações estritamente homoafetivas romanas, e nos baseando na grade teratogênica de Parker, veremos que um indivíduo do sexo masculino pode ser sexualmente passivo de três formas: como *cinædus* ou *pathicus* (penetrado no ânus); *fellator* (penetrado na boca) e *cunnilingtor* se faz sexo oral na vagina de uma mulher (PARKER, 1997, p. 49). Apesar do *cunnilingtor* estar fazendo sexo oral em uma mulher, o que para nosso entendimento contemporâneo seria uma relação heterossexual ativa, para os romanos era uma posição degradante, subserviente, que se encaixava dentro de uma relação passiva (*Ibidem*, p. 51-52).

Além disso, Parker nos aponta um outro distúrbio na estrutura dessa grade: “a vítima reificada [...] é um objeto de depreciação. Tendo sido criada, essas criaturas são então desprezadas.” (*Ibidem*, p. 54). Isso criaria um problema na própria lógica do ato, pois todos os participantes passivos do sexo seriam motivo de menosprezo e invectiva. Isso incluía as mulheres, que, por não terem pênis, sempre seriam passivas (com exceção da *cunnilingus* e dos atos das *tribades*, isto é, respectivamente, sexo oral em mulheres e relações homoafetivas entre mulheres. Esses atos, no entanto, eram considerados extremamente anormais e de qualquer maneira seriam reprovados). Claro que isso não lhes era problemático, pois a sociedade da Roma Antiga era patriarcal e falocêntrica.

Além do aparato jurídico que permite a penetração de escravos e a patriarcalidade que permite a penetração das mulheres sem acarretar nenhum problema aos *uiri*, a própria língua latina se adapta, nesse contexto da sociedade, para se tornar um veículo de *justificação* ao ato de penetrar do homem livre romano. É o que Parker chama de “creation of the willing victim”, que em tradução livre seria algo da ordem de “criação da vítima voluntária”.

Esse procedimento de “criação da vítima voluntária” funciona “em parte para absolver a culpa dos agressores, [de forma a reescrever] a

vítima passiva como ativa” (PARKER, 1997, *loc. cit.*, tradução nossa). Dentro dos atos sexuais ditos degradantes no discurso público romano, o participante passivo do ato da penetração anal (*pedicari*) recebe um nome gramaticalmente ativo (*cinædus* ou *pathicus*), aquele que, supostamente, gostaria de ser penetrado no ânus. O participante passivo do ato de penetração na boca (*irrumari*) também recebe um nome gramaticalmente ativo (*fellator*), aquele que gosta de ser penetrado na boca, e na mesma tendência, o participante “passivo” do ato de sexo oral em uma vagina (*cunnilingus*) recebe o nome gramaticalmente ativo de *cunnilingtor*, ou aquele que gosta de lambe vagina. Todas essas formas linguísticas denotam uma certa busca da vítima por sofrer a ação, como se eles buscassem o “favor” dos *uir* para satisfazer seus desejos “masoquistas”, serem humilhados e literalmente “fodidos”⁵ em todos os orifícios (*futuere, pedicare, irrumare*). (PARKER, 1997, p. 54).

Diante do exposto, podemos observar que, pela própria configuração do que tradicionalmente significa o conceito de masculinidade para um homem romano, seria permitido a um *uir* ter relação sexual com um escravo do gênero masculino sem abrir mão de sua êmica⁶ masculinidade. Já “a pederastia, elemento essencial da educação dos jovens na Grécia, é, contudo, uma prática que choca a moral romana”. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 111). Esse choque é bem exemplificado na Sátira 10 de Juvenal, que se preocupa principalmente com a inviolabilidade de jovens meninos romanos livres: “[...] um filho com um corpo belo possui sempre pais miseráveis e vacilantes: a tal ponto é rara a concordância entre beleza e castidade.” (Juv. *Sat.* 10, tradução nossa).⁷

⁵ Parker usa explicitamente a palavra inglesa “fuck”, e escolhi também permanecer com uma palavra de baixo calão equivalente para descrever de forma mais literal o ato que a “criação da vítima voluntária” reproduz.

⁶ O termo êmico, apesar de suas significativas nuances, neste artigo é sinônimo de algo que é distintivo culturalmente.

⁷ “ Tradução nossa: “[...] *Filius autem corporis egregii miseros trepidosque parentes semper habet: rara est adeo concordia formae atque pudicitiae.* [...]”.

Um filho com um corpo belo seria, em um parâmetro romano, um rapaz ainda sem barba, com traços afeminados, com características de um *puer delicatus*, isto é, de um rapaz atraente e efeminado. Esse tipo de beleza não era desejável a um jovem romano livre, pois como podemos depreender desse trecho da Sátira 10, o possuidor de tal semblante seria alvo das constantes investidas dos *uiri*, e se cedesse, em qualquer circunstância, teria seu pudor comprometido. A professora Géraldine Puccini-Delbey, inclusive, alerta sobre a castração como um dos riscos que esses jovens dentro do padrão de beleza romano corriam. Essa prática talvez tenha sido usada como medida paliativa; contudo, ela também retirava a masculinidade de um homem irremediavelmente (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 113).

Ao contrário do costume de pederastia grega, no qual era pressuposto que o jovem cedesse em algum momento, mesmo que isso acontecesse após várias tentativas, os rapazes romanos não podiam ceder às investidas dos homens jamais. A palavra usada por Juvenal é justamente *pudicitiae*, que, como já discutimos, é um valor que deve ser conservado para a validação da masculinidade romana.

Mesmo após os romanos terem “se helenizado”⁸, eles nunca adotaram de forma completa o *modelo pedagógico pederástico grego*. Por isso, há certo problema em nomearmos os poemas romanos — tal qual as elegias homoeróticas do que posteriormente foi chamado de “ciclo de Márato” do poeta Tibulo, por exemplo — como sendo pederásticos. Esse modelo, na verdade, não foi viável em Roma, pois era incompatível com os próprios princípios da sociedade romana e de como eles entendiam o que era ser um *homem*. “No entanto, [esse modelo] é um fantasma que alguns poetas perseguiram ao longo das suas obras”

⁸ Apesar de toda a problemática que termos como “romanização” e “helenização” possam ter nas discussões de campos como a História e Arqueologia, usaremos aqui “helenização” por constar assim na bibliografia em questão. Contudo, é um termo ultrapassado, mas que será entendido nesse texto não de forma unilateral, mas como uma grande intensidade de trocas culturais entre a Grécia e Roma, mesmo antes da Grécia se tornar uma província oficial do Império.

(*Ibidem*, p. 114). Com isso a questão torna-se um fenômeno iminentemente literário.

A *μούσα παιδική* (*mousa paidiké* ou musa dos rapazes) é um conjunto de temas pederásticos recorrentes nos escritos dos gregos (principalmente durante o período helenístico), logicamente, devido ao refluxo da instituição pederástica grega nas obras poéticas. Algo natural, pois a arte das letras tem, de fato, esse caráter de sonar, que rastreia temas recorrentes da vida humana e os traduz para um código literário. Mas é surpreendente que a produção escrita romana nos mostre temas em suas obras que “[...] ao acolherem a literatura alheia, foram capazes de incorporar uma realidade poética que não diz necessariamente respeito à sua realidade histórica.” (FLORES, 2017, p. 17).

De agora em diante, passaremos a abordar um dos aspectos mais centrais para analisar a literatura homoerótica romana: a transformação de um fenômeno sócio-histórico grego em um exclusivamente literário, por meio da imitação. Essa imitação, denominada *imitatio*, não era uma simples imitação servil, mas foi adaptada à realidade romana pela emulação, *aemulatio*. Esse processo colaborou para a continuidade da tradição literária, denominada *traditio*.

É um fato que, apesar de ter sido um fenômeno sócio-histórico na Grécia, a pederastia já estava naturalmente incorporada na literatura e seguia princípios de poética embrionários desde o período arcaico tardio com Teógnis de Mégara e já plenamente desenvolvidos no período clássico com Platão e Aristóteles. Em Roma, esses temas da *mousa paidiké* ganharam seu apogeu em Virgílio e Tibulo, mas foram pensados, evidentemente, pelos poetas de uma forma geral: os líricos, os épicos, os dramáticos etc. Contudo, sempre travando diálogo com os modelos gregos precedentes.

Para elucidarmos os movimentos que a literatura latina precisou fazer para incorporar as formas pederásticas gregas — portanto, artificiais — em Roma, sem a conotação negativa do termo, e integrá-las em uma

obra romana de forma orgânica, usaremos o exemplo de Virgílio, um dos mais consagrados poetas latinos. A tradição nos informa que Virgílio teria ganhado um escravo chamado Alexandre, de Mecenas — que era seu patrocinador — o que nos foi transmitido pelo poeta Marcial, conforme o relato de Puccini-Delbey (2010, p. 114) nos lembra.⁹ Virgílio teria se apaixonado por esse escravo e, em troca do presente de Mecenas, teria dedicado sua segunda bucólica a seu benfeitor. Nesse texto, Virgílio estaria por trás de um eu-lírico

[...] Que cantaria sob a máscara de Córidon o seu desejo não entendido por Aléxis. Comprovaria ainda que o modelo pederástico existe em Roma. Ora, na explicação biográfica da gênese do poema, não poderá existir amor pederástico, uma vez que Alexandre, sendo um escravo, não é mais que um objeto sexual que circula de um homem para o outro, no âmbito de uma oferta e, em seguida, de uma contra-oferta. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 114)

No entanto, Virgílio supostamente representa seu escravo Alexandre, fonte de uma paixão, em Aléxis “uma criança livre grega, erômeno cortejado por um erasta”. (*Ibidem, loc. cit.*). O movimento que Virgílio faz para que duas realidades inconciliáveis em vários níveis (político, social, cultural e jurídico) se integrem é um movimento de sobreposição: “[...] este poema não dá conta da apropriação de um comportamento erótico grego pelos romanos, mas deseja ser a imagem inatingível do *pais* [menino] grego fantasiado por eles”. (PUCCINI-DELBEY, 2010, p. 114). É quase que um fetiche: “estas imagens gregas do amor não deixavam os romanos eroticamente indiferentes” (*Ibidem, loc. cit.*). A consequência disso é exemplificada em Virgílio, que na relação de Aléxis e Córidon, transpõe uma “fantasia inacessível aos romanos” (*Ibidem, loc. cit.*).

Nessa chave de pensamento, o *puer delicatus* Márato, das elegias 4, 8 e 9 do livro de Tibulo, também poderia, então, ser pensado como

⁹ A autora cita o livro V, epigramas 12 e 16, com certeza por algum equívoco ou erro tipográfico, pois o relato de que ela faz referência é encontrado no epigrama 55 do livro VIII de Marcial.

essa *imagem grega inatingível* e uma *fantasia inacessível* ao próprio poeta romano que sobre ele escreve. No entanto, há claras diferenças. O jovem Márato está inserido em um gênero diferente de Aléxis. Márato está em um gênero que é abastecido de constantes fontes e influências helenísticas: a elegia. Nesse contexto, portanto, seria mais produtivo associar Márato a formas e estéticas presentes nos escritos dos poetas helenísticos do que propriamente especular e procurar uma suposta explicação biográfica — como é feito em relação a Virgílio. Piora mais ainda a possibilidade de uma abordagem biográfica o fato de que a vida de Tibulo não nos chegou sem poucos mistérios e lacunas. Além disso, os produtos literários não possuem obrigatoriamente o compromisso de revelar a verdadeira vida de seus autores.

O diálogo frequente da elegia romana com a poesia helenística (HUNTER, 2013, p. 23-38) não é algo que passa despercebido a Tibulo na construção poética de Márato em seu primeiro livro de elegias (BESSONE, 2013, p. 39-56). Segundo Dover (1979, p. 9.), a “poesia homossexual do período helenístico é uma das cinco mais importantes fontes de material sobre homossexualidade grega”. Claro que nem sempre os poemas revelam uma realidade concretizada no mundo real (*Ibidem*, p. 59), mas devido à profusão de abordagens de temas da *μούσα παιδική* (*mousa paidiké* ou musa dos rapazes) pelos poemas helenísticos, não podemos desconsiderar a carga que isso vai gerar sobre um gênero de poesia romana que se influencia pela poética desse período. Dover (1979, p. 15) contabiliza que um total de mais ou menos trezentos epigramas com temática homoafetiva foram coletados no livro XII da *Antologia Palatina*, uma coleção de epigramas gregos compilados do século VI AEC até o século X EC.¹⁰

Após termos analisado o funcionamento da homoafetividade na Antiguidade greco-romana, pudemos constatar a clara presença das relações de poder no ato sexual desse período. Além disso, pudemos

¹⁰ AEC = Antes da Era Comum; EC = Era Comum.

identificar alguns dos mecanismos de aderência estética da poesia romana a uma imagem inacessível do amor grego, juntamente com o refluxo que o gênero elegíaco romano recebeu da poética do período helenístico. Consequentemente, pudemos concluir que as relações homoafetivas na Grécia Antiga estavam associadas a um modelo social e pedagógico definido sob parâmetros etários e restritos por fatores fenotípicos, isto é, por meio de indicadores físicos como o crescimento de barba, pelos corporais e mudanças na voz, que denotavam a transição do jovem para a idade adulta. Por outro lado, em Roma, existia um aparato jurídico que proibia dois homens romanos livres de se relacionarem. Essa proibição baseava-se na premissa de que atos que colocassem um homem em posição passiva, independentemente da situação, violariam não apenas seu corpo, mas também a sua masculinidade. Tal restrição não se aplicava aos demais grupos marginalizados da sociedade, como mulheres, escravos e estrangeiros.

Por isso, enquanto é possível dizer que projetar a homossexualidade como conhecemos hoje em dia, calcada em parâmetros definidos pela individualidade do ser, na Antiguidade greco-romana é anacrônico, afirmar que as relações homoafetivas e homoeróticas funcionaram da mesma forma tanto em Roma quanto na Grécia é igualmente equivocado. O que podemos dizer com bastante confiança, a partir de dados extraídos tanto da cultura material quanto de fontes literárias, e que brevemente reproduzimos alguns exemplos aqui, é que ambas as sociedades Antigas exploraram várias manifestações de homoafetividade e de homoerotismo, por vezes se aproximando ou se distanciando mais uma da outra, contudo sempre com base em condicionantes sociais, culturais e morais distintos.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Juv., Sat., - Juvenal, Sátiras

FONTES

JUVENAL. Sátiras. In: MAYOR, John Eyton Bickersteth (Org.). *Thirteen Satires of Juvenal with a Commentary*. 2. ed. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010. v. 1.

MARCIAL. *Epigramas*. Tradução de Paulo Sérgio Ferreira. Lisboa: Edições 70, v. III, 2001. Livro VIII, 55.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSEDE, Manuel. Maior estudo da história não encontra relação determinante entre genes e comportamento sexual. *El País*. 29 ago. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/29/ciencia/1567101473_864944.html>. Acesso em: 26 dez. 2023.

BEARD, Mary. Re-reading (Vestal) Virginité. In: HAWLEY, R. *et. al.* (Orgs.) *Woman in Antiquity: New Assessments*. Londres: Routledge, 1997.

BESSONE, Federica. Latin Precursors. In: (ED.), T. T. S. *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BREMMER, Jan. Greek Pederasty and Modern Homosexuality. In: BREMMER, Jan (Org.) *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Homosexuality*. 3. ed. Nova Iorque: Routledge, 2014.

DOVER, Kenneth. *Greek Homosexuality*. 2. ed. Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1979.

FLORES, G. G. Que cada um cante seu amor. In: CARVALHO, R. E. A. (.). *Por que calar nossos amores?: poesia homoerótica latina*. Belo horizonte: Autêntica, 2017.

FOUCAULT, Paul-Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 5. Ed. Tradução de Maria Thereza da costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GANNA, Andrea *et. al.* Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior. *Science*. v. 365, n. 6456, pp. 869-880, 2019.

HUNTER, Richard. Greek Elegy. In: THORSEN, T. S. (.). *The Cambridge Companion to Latin Love Elegy*. Cambridge: Cambridge, 2013.

MARASCIULO, Marília. O DNA social pode mudar nosso DNA individual:

Entrevista com o cientista francês Joël de Rosnay. *Galileu*. 21 fev. 2020. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2020/02/o-dna-social-pode-mudar-nosso-dna-individual-diz-especialista-em-epigenetica.html>>. Acesso em: 27 dez. 2023.

PARKER, Holt. N. The Teratogenic Grid. In: HALLETT, J. P.; SKINNER, M. B. *Roman Sexualities*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

PUCCINI-DELBEY, Géraldine. *A vida sexual na Roma Antiga*. Tradução de Tiago Albuquerque Marques. Lisboa: Edição Texto & Grafia, Lda, 2010.

SANTOS, Daniel Barbosa. *O Triunfo do Falo: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica*. 2003. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SUMMIT SAÚDE. *Epigenética: entenda como o corpo pode ativar e desativar genes*. 7 abr. 2022. Disponível em: <<https://abre.ai/summitsaude-com>>. Acesso em: 27 dez. 2023.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2. ed. Porto: Porto Editora, 1942.

VARELLA, Drauzio. Homossexualidade, DNA e a ignorância. *Portal Drauzio Varella*. 19 nov. 2015. Disponível em: <<https://drauziovarella.uol.com.br/drauzio/artigos/homossexualidade-dna-e-a-ignorancia-artigo/>>. Acesso em 27 dez. 2023.

VASCONCELOS, Beatriz Avila. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma Antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, Ano XII, n. 12, jun. 2012. Disponível em: <http://www.proec.ufg.br/up/694/o/12_15.pdf>. Acesso em: 30 maio 2023.



SUJEITOS HISTORICAMENTE EXCLUÍDOS: *mudanças e permanências no modelo educacional Egkýklia*

Dielson Costa

dielson.costa05@gmail.com

Mestrando em Educação (UFBA)

Orientadora: Profa. Dra. Kelly Ludkiewicz (UFBA)

RESUMO: A educação é a técnica coletiva pela qual uma sociedade inicia sua geração jovem em valores e conhecimentos que caracterizam a vida de sua civilização. Assim, a educação é subordinada a aspectos culturais. Logo, é de se compreender que a educação é palco de discursos de poder e resistência, por vezes, agregadora e/ou desagregadora de minorias; fenômenos, é claro, derivados da cultura de um povo ou da manutenção de um *status quo*. O modelo educacional grego *Egkýklia*, inicialmente totalmente excludente, ao longo do período clássico e helenístico teve que “conviver” com a necessidade de inserir indivíduos marginalizados nesse processo, ainda que isso tenha ocorrido de forma adequada a manter uma sociedade extremamente patriarcal e elitizada. Neste presente artigo, o objetivo é apresentar as nuances, mudanças e permanências deste modelo educacional em relação a mulheres, escravos e pobres durante o período clássico e helenístico.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade; Gênero; História; Mulheres; Pobres.

RESUMEN: La educación es la técnica colectiva mediante la cual una sociedad introduce a su joven generación en los valores y conocimientos que caracterizan la vida de su civilización. Así, la educación se subordina a los aspectos culturales. Por lo tanto, es comprensible que la educación sea el escenario de discursos de poder y resistencia, agregando y/o

desagregando a veces a las minorías; fenómenos, por supuesto, derivados de la cultura de un pueblo o del mantenimiento de un *statu quo*. El modelo educativo griego *Egklykia*, inicialmente totalmente excluyente, a lo largo del período clásico y helenístico, tuvo que “convivir” con la necesidad de insertar a los marginados en este proceso, aun cuando esto ocurriera adecuadamente para mantener una sociedad extremadamente patriarcal y elitista. En el presente artículo, el objetivo es presentar los matices, cambios y permanencia de este modelo educativo en relación con las mujeres, los esclavos y los pobres durante los períodos clásico y helenístico.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad; Género; Historia; Mujer; pobre.

INTRODUÇÃO

Este presente artigo visa abordar a *Egklykia* ou *Enklykia*¹, iniciado no período clássico e que teve seu pleno desenvolvimento no período Helenístico, analisando a participação de sujeitos “excluídos” parcial ou totalmente da sociedade como as mulheres, a população mais pobre e os escravos neste processo educacional, através de uma contextualização das fontes deste período.

Ao tratarmos a respeito da educação grega, comumente utiliza-se a expressão *Paidéia*, e por conseguinte, é importante destacar que há uma relação entre este termo e a *Egklykia*. Para Marrou a definição de *Paidéia* é variável (MARROU, 1966, p. 158; SPINELLI, 2016, p. 7), como também nos aponta Jaeger que, por vezes, a define como “formação” (JAEGER, 1994, p. 4), “espírito grego” (JAEGER, 1994, p. 6). Spinelli (2016, p. 605) enfatiza que: “defini-la como simplesmente educação, é sintetizá-la”, e que o conceito *areté* se aproxima muito mais do conceito de educação que

¹ A expressão grega Εγκύκλια pode ser transliterada como *Egklykia* ou *Enklykia* pois, antes de κ (capa) o gama é lido com som de “n” (ene), de modo que, por vezes, o termo vem transliterado por *enklykia* em respeito à pronúncia. No entanto, a transliteração mais comum e que será utilizada no projeto de pesquisa será *Egklykia*.

Paidéia. Por conseguinte, a *Paidéia* está vinculada ao ideal do cidadão grego, deste modo, refere-se muito mais a uma aspiração “teórica” ou até “filosófica” de um objetivo fim, e que é traduzida como educação em seu sentido mais amplo. Enquanto isso, a estrutura educacional para atingir este “ideal” era organizada, na prática do período clássico e helenístico, através de estudos cíclicos que eram conhecidos pela expressão *Egkyklia* (*Εγκύκλια*). Assim, por vezes, é apresentado também a expressão conjunta *Egkyklios Paidéia* para se referir a essa estrutura educacional (SPINELLI, 2016, p. 8). No entanto, como não nos cabe realizar uma discussão pormenorizada a respeito de ambos os termos, nos concentraremos na utilização da expressão *Egkyklia*.

A *Egkyklia* era um termo de uso habitual entre os gregos durante o período clássico, ainda que extremamente distinta do que seria posteriormente, denotando neste primeiro momento, por vezes, apenas aquilo que é cíclico, ou até mesmo uma ideia de cultura geral. O uso da expressão *Egkyklia* era comum ao longo de todo período helenístico, chegando até a estar presente em textos do período do imperador romano Vespasiano e em textos medievais. Seu significado específico variou de acordo com a época e a localidade. De acordo com Plutarco, *Egkyklia* era utilizado na Grécia Arcaica para denominar aquilo que é circular, a *Egkyklia*, então, apresentava a ideia de uma educação cíclica, ou seja, com períodos bem definidos: destarte, o educando completava um curso para ingressar em outro posteriormente e, portanto, apresentava um conjunto de saberes gerais fundamentais (Plut., *Moralia*, 1, 10). Ora, a educação grega era fundamental no processo de formação deste ideal de cidadão e estava condicionada diretamente à transmissão de conhecimentos válidos para uma sociedade (JAEGER, 1994, p. 4).

Durante boa parte do período clássico, a educação era voltada sobretudo para uma instrução aristocrática (JAEGER, 1994, p. 112). Para Píndaro, a educação só tinha sentido quando dirigida a um nobre, que teria de tornar-se aquilo que ele era, criticando o fato da participação

(embora em minoria) de alguns indivíduos que não faziam parte da elite: "Se tal qual tu aprendeste a conhecer-te enquanto nobre naturalmente, enquanto os neófitos de cultura só sabem por haverem aprendido." (Pind., *Ol.*, II, 94-96). Os aristocratas garantiam uma educação erudita para seus filhos conduzidos pelos pedagogos, figuras de grande destaque durante o período clássico, enquanto os mais pobres eram relegados, no máximo, a um ensino hereditário de uma prática técnica. (MARROU, 1966, p. 152).

Com o advento da democracia em Atenas, a educação passou a ser vista como uma necessidade para o exercício da cidadania, interessando cada vez mais a um maior número de indivíduos. Desta forma, o ensino individual de um preceptor não podia mais dar conta (MARROU, 1966, p. 150), ainda que a educação particular não tenha desaparecido de repente, como pode-se notar em Aristóteles (*Arist., Et. Nic.*, K 1180 b7s) e Quintiliano, referindo-se ao período clássico (Quint., *Inst.*, I, 2). Os próprios pedagogos discutiram ainda, por longuíssimo tempo, sobre as vantagens e os inconvenientes de uma educação cada vez mais coletiva (MARROU, 1966, p. 72).

EGKÝKLIA DURANTE O PERÍODO CLÁSSICO

Em Atenas, no período clássico, a "escola" onde se aprendia a ler, a escrever e a contar, era bem integrada aos costumes: o infante frequenta aulas de três mestres: o *Pedótriba* (instrutor de ginástica), o *Citárista* (o de música) e o *Grammatikós* (o que ensina as letras), sendo este último mais tarde chamado de "o mestre por excelência", ou *Didáskalos* (Sólon, *Frag.* 12-14); (Plat., *Prot.*, 302c); (JAEGER, 1994, 9. 112).

Neste mesmo período, temos o advento dos Sofistas, autointitulados "educadores de homens", definição esta que o próprio Protágoras, segundo Platão, dá de sua "arte" (Plat., *Prot.*, 317b). Os Sofistas abandonaram um plano de educação apenas esportiva ou elementar para

uma educação voltada para a Política (Plat., *Prot.*, 319a), baseada na Dialética de Protágoras e na Retórica de Górgias.

A atuação sofística manteve-se em um ensino elitizado. Protagóras, por exemplo, cobrava uma soma de dez mil dracmas (Diog., Laerc., *Vid. Fil.*, IX, 52) e Isócrates cobrava um pouco menos que isso (Isoc., *C. Sof.*, 3) para ensinar. Em um aspecto geral, o aluno sofístico deveria ser capaz de dialogar a respeito de qualquer coisa e, portanto, deveria apropriar-se de uma cultura geral. (SPINELLI, 2016, p. 10).

De acordo com Platão, os estudos neste formato não eram largamente utilizados, sendo restritos àqueles que tivessem renda suficiente para contratar professores capacitados para ministrar estes ensinamentos (Plat., *Prot.*, 318c). Embora os Sofistas tenham desenvolvido novas características pedagógicas, a *Egklykia* ainda se manteve elitizada. Xenofonte critica em seu tratado *Da Caça* (Xen., *Eq.*, 13) esta técnica (sofística), que era cara e mantinha os mesmos moldes da antiga educação arcaica e que em nada se diferenciava de uma preparação para a guerra. Muito embora possamos perceber a claríssima ênfase realizada por *Górgias*, destacando que, juntamente com a Filosofia, havia os estudos da Retórica e da Gramática; a Geometria vinculada à Aritmética, Astrologia e Música; e a Medicina, à Alquimia; o que era completamente distinto da *Egklykia* (Plat., *Grg.*, 450 d; 501 a), que durante o período clássico concentrava-se em ginástica, música, letras e Filosofia (Sólon, *Frag.* 12-14); (Plat., *Prot.*, 302c); (JAEGER, 1994, 9. 112). Tanto a educação no período arcaico, a *Egklykia* e a educação sofística no período Clássico, mantinham-se elitizadas, sendo a última destas considerada extremamente custosa. Mas, somente a *Egklykia* tinha ciclos definidos com objetivos fim para cada um deles.

Além de elitizada, a *Egklykia*, era destinada aos cidadãos do sexo masculino. No entanto, a presença das mulheres no ciclo educacional *Egklykia* ainda é algo que está em processo de pesquisa, pois, como afirma Cuchet, o registro das crianças era distinto entre homens e mulheres; por vezes, a menina não era registrada, ou até mesmo assumia o nome do pai

(CUCHET, 2015, p. 1, 11). Da mesma forma, apenas os meninos poderiam ser registrados no *lēxiarchikón*, que é o último período do ciclo educacional (CUCHET, 2015, p. 12). Tais questões tem dificultado a identificação da presença feminina na *Egkýklia*, contudo, as fontes antigas apresentam diversas mulheres nas escolas filosóficas, tanto no período clássico, sobretudo na Academia Platônica, como em períodos posteriores. Podemos citar o exemplo das filhas do filósofo Diodoro (séc. III a.C.), Argia, Theognida, Artemisia e Pantaclea, apresentadas por Clemente de Alexandria nos livros *IV Miscelânea* e *Contra Joviniano*, todas elas da escola dialética (Clem., *Al. Strom.*, III, 10a). Outro exemplo é Hipárquia (séc. III a.C.) irmã de Maronitas Metrocles e esposa de Crates, ambos filósofos cínicos, de acordo com o livro III da *Antologia Palatina*, que contava com um epigrama de Antípatro de Sídon intitulado *Para as mulheres*.

De acordo com Xenofonte, havia mulheres que participaram das escolas filosóficas sem terem participado da *Egkýklia* (Xen., *Ec.*, IV, 3, 227a). O autor defendia ainda que esta deveria ser apenas destinada aos homens, e que as mulheres deveriam ser “educadas” por suas genitoras e por seus maridos apenas sobre a administração do lar (Xen., *Ec.*, IV, 3, 229b). Cícero, em *Da natureza dos deuses*, referindo-se à Grécia no século III a.C., narra a história de Leoncio, uma prostituta ateniense, amiga de Epicuro, que teria frequentado a *Egkýklia*, ela também é mencionada nos livros I e II de *Atenas de Naucratis, os deipnosophistes* (Deip., XIII, 597a (13.70.26-29). Cícero comenta que Leoncio havia escrito contra Teofrasto e que considerava o maior absurdo o fato de uma mulher ter falado contra este e contra alguns filósofos (Cic., *Nat. D.*, I, 93).

A obra *Atthis*, escrita por Filocoro de Atenas (séc. IV a.C.), evidencia a presença de mulheres da elite que receberam uma educação particular, principalmente por possuir parentesco com algum filósofo, ou por pertencer a uma família abastada (Philoch., *Atth.*, 35^a). Assim, embora a *Egkýklia* neste momento fosse destinada aos homens, pode-se notar a

figura de algumas mulheres que, seja pela sua posição ou imposição social, foram participantes neste processo de organização da *Egkýklia*.

EGKÝKLIA DURANTE O PERÍODO HELENÍSTICO

Na obra *Política* (I, 7, 1255 b25-40) o termo *Egkýklia* parece ser utilizado para denominar uma instrução adequada, atenta aos detalhes, destinada ao serviço cotidiano tanto dos escravos, como, também, para o aprendizado técnico de alguns cidadãos gregos. Em outra obra Aristotélica, denominada *Tratado do Céu*, a expressão é utilizada para mencionar uma reflexão filosófica relativa às chamadas “coisas divinas”, ou seja, relacionada à Metafísica, fazendo referência então ao ciclo de reflexões relacionadas ao universo, que só o intelecto é capaz de abordar (*Trat.*, I, IV, 279 b).

Ao longo do tempo, o formato da *Egkýklia* foi alterando-se: normalmente, os atenienses dividiam os estudos dos meninos em três períodos de sete anos cada. De acordo com Platão, até os sete anos, as crianças deveriam ficar em casa aprendendo com o pedagogo ou com os pais a ler e a escrever, e questões básicas de convivência, preparando-se, assim, para os dois períodos seguintes. O segundo período da *Egkýklia* consistia em estudos de temas gerais e variados, com vista à preparação ao ofício ou à cidadania, e ali o jovem permanecia até os quatorze anos (Plat., *Banq.*, 181 c.); o próprio Platão afirmara que aos quatorze anos iniciava-se a puberdade (*ephebeia*), quando ao jovem lhe vem despontando a barba e o juízo (Plat., *Banq.*). Enquanto isso, os mais pobres não tinham acesso a nenhum dos ciclos e, por vezes, eram relegados apenas ao estudo técnico (*technikós*). Em seguida, o jovem era inserido no último período do ciclo, comumente chamado de *lēxiarchikón*, que tinha como objetivo introduzir o indivíduo na vida política da *pólis*. Tal organização etária é apresentada na obra de Platão (Plat., *Prot.*, 312 b); em Aristóteles (Arist., *Pol.*, VII, 1336a 23-24; VIII, 1338b 39-1339a8) e em referências posteriores que tratam do período clássico, como na obra de Plutarco (Plut., *Moralia.*, VII, 5 A).

Durante o período helenístico também, os jovens, desde crianças, deveriam dedicar-se ao *logismôn* (estudo de cálculo) e às *propaidéias* (disciplinas preparatórias), tendo a Filosofia como a principal disciplina do ciclo da *Egkýklia*, sendo destinada a melhorar e qualificar o cidadão (Arist. *Repub.*, VII, 536 c – 537 a.). De acordo com Spinelli, juntamente com a Filosofia, vinha os estudos da Retórica e da Gramática; a Geometria vinculada à Aritmética, Astrologia e Música e a Medicina à Alquimia; estas estavam reservadas apenas a linhagens filosóficas, por herança familiar. (SPINELLI, 2016, p. 16)

Tal evolução da *Egkýklia* é abordada em algumas obras Aristotélicas. Em *Política*, este modelo educacional aparece já aplicado ao ofício do criado doméstico “*Egkýklia Diakonémata*” (Arist., *Pol.*, I, 7, 1255 b 25). Para Spinelli, a *Egkýklia* neste momento passou a se referir a todo modelo de educação com disciplinas definidas e, neste caso, o escravo também deveria se apropriar daquelas que lhe seriam úteis em seu serviço cotidiano. O autor completa ainda que a *Egkýklia Diakonémata*, inicialmente destinada aos escravos, posteriormente teve a inclusão de outras disciplinas e foi destinada para outros grupos sociais (SPINELLI, 2016, p. 10). Assim, no período de Aristóteles, a expressão *Egkýklia* também era o conjunto de aprendizados e de conhecimentos relacionados ao trabalho serviçal, que consistia em um conjunto de habilidades manuais e específicas, com o objetivo de qualificá-lo para uma determinada habilitação. Para tanto, existiam oficinas com os mais variados tipos de ensinamentos técnicos (Arist., *Pol.*, I, 7, 1255). Assim, neste momento, a *Egkýklia* estava ligada principalmente às tarefas do cotidiano como, por exemplo, a culinária ou a organização doméstica, mas, também, era ao mesmo tempo um conjunto de estudos gerais. Era exigência, inclusive, dos gregos, que os serviçais se apropriassem do ciclo da *Egkýklia* (Arist., *Pol.*, III, 5, 1277 b 1), a fim de uma formação mais completa.

Já para os escravos pedagogos, cabia o aprendizado voltado à instrução filosófica, sendo extremamente comum estarem presente

durante a instrução aos *païdes*, sendo exigido ainda destes a eloquência, para bem instruir (Plat. *Men.*, 82). Entre os cidadãos mais pobres, o ciclo de estudos *Egkyklia* consistia em um conjunto de estudos técnicos (*technikós*), ao cotidiano dos trabalhos, como afirmara Xenofonte, o qual apresenta que eram os filhos dos obreiros dos ofícios manuais quem normalmente herdavam o trabalho de seu pai; o conjunto de aprendizados repassados para o infante, neste sentido, também era chamado de *Egkyklia* (Xen. *Ec.*, IV, 3, 227a).

Enquanto isso, independentemente da posição social, não havia para as meninas um modelo de educação desenvolvido, muito embora, tenha havido casos de mulheres que eram instruídas, tornando-se poetisas, escribas ou filósofas, muito mais por terem sido incentivadas por seus pais e por pertencerem à elite. Segundo Jaeger (1994), a *areté* própria da mulher grega era a formosura, e o culto da beleza feminina correspondia a um tipo de formação cortesã. A mulher não surgia apenas como um objeto sexual, mas, também e sobretudo, como “dona de casa”, suas virtudes deveriam estar ligadas à modéstia e ao pleno governo do lar, desde a administração dos escravos domésticos até o controle da dispensa. A inferioridade feminina na *pólis* fica evidente, inclusive, no texto de Aristóteles (*Política*, I, 1260 a-b):

Isto nos leva imediatamente de volta à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e uma parte que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e a do irracional. (...) o mesmo princípio se aplica aos outros casos de comandante e comandado. Logo, há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as diferentes partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação. (...) Devemos então dizer que todas aquelas pessoas têm suas qualidades próprias, como o poeta (Sófocles, *Ajax*, vv.405-408) disse das mulheres: ‘O

silêncio dá graça as mulheres', embora isto em nada se aplique ao homem (Arist., *Política*, I, 1260 a-b).

O trecho apresentado, nos apresenta a visão de Aristóteles, e possivelmente de sua época, a respeito de três grupos: As mulheres, que são vistas em posição de inferioridade em relação aos homens, sem autoridade plena, mas, com capacidade de deliberar; os escravos que não possuem essa tal capacidade e as crianças, que estão em formação. Essa visão, evidencia como as mulheres e escravos estavam em posição inferiorizada em relação aos homens livres, e que até mesmo a criança do sexo masculino, poderia ter a capacidade de desenvolver a capacidade de deliberar e ter autoridade plena.

Já na poesia grega, a mulher é apresentada frequentemente como mãe, esposa ou amante, sensualizada, promotora de paixões avassaladoras. Para Jaeger (1994), a transformação da sensibilidade masculina, extremamente comum no período helenístico, foi considerada uma efeminação e que a entrega total dos sentidos cabia às mulheres, enquanto ao homem restaria a Filosofia, a Educação e a Política; completa, destacando que isto fica ainda mais evidente quando enfatiza que o matrimônio por amor não cabia à mulher, por ser difícil surgir nesta o amor, e foi apenas na forma do *eros* platônico que o amor masculino conseguiu, em relação à mulher, a sua expressão poética.

Como fica evidente, não cabia à mulher a educação, muito embora, algumas mulheres ao longo do tempo tenham se destacado por fazerem parte de escolas filosóficas ou por possuírem uma educação refinada, por fazerem parte de uma linhagem familiar que financiava seus estudos. Notemos o que retrata Xenofonte em um de seus diálogos, o *Econômico*:

Mas é isso, Iscômaco, disse, que eu gostaria de saber. Tu mesmo educaste tua mulher de modo que ela fosse tal qual deve ou a recebeste das mãos do pai e da mãe já sabendo cuidar das tarefas que lhe cabem? E o que saberia ela, disse, quando a tomei como esposa? Ao chegar à minha casa, não tinha ainda quinze anos, e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse o

mínimo. Não pensas que era bastante chegar sabendo apenas pegar os fios de lã e tecer uma túnica e já ter visto como os trabalhos de tear são distribuídos às servas? Quanto ao controle da alimentação, disse, veio muito bem ensinada, o que, tanto para o homem quanto para a mulher, penso eu, é uma questão do maior interesse. Quanto ao resto, Iscômaco, disse eu, tu mesmo educaste tua mulher para que fosse capaz de cuidar das tarefas que lhe cabem? Não, Por Zeus! Disse Iscômaco, não o fiz antes de oferecer sacrifícios e, com uma prece, pedir que eu, ensinando a ela, aprendendo, conseguíssemos o melhor para nós ambos. Para a mulher é mais belo ficar dentro de casa que permanecer fora dela e para o homem é mais feio ficar dentro de casa que cuidar do que está fora. (Xen, Ec, VI, 226b)

Ora, então considerando que a *Egkýklia* era um ciclo de estudos destinado para o cidadão grego do sexo masculino, e que este visava a capacitação tanto para a formação básica quanto técnica, e que já em meados do período helenístico também a capacitação do cidadão nos estudos filosóficos e para a vida na *pólis*, as mulheres, então, não tinham uma educação estruturada garantida pela *pólis*, ficando a cargo, muitas vezes, de aprendizados transmitidos por outras mulheres mais velhas, frequentemente da própria família, que dedicavam-se a ensinar a cuidar dos afazeres domésticos, a administrar os escravos ou a tear. Isso não significa, no entanto, que não havia mulheres instruídas na Filosofia ou na Política. Podemos destacar também Themista de Lámpsaco (séc. III a.C.), que era esposa de Leonteo de Lámpsaco, que é citada no livro IV de *Les Stromates* como alguém extremamente sábia e usada como método de comparação “mesmo que você seja mais sábio que Themista” (Clem., *Al. Strom.* 3a.). No livro III, capítulo XXV, das *Instituições* por Lactâncio, menciona-se que ela é a única mulher filósofa.

Iscômaco, dialogando com Sócrates, afirmara que as mulheres não tinham uma educação formal, mas, que estas deveriam aprender questões do cotidiano através de uma instrução familiar, por meio da genitora ou do marido (Xen., *Ec.*, IV, 210b). Já na Escola de Alexandria, todas as disciplinas se tornaram obrigatórias e foram divididas em dois blocos, e se constituíram na *Egkýklia Paidéia* e se transformaram em uma posse de

saber amplo. Todos os meninos nascidos de pais cidadãos tinham a obrigação de se envolver com a *Egkyklia*, que tinha um “esquema” organizado de disciplinas obrigatórias e, de modo optativo, aquelas que se referiam aos ofícios.

No Egito Helenístico, por exemplo, de acordo com um papiro apresentado por Hondius, o ginásio parece ter sido sustentado financeiramente e administrado por uma associação que buscava manter um padrão educacional da *Egkyklia* (HONDIUS, 2010 p. 528), que priorizava a escrita inclusive entre as classes menos abastadas (HARD, 1913, IIa). De acordo com Dittenberger, parecia existir um ensino destinado para as mulheres, mas, para este autor, a forma como o ensino para as mulheres é mencionado é apenas superficial, não permitindo um estudo conclusivo (DITTENBERGER, 1883, p. 578).

O ofício do mestre era bastante humilde durante o período helenístico (Diog. Laerc., *Vid. Fil.*, X, 4), era mal pago (FORBES, 1942, p. 3); as cartas epigráficas de Mileto e de Teos, fixam o salário dos mestres de primeiras letras (destinado aos alunos com sete anos de idade) em quarenta dracmas mensais e quinhentas dracmas por ano, o que de acordo com Dittenberger, era tido como a metade de um salário de um trabalhador comum (DITTENBERGER, 1883, p. 577). Já para o período romano, a *Egkyklia* correspondia durante o governo de Vespasiano (69-79 d.C.), a uma escolaridade pública e obrigatória organizada nos mesmos moldes do período helenístico, e destaca-se o fato de que os professores recebiam melhores salários que nos períodos anteriores. Era destinada a todos os cidadãos, independentemente de sua renda, e seu formato influenciou imperadores posteriores, segundo Apuleio (Apul., *Flor.*, 20, 3). Quintiliano (35-96 d.C.) foi o primeiro professor remunerado do governo de Vespasiano, e teve como alunos Plínio, o Moço, e o próprio Imperador Adriano (Quint., *Inst.*, I, 1, 15-18).

CONCLUSÃO

Isto posto, é indubitavelmente necessário identificar os meandros que envolvem a *Egkyklia*, a fim de compreender suas transformações e importância como método de ensino no contexto geral da sociedade grega e dos povos helenizados. Tendo em vista que este foi largamente utilizado como instrumento catalisador do processo de incorporação cultural, o que por si só demonstra a importância de tais análises no cenário da historiografia antiga e de suas implicações posteriores. A incandescente associação entre a cultura helenística e os povos posteriores, seja estas durante o período macedônico ou romano, e as práticas de ensino utilizadas durante tais períodos foram instigantes ao presente processo de pesquisa, que levou necessariamente a um aprofundamento na compreensão do uso do termo *Egkyklia* e de todas as suas nuances, dentre elas a presença/ausência das mulheres, escravos e pobres neste modelo educacional.

A exiguidade de um modelo educacional destinado a estes indivíduos, torna assim a análise situada neste hiato importantíssima para compreender como a cultura greco-romana nos períodos seguintes perpetua uma noção patriarcal de sociedade e condiciona sujeitos historicamente excluídos a permanecerem em sua situação marginalizada, tendo em vista que todo o “sistema” que é perpetuado pela educação grega e sua posterior aplicação, com grandes alterações temporais, culturais e sociais, mantenha a condição destes indivíduos.

Para recolher os vestígios da presença das mulheres na história e principalmente no período helenístico, onde há um florescer cultural imenso, é necessária uma enorme quantidade de fontes para citar pouquíssimos casos de mulheres, além da necessidade de atualizar o debate sobre a presença feminina nas *pólis* e no que de fato era a sociedade grega. Para completar, os relatos existentes são escritos por homens, e que muitas vezes apresentam apenas uma visão masculina das ideias e dos fatos, relegando diversas mulheres ao esquecimento.

Se compreendermos que a educação é uma forma de perpetuar um *status quo*, utilizada para “formar” indivíduos e, conseqüentemente, é promotora de ideias e valores por vezes dominantes, o não oferecimento de uma educação para as mulheres e modelos “específicos e excludentes” voltados para os escravos e indivíduos mais pobres também “fala” muito sobre isso, pois, a inexistência ou “pouquidade” destes nos círculos de discussão filosófica, nas formações dos ofícios ou nos ensinos considerados básicos, nos apresentam uma sociedade em que os escravos e os mais pobres mantinham-se com pouca mobilidade social, e a mulher ficava destinada para o lar e para tudo que tinha relação com ele, como destaca Aristóteles em trecho já citado, “o macho comanda a fêmea” ou “o silêncio dá graça as mulheres” (*Política*, I, 1260 a-b), assim, pondo-a em posição inferiorizada e com pouquíssimas oportunidades de se estabelecer socialmente, diferentemente do que já estaria posto.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Pind. Ol. – *Pindari, Olympia*. (Pindaro, Olímpia)

Arist. Et. Nic. – *Aristocle, Eticha Nicomachea* (Aristóteles, Ética a Nicômaco)

Quint. Inst. – *Quintilianus, Instituzione Oratoria* (Institutos de Oratória)

Sólon. Frag. – *Solon, Fragments* (Sólon, Fragmentos)

Plat. Prot. – *Plato, Protagoras* (Platão, Protágoras)

Diog. Laerc. Vid. Fil. – *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum* (Diogenes Laercio, Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres)

Isoc. C. Sof – *Isocrate, Contre les sophistes* (Isócrates, Contra os Sofistas)

Xen. Eq. – *Xenophon, Echestre* (Xenofonte, Equestre)

Plat. Grg. – *Plato, Gorgia*. (Platão, Górgias)

Clem. Al. Strom. – *Clementis Alexandrini, Miscelani* (Clemente de Alexandria, Miscelanea, Les Stromates)

Xen. Ec. – *Xenophon, Oeconomicus* (Xenofonte, Econômico)

Philoch. Atth. – *Filocorus, Atthis*

Arist. Trat. – *Aristocle, Theologia* (Aristóteles, Tratado do Céu)

Plat. Banq. – *Plato, Simposium* (Platão, Banquete)

Plat. Republ. – *Plato, Politeia* (Platão, República)

Arist. Pol. – *Aristocle, Politica* (Aristóteles, Política)

Plat. Men. – *Platon, Menon* (Platão, Mênon)

Apul. Flor. – *Apuleius, Florida* (Apuleio, Flórida)

Nauc. Deip – Atenas de Naucratis, Deipnosophistes (Naucratis, Deipnosophistes).

FONTES

ANTÍPATRO DE SÍDON. *Epigrama 413, Anthologia palatina*. Séc II a.C. Paris, 1987.

APULEIO. *Flórida*. Tradução de Marco Aurélio. Universidade de Lisboa, 2016.

ARISTOFÁNES. *As nuvens*. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski, Universidade Federal de São Paulo, 2018.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton University Press Editora, 1984.

_____. *Política*. Edição bilingue, tradução de António Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Vega, Lisboa, 1998.

_____. *Traité du Ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du Monde*. Ed. J. Tricot, Vrin, Paris, 1986.

CÍCERO. *De Oratore*. Editado por Kazimierz F. Kumaniecki. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, Germany: Teubner, 1969.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Miscelânea e Contra Joviniano - compilado*. Traduzido do texto francês com título Les Stromates. I-V. Tradução para o português por Chapanski, Edição du Cerf, Paris, 1981, <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/table.html>.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury, Editora UnB, Brasília, 1988.

- DIONÍSIO. *Grammatiké*. Tradução de Chapanski. 2003. 217f. Dissertação de Estudos Linguísticos) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.
- FILOCORUS. *Atthis*. Tradução de Virgílio Costa. 2007. Università Degli Studi di Roma tor Vergata, Roma, 2007.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. *De congressu eruditionis gratia*. Introduction, traduction et notes par Monique Alexandre, Paris: Éditions du Cerf, 1967.
- ISOCRÁTES. Contra os Sofistas. Tradução de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda. *Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, Juiz de Fora, v.6, n. 2, p. 68-79, 2018.
- JUSTINO. *Les Apologies*. Traduites, avec texte grec, par A. Wartelle, Paris: Éditions du Cerf, 1987.
- MARCO TÚLIO CICERÓN. *De natura deorum*. Lisboa, 1970.
- NAUCRATIS. Athénée de Naucratis. Les Deipnosophistes (livres I et II). Texte établi et traduit par A. M. Desrousseaux. Paris: L'Association Guillaume Budé (Les Belles Lettres), 1956.
- PINDARO. *Olympiques*. texte établi et traduit par Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO, *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísida, Eutífrone, Protágoras, Górgias. Tradução de Carlos Alberto Nunes, São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- _____. *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes, Grupo Acropolis, São Paulo, 2016.
- _____. *Hípias Maior*. Tradução de Lucas Angioni.. *Archai*, n. 26, Brasília, 2019.
- _____. *Hípias Menor*. Tradução de Vanessa Araújo Gomes. *Codex*, v.2, n.1, p.137-144, 2010..
- _____. *Ménon*. Texto estabelecido e anotado por John Burner; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Edição PUC-RIO / Editora Loyola, 2001.
- _____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- PLÍNIO. *História Natural*. Tradução de Eça Almeida. Lisboa: Editora UFL, 1975.
- PLUTARCO. De Alexandri virtute. *Apud. SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta)*, Disponível em: <http://archive.org/stream/stoicorumveterum>. Na tradução espanhola de Mendes López Salvá.

QUINTILIANO, Marco Fabio. *Instituzione oratoria*. Traduzione de Orazio Frilli. Bologna: Zanichelli, 1973. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/quintilian>.

SCHWARTZ. *Papiri greci e latini*, 19; Papiro Schwartz. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2016.

SÓLON. Fragmentos 12 a 14. In: _____. *Fragmentos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2017.

STERNBACH, Leo. *Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743*. (Texte und Kommentare, 2.) pp. xii e p. 204. Berlin: de Gruyter, 1963. Cloth, DM. 18.

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

_____. Sobre a caça. In: _____. *A Arte Equestre*. Tradução Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANHA, Maria Lúcia Arruda. *História da Educação*. (2ª edição, revisada e ampliada). São Paulo: Moderna, 1996..

_____. *História da Educação e da Pedagogia, Geral e Brasil*. (3ª edição, revisada e ampliada). São Paulo: Moderna, 2006.

BARROS, José D'Assunção. A revisão bibliográfica – uma dimensão fundamental para o planejamento da pesquisa. *Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora*, v. 11, n. 2, jul./dez. 2009.

BIAZOTTO, Thiago do Amaral. A construção do(s) helenismo(s): greco-macedônios e autóctones nas obras de Droysen e Momigliano. In: MARTINS, Estevão C. de Resende (org.) et al. *Desafios e caminhos da teoria e da história da historiografia*. Mariana (MG): SBTHH, 2013.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*. Paris: Klincksieck, t. 1, 1968; t. 2, 1970.

DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Weidmann, Zürich-Hildesheim, 1989.

DE RIJK, Lambertus Marie. Enkyklios paideia: A Study of its Original Meaning. *Vivarium*, nº. 3, A Journal for Medieval and Early-Modern Philosophy and Intellectual Life, Brill, 1965.

GATELL, Rosa Rius. Introducción – Las Filósofas de Gilles Ménage. In: MÉNAGE, Gilles. *Historia da las Mujeres Filósofas*. Barcelona: Herder Editorial, 2009, p. 11-41.

GILES, Thomas Ransom. A tradição de Roma: a formação do cidadão. In: *História da Educação*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1987, p. 31-43.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur Parreira; adaptação para a edição brasileira Monica Stabel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MARROU, Henri Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: Ed. Herder / Edusp, 1966.

MÉNAGE, Gilles. *História de las mujeres filósofas*. Traducción de Mercè Otero Vidal. Ed. Herder; Barcelona, 2009.

MONROE, Paul. *História da educação*. 1ª ed. São Paulo: CEN, 1978.

ORTIZ Y SANZ, José. Vida de Diógenes Laercio. In: DIÓGENES LAERCIO. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Traducidas por José Ortiz y Sanz, Luis Navarro. Madrid, 1887. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com>.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-Socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3ª ed. Porto Alegre: Edipucrs (Editora da PUC), 2012.

_____. O conceito grego da egkýklios paidéia e sua difusão no período helenístico. *HYBRIS. Revista de Filosofia*, vol. 7, n. 1. Universidade Federal de Santa Maria, maio de 2016, p. 31-58.

_____. O ciclo de estudos básicos (Egkýklios Paidéia) da escolaridade grega. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. 60, p. 603-646, jul./dez. 2016.

_____. *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do Cristianismo, séculos II, III e IV*. 2ª ed. revisada e ampliada. Caxias do Sul (RS): Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. Traduzido por Michaela Richter. Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe. *Contributions to the History of Concepts*, 6 (1), p. 1-37, 2011.

_____. História dos conceitos e história social. In: _____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Traduzido por Wilma Patrícia Maas e Fabiana Angélica do Nascimento. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006. p. 97-118.

PETIT, Paul. *A civilização helenística*. Traduzido por Gilson Cesar Cardoso de Souza e revisado por Alexandre Soares Carneiro. Presses Universitarie, 1962. 1ª Edição Brasileira, 1987.

RABELAIS, François. *A vida de Gargantua e Pantagruel*. São Paulo: Editora Ediouro, 2010.



A SENSUALIDADE COMO MEIO DE MANIPULAÇÃO FEMININA: *o caso do mito de Psiquê e Eros em "O Asno de Ouro" de Apuleio (séc II D.C.)*

Bruna Carolina Monteiro

bruna.c.monteiro@unesp.br
Graduada em História (UEL)

Orientadora: Profa. Dra. Monica Selvatici (UEL)

RESUMO: Esta pesquisa analisa a representação da sexualidade e do erotismo feminino na obra de literatura latina *O Asno de Ouro*, escrita pelo autor romano-africano Apuleio, no século II d.C. A obra satírica é norteadada por temáticas como magia e erotismo, principalmente quando relacionado às personagens femininas que, de maneiras diferentes, exploram sua sexualidade para atingir autonomia. Como foco dessa pesquisa, foi selecionado o mito de Psiquê e Eros, narrado nos livros IV e V da obra, onde a personagem Psiquê faz uso de sua sensualidade para convencer seu esposo a realizar seus desejos. Utilizando a obra literária como instrumento de análise, pode-se compreender os aspectos sociais da época na qual a obra foi escrita, pois ela carrega indícios da visão e interpretação do autor.

PALAVRAS-CHAVE: Sexualidade feminina; *O Asno de Ouro*; Apuleio; Psiquê e Eros.

ABSTRACT: This research analyzes the representation of sexuality and female eroticism in the Latin work *The Golden Ass*, written by the Roman-African author Apuleius, in the 2nd century AD. The satirical work is guided by themes such as magic and eroticism, especially when related to female characters, who in different ways explore their sexuality to achieve autonomy. As the focus of this research, the myth of Psyche and Eros was

selected, narrated in books IV and V of the work, in which the character Psyche makes use of her sensuality to convince her husband to fulfill her desires. Using literary works as an instrument of analysis, it is possible to understand the social aspects of the time in which the work was written, as it carries evidence of the author's vision and interpretation.

KEYWORDS: Female sexuality; The Golden Ass; Apuleius; Psyche and Eros.

INTRODUÇÃO

Apuleio nasceu por volta de 125 d.C. e faleceu em 180 d.C., pertencente à aristocracia da província romana Madaura (atual M' Daourouch, na Argélia). Erudito, estudou em Cartago, Atenas e Roma, traduziu autores gregos para o latim e estudou retórica, gramática, filosofia, poesia e geometria: “a base da formação de um homem que deveria, como aristocrata, tratar dos assuntos políticos do Império e ocupar cargos públicos” (SILVA, 2010, p. 53). Por ser oriundo de uma família que ocupou cargos públicos na administração de Madaura, Apuleio fez parte da ordem dos decuriões¹ e ocupou um cargo no Senado, devido à tal ordem social ser hereditária (SILVA, 2010, p. 39).

O Asno de Ouro ou *Metamorfoses* é datado para depois de 160 d.C., ao final da vida de Apuleio. O autor escreveu a obra primeiramente em grego e depois a reescreveu em latim, fazendo algumas modificações no último livro. Essa é a única obra de literatura latina integralmente preservada até a contemporaneidade (FURLANI, 2019, p. 146). Dois títulos ficaram para a história em relação à obra satírica de Apuleio: Adriane da Silva Duarte (2020, p. 09) explica que foi encontrado um códice de 395-397 d.C. com o título de *Metamorfoses*, sendo esse o primeiro registro conhecido do texto; contudo, a obra é mais conhecida

¹ Os decuriões compunham o conselho municipal à imagem do Senado romano.

como *O Asno de Ouro*, denominação que o teólogo e filósofo Agostinho de Hipona (354 d.C.-430 d.C.) lhe deu em sua obra *Cidade de Deus*.

O livro conta a história de Lúcio, um jovem grego que viaja até a região da Tessália em busca de aprender artes mágicas. Ao chegar à cidade, bebe por engano a poção de uma bruxa e é transformado em um burro. Enquanto permanece como animal, é vendido e trocado por vários donos, o que lhe permite observar e escutar os humanos que o rodeiam. Dessa forma, acompanha, como espectador, a vida de várias pessoas em diferentes posições sociais do Império Romano, até conseguir reverter o feitiço ao se iniciar no culto de Ísis. A deusa egípcia o transforma novamente em um homem em troca de Lúcio se tornar um dos seguidores de seu culto.

A obra de Apuleio é classificada como uma novela, apresentando tendências helenísticas e orientalizantes², com uma estrutura narrativa que compõe diversas tramas paralelas ao redor de uma trama central, com elementos fantásticos predominantes (FURLANI, 2019, p. 147). A narração da obra aqui analisada se alterna entre diversos personagens, com histórias independentes ou que possuem ligação uma com a outra, sempre tendo Lúcio, em sua forma de burro, e o leitor como testemunhas. As novelas são norteadas por temáticas com magia e erotismo, principalmente quando relacionadas às personagens femininas.

O que se propõe aqui é, através do conceito de representação proposto por Roger Chartier (1990), analisar a forma como Apuleio apresenta a sexualidade feminina de sua época em sua obra literária *Metamorfoses* ou *O Asno de Ouro* (séc II d.C), pois tal autor estava inserido em uma sociedade que possuía costumes e valores estabelecidos. De acordo com Chartier, o autor e editor de um livro pensam criar uma

² Apuleio descreve em sua obra os cultos de Ísis e Atargatis, que eram cultuados em algumas regiões do Império Romano. O Asno de Ouro ou *Metamorphoses* corrobora com a disseminação de cultos orientais no Mediterrâneo. Ao longo de sua vida, Apuleio participou de vários cultos de mistério, e escolheu a deusa egípcia Ísis para ser a salvadora de seu personagem Lúcio, ao transformá-lo novamente em homem.

compreensão correta para seus leitores, um sentido único. Contudo, o leitor cria sentido e significados individuais, não se reduzindo apenas às intenções do autor e editor. Sendo assim, é necessário levar em conta a liberdade do leitor e as estratégias pelas quais os autores e editores buscam impor sua visão de mundo, já que “o leitor encontra-se, sempre, inscrito no texto, mas, por seu turno, este inscreve-se diversamente nos seus leitores” (CHARTIER, 1990, p. 123). Dito isto, entendemos ‘representação’ conforme Chartier em *O mundo como representação* (1991), artigo no qual o autor francês define o conceito como um certo tipo de prática que tem por função conferir sentido ao restante das práticas sociais.

No que concerne o processo de escrita de um trabalho sobre a representação feminina, Joan Scott (2011, p. 64) apresenta um estudo sobre a trajetória da história das Mulheres relacionado aos movimentos feministas na década de 1960, quando se reivindicava heroínas na História. De acordo com a autora, em meados da década de 1970, a História das Mulheres ampliou o seu campo de estudos, documentando todos os aspectos das vidas das mulheres, sem se centralizar no campo político. O acúmulo de pesquisas foi o que levou à um novo campo de estudo.

Com a ampliação dos estudos sobre a história das mulheres, temáticas como as lutas e greves no cotidiano das fábricas, o papel das mulheres na família, o casamento, a maternidade, a sexualidade e a prostituição passaram a ser explorados (MATOS, 2013, p. 08). Em decorrência disso, as relações entre público e privado, as formas de estratégias e resistências criadas no cotidiano, e as questões demográficas e políticas foram utilizadas como objetos de estudos para a produção historiográfica sobre o feminino.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTUDO DA SEXUALIDADE FEMININA NO MUNDO ROMANO

Até o século XX, a pesquisa e o ensino de História estavam voltados para a história dos homens e os vestígios das mulheres eram encontrados no olhar masculino. Ademais, a seleção dos documentos que continham o registro das mulheres era feita por homens que estavam no poder. No que diz respeito a Antiguidade Clássica, foi somente a partir do século III d.C. que as mulheres passaram a ser contabilizadas em Roma como um todo; anteriormente à esse período, somente as mulheres herdeiras eram consideradas relevantes no cadastramento romano (DUBY; PERROT, 1990, p. 42).

A contradição em relação à presença feminina ao longo da história chama a atenção: ao mesmo tempo em que há uma falta de informações concretas em documentos oficiais, uma grande quantidade de discursos e imagens foram feitos dizendo o que são as mulheres e como elas viviam. Georges Duby e Michelle Perrot (1990, p. 45) apontam que antes de as mulheres terem a palavra sobre si mesmas, pensadores e grandes figuras masculinas de uma época descrevem incansavelmente o que são as mulheres e apontam quais são os deveres delas. Sobre os vestígios femininos, os autores afirmam que:

Quantos diários íntimos, quantas cartas queimadas por herdeiros indiferentes ou irônicos, ou mesmo pelas próprias mulheres que, no crepúsculo de uma vida magoada, remexem as cinzas das suas recordações, cuja divulgação temem. Das mulheres guardaram-se, muitas vezes, objetos: um dedal, um anel, um missal, uma sombrinha, a peça de um enxoval, o vestido de uma avó, tesouros de sótãos e armários; ou então imagens, arrumadas em museus da Moda e do Traje, memória das aparências. (DUBY; PERROT, 1990, p. 46).

Dessa forma, utilizar como fonte de estudo documentos que não fazem parte de instituições oficiais, como o Estado e a Igreja, permite que ocorra um enfrentamento à fragmentação de documentos sobre as mulheres. Maria Izilda de Matos discorre que o uso de “[...] jornais,

periódicos, imprensa feminina e feminista, canções, provérbios, literatura, cronistas, memorialistas, folcloristas, teatro, cinema e fotografia [...]” (MATOS, 2013, p. 09) fornece informações que são de extrema importância no estudo sobre a presença feminina na história.

Em relação a participação das mulheres na vida pública romana, Amy Russell (2015, p. 25) alega que não podemos entender os conceitos de “público” e “privado” da mesma forma que no mundo contemporâneo, devido a esses entendimentos não serem os mesmos para os romanos. Uma casa aristocrática romana poderia ser tanto pública como privado, já que a *domus* era vista como um símbolo do poder e da riqueza de uma figura pública, e funcionava como a base do poder político dessas pessoas, com reuniões sendo realizadas lá. Ao mesmo tempo, a *domus* é o lar de uma família, uma residência particular.

Á vista disso, as mulheres poderiam estar cientes das questões políticas de sua região, por estarem inseridas no mesmo ambiente em que a vida pública era discutida. As noções de público e privado se confundem dessa maneira, não sendo possível afirmar que as mulheres estavam inseridas apenas no âmbito privado e doméstico.

Os conceitos de “amor” e “paixão” presentes na obra de Apuleio são marcados pelos ideais do estoicismo, movimento filosófico e espiritual muito divulgado do século III a.C. até ao ano 300 d.C. entre os povos do Mediterrâneo e da Ásia Menor. O estoicismo defendia uma valorização da racionalidade em relação ao sentimentalismo: agir pelo coração era considerado perigoso por deixar o ser humano vulnerável. Além disso, Paul Veyne discorre que a moral romana determinada pelo estoicismo considerava o sexo como algo perigoso, pois “o sexo certamente não é um pecado, mas um prazer; só que os prazeres constituem um perigo, assim como o álcool. Portanto, pela saúde, é necessário limitar seu uso e, ainda mais prudente, abster-se por completo”. (VEYNE, 1994, p. 38-39).

A mudança social do século II d.C., caracterizada pela filosofia estoica, representou a passagem de uma moral cívica para a moral do

casal. Veyne argumenta que “A primeira moral dizia: “Casar-se é um dos deveres do cidadão”. A segunda: “Quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos; o estado do casamento não serve aos prazeres venéreos”. (VEYNE, 1994, p. 48). Dessa maneira, o casamento passa a ser mais do que uma formalidade para gerar filhos legítimos; o esposo e a esposa deveriam viver juntos de maneira racional, como parceiros em um acordo.

Porém, Michel Foucault afirma que não era às mulheres que essa moral era endereçada, tratava-se de uma moral de homens, “uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres” (FOUCAULT, 1998, p. 24). Dessa forma, as mulheres só apareciam como parceiras que precisavam ser educadas quando sob a autoridade de um homem.

Peter Brown destaca a *concordia* (cooperação) e a *homonoia* (união) do bom casamento, virtude política e social em Roma. Brown argumenta que, com a nova moral romana, o casamento passou a ser visto como algo a se dar exemplo do comportamento dos “bem-nascidos”. As relações de “homem e mulher refletem a cortesia grave e a lealdade incondicional por sua classe com as quais o homem poderoso deve ao mesmo tempo abraçar amorosamente sua cidade e confrontá-la firmemente”. (BROWN, 1994, p. 239). Por ter sido integrante da aristocracia e possuído conhecimentos eruditos, Apuleio estava em contato com o estoicismo e suas repercussões na sociedade em mudança do segundo século. Assim, Apuleio demonstra ter incorporado para si as crenças estoicas ao ter escrito suas novelas com a nova moral do estoicismo.

Contudo, Brown discorre que tal regramento masculino estava restrito à elite romana, e muitos membros da aristocracia apresentavam outro comportamento quando se relacionavam com pessoas de camadas inferiores, como “uma sucessão de espetáculos, comodidades e decorações cujas crueza e franca obscenidade contrastam de modo

flagrante com o autocontrole altaneiro que esses homens se arrogaram com o sinal de sua condição superior” (BROWN, 1994, p. 234). Dessa forma, a obra *O Asno de Ouro* ou *Metamorfoses* diz respeito à uma camada popular que não seguia os ideais da filosofia estoica: pessoas que não eram vistas como cultas e eruditas, e sim levianas e eróticas no olhar da aristocracia romana.

A expressão “sexualidade” é utilizada somente a partir do século XIX, entretanto Lourdes Feitosa elucida que, mesmo com o termo “sexualidade” não possuindo um valor epistemológico para as sociedades Antigas, o seu uso é apropriado por historiadores contemporâneos por “considerar como os valores culturais interferem na maneira como as pessoas se relacionam com o próprio corpo, com os seus desejos e sentimentos” (FEITOSA, 2008, p. 128). Mesmo o conceito de sexualidade não existindo para as sociedades antigas, a historiografia contemporânea a utiliza numa busca de compreender o que o corpo significava para a Antiguidade Clássica.

Logo, analisar a sexualidade é criar um entendimento sobre a história do corpo e sobre como os seres humanos se relacionavam com seus desejos e suas emoções. Não se trata de impor uma ideia anacrônica de sexualidade para a Antiguidade, mas de compreender o que era considerado erótico e imoral em sociedades anteriores, assim como a relação das mulheres com a procriação.

Marina Cavicchioli (2003, p. 287) alega que as conquistas do movimento feminista nas últimas décadas do século XX garantiram o direito feminino à uma sexualidade mais autônoma, se afastando dos discursos que vinculavam a sexualidade feminina à reprodução e ao prazer masculino. Dessa forma, surgiram novas abordagens na historiografia para o estudo sobre a sexualidade feminina, buscando questionar os papéis da submissão sexual até então designados para as mulheres ao longo da História.

Em *O Asno de Ouro*, as personagens femininas adquirem autonomia e poder de persuasão quando tomam consciência de sua sexualidade e feminilidade. À parte a representação veiculada por Apuleio na obra, é possível que, numa sociedade tão restrita à participação feminina como a da Roma Antiga, ter consciência do poder que sua sensualidade poderia produzir conferisse à algumas mulheres a conquista de certo poder para si mesmas e a sua inserção no ambiente masculino.

O MITO DE PSIQUE E EROS

Nos livros IV e V de *O Asno de Ouro*, o mito de Psiquê e Eros é narrado por uma velha senhora que está consolando uma moça que foi raptada por ladrões. Lúcio, que se encontra em sua forma de burro, está na posse desses ladrões e ouve o relato.

O mito conta sobre um rei que tinha três filhas, as duas mais velhas apresentavam uma beleza mediana, mas a mais nova era tão bela que a princesa era comparada à própria deusa Vênus. Ao descobrir que uma mortal estava roubando sua atenção, Vênus pede para que seu filho, Eros, se vingue por ela, fazendo com que a princesa mais moça, Psiquê, se apaixone por um homem que não seja digno de matrimônio. Ao mesmo tempo, o oráculo de Apolo profetiza que o marido de Psiquê será um monstro cruel que voa pelos ares e que a princesa deve ser levada a um rochedo escarpado e entregue pelo rei às núpcias da morte. O futuro marido a encontraria no rochedo profetizado.

O rei, então, atende a profecia e prepara sua filha para seu destino, o que causa um luto público por toda a cidade. Após ser entregue ao rochedo, Psiquê adormece, e Zéfiro (o vento) a desloca gentilmente até um palácio real que parece ter sido feito com arte divina. Ao cair da noite, Psiquê recebe em seu leito o marido que a profecia determinou, mas ele não se permite ser visto e só se encontra com a princesa quando está escuro.

Ao sentir que as irmãs de Psiquê poderiam ser um problema no futuro, seu esposo a alerta para que ela nunca tente conhecer o seu rosto, por mais que suas irmãs mais velhas a atentem para isso, pois a curiosidade lhe traria infelicidade. Em certo momento, Psiquê se utiliza de sedução e promessas de amor para convencer o seu marido a deixá-la receber a visita de suas irmãs em seu lar. Ao chegarem no palácio, e verem a vida luxuosa que a irmã mais jovem vive, suas irmãs mais velhas são tomadas pela inveja e planejam roubar toda a riqueza da bela mulher. Ao fazerem perguntas sobre o marido de Psiquê, descobrem que ela não conhece o rosto do homem com quem se casou, e usam esse fator no plano.

As duas mulheres convencem Psiquê de que seu esposo é uma terrível serpente que atormenta a todos na cidade e que logo ele a devorará. Entregam uma navalha bem afiada à irmã mais moça junto com uma lâmpada, e pedem para que ela as esconda à noite e, silenciosamente após o seu marido adormecer, corte o nó que liga a nuca à cabeça da serpente maléfica.

Na mesma noite, sentindo determinação, Psiquê coloca em ação o plano de suas irmãs. Ao aproximar a lâmpada do rosto do marido, a jovem esposa encontra não um monstro, mas o semblante do divino de Eros, o próprio amor. Devido à grandiosa beleza do amante, Psiquê se atrapalha e acaba derrubando uma gota de óleo fervente da lâmpada no ombro do deus. Eros, ao acordar assustado e ferido, percebe a traição de sua esposa e voa para fora do palácio, decepcionado.

Psiquê planeja uma vingança contra suas irmãs e diz que Eros havia pedido o divórcio e desejava se casar com uma delas, o que leva as duas mulheres a serem atraídas até o precipício do palácio, causando a morte de ambas. A bela mulher inicia uma jornada em busca de seu amante, o que a leva até Vênus. A deusa, tomada por raiva e com sede de vingança, faz com que a nora passe por provas para que sofra. Psiquê é bem-sucedida na realização de suas provas, pois tem o

auxílio da natureza, graças ao pedido de Eros. Porém, ao realizar a última provação, a jovem esposa se deixa levar pela curiosidade e abre uma caixinha onde há um sono mortal.

Eros, desesperado ao sentir que poderia perder sua amada, vai aonde ela está. Recoloca o sono na caixinha e a desperta com uma leve picada de uma de suas flechas. O deus conta sobre o pedido que Vênus havia feito para que ele encontrasse um marido indigno para Psiquê mas, que ao ver a bela mulher, decidiu ele próprio se tornar seu esposo, contrariando o pedido de sua poderosa mãe. Para que a união dos amantes seja aceita pelos deuses, Eros suplica a Júpiter que realize um casamento que não seja desigual entre eles. Júpiter atende ao seu pedido e transforma Psiquê em uma imortal, o que permite a eterna união entre eles.

A EMANCIPAÇÃO DE PSIQUÊ ATRAVÉS DE SUA SEXUALIDADE

Apuleio enfatiza, no início do mito, a virgindade de Psiquê ao descrevê-la como “[...] enfeitada com a flor da virgindade” ³(Apul, *Met.* IV). No livro V, quando Psiquê vai se deitar ao cair da noite no palácio, ela percebe a presença de seu marido desconhecido no seu leito, que tem como objetivo consumir o casamento. O autor descreve o ato do marido da seguinte forma: “Subiu ao leito, fez de Psiquê sua mulher, e antes que surgisse a luz do dia, partiu apressado” ⁴(Apul, *Met.* V). De acordo com Aline Rousselle (1990, p. 355), a virgindade da mulher desposada era um elemento essencial nos romances pagãos da Antiguidade. Logo, a virgindade de Psiquê antes do casamento é ressaltada para que mostre a importância de sua primeira experiência sexual com o marido.

³ No latim: *Virginali flore praeditam pullulasse.*

⁴ No latim: *lamque aderat ignobilis maritus et torum inscederat et uxorem sibi Psychem fecerat et ante lucis exortum propere discesserat.*

Na cena da primeira relação sexual de Psiquê, ela se mostra temerosa por sua virgindade. Toda a descrição do ato mostra que a escolha sobre a relação sexual não estava com Psiquê e sim com seu marido, que possuía o direito de tomar-lhe a virgindade. Logo após o ato, “[...] as vozes, prontas junto do quarto, prestaram seus cuidados à recém-casada, da qual fora imolada a virgindade”⁵ (Apul, *Met.* V). Contudo, após ter sua primeira relação sexual, acontece uma transformação com Psiquê: “Como quis a natureza, à novidade do prazer o hábito acrescentou uma doçura a mais, e o som da misteriosa voz consolava-a da sua solidão”⁶(Apul, *Met.* V). A partir desse momento, Psiquê será vista e enxergará a si mesma como uma nova mulher, com poderes e oportunidades até então desconhecidos por ela.

Ao ficar grávida, Psiquê se deslumbra com a expectativa de atingir um novo *status* na sociedade “[...] rejubilava-se com a dignidade que lhe conferia o título de mãe”⁷(Apul, *Met.* V). Luciane Omena debate sobre como a necessidade de gerar filhos legítimos permitia que as mulheres tivessem mais poder na relação com o marido do que com o pai:

Apesar das limitações que lhe impunham a ordem tradicional, a esposa podia ganhar um espaço nas discussões a respeito de seus destinos. Suas chances de intervenção se ampliavam mais com o marido, do que seria possível com o pai. Na casa deste, não cabia a ela a organização doméstica. Aí ela permanecia em posição secundária, pelo fato de não poder gerar filhos legítimos. E esse segundo dado talvez seja o mais importante. O poder de realizar a procriação era um poderoso instrumento de afirmação. A esposa sempre poderia procurar obter vantagens em nome da fertilidade. (OMENA, 2001, p. 71).

⁵ No latim: *Statim vocês cubiculo praestolatae novam nuptam interfectae virginitatis curant.*

⁶ No latim: *Haec diutino tempore sic agebantur. Atque ut est natura redditum, novitas per assiduam consuetudinem ei commendarat et sonus vocis incertae solitudinis erat solacium.*

⁷ No latim: *Nuntio Psyche laeta florebat et divinae subolis solacio plaudebat et futuri pignoris gloria gestiebat et materni nominis dignitae gaudebat.*

De acordo com Aline Rousselle (1990, p. 380), o homem que procurava sua esposa constantemente em busca de prazer era criticado por se deixar levar pela carnalidade. Além disso, algumas consequências negativas poderiam ser causadas se as esposas conhecessem o amor sexual:

As esposas que o marido visitavam muitas vezes tomavam gosto pelo amor. Eram elas que corriam o risco do adultério e que, uma vez viúvas e casadas pela segunda vez com um homem que as abandonava, sabiam o que pedir a um amante. É por isso que se não deve ensinar o amor às esposas, segundo o conselho de Plutarco. Há uma contradição entre a vontade de ver nascer filhos legítimos numerosos, e de exaltar o valor do casamento na procriação, e a vontade de punir as manifestações de desejo nas esposas. Tudo isto podia ser conciliado se os maridos só tivessem com elas relações de procriação. (ROUSSELLE, 1990, p. 385).

Após se tornar uma mulher casada, Apuleio passa a descrever Psiquê de uma maneira mais artilosa e autônoma: “[...] à força de súplicas e ameaçando morrer, arrancou ao marido a permissão tão desejada de ver as irmãs [...]”⁸(Apul, *Met.* V). Ela se sente mais confiante para pedir mais coisas e assumir uma autoridade no relacionamento:

Nem mesmo Cupido é comparável a ti. Entretanto, eu te imploro, eu te suplico, tu podes conceder-me ainda isto: ordena a Zéfiro, teu servidor, que transporte minhas irmãs pelo mesmo caminho pelo qual eu vim e que mas traga aqui. Cobrindo-o de perturbadores beijos, emocionando-o com ternas palavras, e enlaçando-o blandiciosa, acrescentou às carícias nomes como: ‘meu queridinho, meu marido, doçura da alma da tua Psiquê’. O marido sucumbiu à força e ao poder de Vênus, às palavras de amor murmuradas em voz baixa. Cedendo, apesar de o lamentar, prometeu tudo quanto ela quis.⁹(Apul, *Met.* V).

⁸ No latim: *Tunc illa precibus dum se morituram comminatur extorquet a marito cupidis adnuat.*

⁹ No latim: *Amo enim et effectim te, quicumque es, diligo aequè ut meum spiritum, nec ipsi Cupidini comparo. Sed istud etiam meis precibus, oro, largire et illo tuo famulo Zephyro praecipe similli vectura sorores hic mihi sistat, et imprimens oscula suasoria et*

Quando o marido de Psiquê lhe avisa que uma ameaça mortal a ronda e que ela não deve entrar em contato com suas irmãs, a princesa concorda com o pedido mesmo se sentindo muito sozinha e com saudades de sua família. Apesar de se esforçar para obedecer, Psiquê se permite sentir muita tristeza e sofrimento por estar condenada a viver reclusa no palácio. Diferentemente de quando recebeu a ordem de seu pai de se casar com um monstro terrível e ir embora de sua casa. Pela primeira vez, Psiquê se entrega aos seus sentimentos mais profundos e vive a sua tristeza. Ela demonstra não ter receio de expor os seus sentimentos ao marido da mesma forma que tinha com o pai porque, como esposa, ela tem liberdade para isso.

A juventude leviana dos rapazes romanos que visitavam prostíbulos e mantinham concubinas até se tornarem *patres familiae* é substituída por uma moral romana no século II da era cristã. Essa nova moral valorizava a castidade e abstinência sexual até mesmo para os rapazes, para que a sexualidade conjugal fosse apenas para gerar os filhos legítimos, pois o prazer seria um vício perigoso (VEYNE, 1994, p. 190).

A paixão amorosa era temível, pois tornava um homem livre escravo de uma mulher. Quando um romano se apaixonava, era visto como alguém que perdeu a cabeça por uma mulher devido à sua sensualidade, e faria o que ela lhe ordenasse (VEYNE, 1994, p. 193). Os poetas eróticos não ousavam enaltecer tais excessos abertamente, “levavam o leitor a desejá-los cantando-os com uma engraçada inversão da normalidade, um paradoxo humorístico” (VEYNE, 1994, p. 198). Sendo assim, o objetivo de Apuleio ao escrever cenas com Psiquê fazendo seu marido ceder aos seus pedidos através de sua sensualidade não era para enaltecer esse comportamento ou provocar descrença e revolta em seus leitores, e sim provocar risos e bom humor.

ingerens verba mulcentia et inserens membra cohibentia haec etiam blanditiis astruit: 'Mi mellite, mi marite, tuae Psychae dulcis anima'. Vi ac potestate Venerii sussurrus invitus succubuit maritus et cuncta se facturum spondit atque etiam luce proxumante de manibus uxoris evanuit.

Uma visão contrária é apresentada por Luciane Omena (2001, p. 72): a necessidade de Psiquê de rever seus familiares surge da nova posição que ela passou a ocupar na sociedade. Ao morar em um palácio com escravos invisíveis e sem saber a verdadeira identidade de seu esposo, Psiquê se sente excluída das relações sociais e busca construir para si novos vínculos sociais. Por conseguinte, Omena rompe com a historiografia conservadora que vê a mulher como presa ao lar: “[...] note-se que a mesma Psiquê que não questionou que o pai sacrificasse sua vida não admitia que seu marido a mantivesse “enterrada-viva” em casa. O contraste é eloquente.” (OMENA, 2001, p. 72).

Nas cenas das relações sexuais de Psiquê, a escuridão é sempre enfatizada por Apuleio. Nos primeiros momentos do mito, Eros só aparece no escuro para Psiquê não ver o seu rosto. Contudo, a escuridão e o ato sexual também possuem uma ligação na Antiguidade romana. Os textos literários eróticos indicavam quais eram as atitudes consideradas eróticas na sociedade, e fazer amor sem nenhuma roupa à luz do dia era considerado uma atitude libertina (VEYNE, 1994, p. 202). Portanto, as luzes apagadas no momento da união do casal apresentam esse duplo sentido na obra apuleiana. Michel Foucault comenta que esse costume evitava que o casal ficasse imaginando e rememorando a cena: “[...] não ver o sujeito precavém contra as imagens que poderiam gravar-se na alma, aí permanecer e voltar de maneira inoportuna” (FOUCAULT, 1985, p. 140). Dessa forma, o sujeito não se distrai de suas obrigações.

No decorrer da obra, Apuleio descreve como, cada vez mais, Eros vai se apaixonando e cedendo às vontades de sua esposa conforme eles passam mais tempo juntos. Depois que sua verdadeira identidade é exposta e ele foge de Psiquê, o deus passa a viver em sofrimento e angústia por sentir falta de sua amada. O mito escrito por Apuleio apresenta semelhanças com a filosofia platônica, ao apresentar a transformação gradativa de Psiquê: de um amor unicamente corpóreo

para um amor completo, onde o corpo se une à alma (FURLANI, 2019, p. 156).

Psiquê é a alma humana cheia de paixão e sentimentos, e Eros é o desejo divino, a força incontrolável dos sentidos. São duas metades que se completam quando juntas e que precisam uma da outra, é o amor sagrado de encontro com sua materialidade. “Eros não poderia mais viver sem o sabor da densidade da alma humana; sem sentir a dor da ausência de outrem em sua carne” (LEITE, 2012, p. 05). As provações impostas à Psiquê permitem que ela evolua, e assim, possa ascender com Eros de forma completa e perfeita (FURLANI, 2019, p. 177). Sem Psiquê, Eros nunca mais se sentiria completo por não vivenciar mais o amor humano em sua carnalidade.

A trajetória de Psiquê é marcada por muitos atos de coragem, determinação e escolhas. Ela se adapta a um casamento que inicialmente não queria, se utiliza da sedução para convencer o marido a ceder aos seus pedidos, planeja matá-lo ao temer sua verdadeira natureza, e supera inúmeras adversidades para conquistar o seu amor novamente quando se percebe apaixonada por ele. Luciane Omena vê em Psiquê uma grande emancipação no interior do casamento: “Sua autonomia pode se ampliar pelo fato de ser sustentáculo de uma instituição a que se conferia uma enorme importância, que era simbolicamente representada pelo dever cívico e pela fertilidade” (OMENA, 2001, p. 74). O mito se inicia com uma princesa inocente que aceita um destino trágico, e se encerra com uma mulher que enfrenta deuses para lutar por aquilo que deseja.

CONCLUSÃO

Por mais que a luta pelos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres tenha ganhado um reconhecimento como organização social nos movimentos feministas do século XX, não se pode atribuir a percepção de que somente a partir do século XX as mulheres decidiram

lutar por seu próprio corpo e seu próprio prazer. De inúmeras formas, dentro dos limites em que se inseriam, as mulheres encontraram meios de conquistar independência e se inserirem em ambientes que lhe eram negados.

Infelizmente, as fontes que permitem um estudo sobre o papel feminino na Roma Antiga foram, em grande parte, feitas por homens e através da representação feita por eles, como a obra *O Asno de Ouro* de autoria de Apuleio. Entretanto, mesmo com um material feito por um homem, é possível chegar às considerações sobre a sexualidade feminina na Roma do século II d.C. Um documento não carrega apenas as intenções do autor, mas também aquelas da sociedade na qual ele está inserido. Já que a visão de mundo não é determinada apenas pelas ideologias particulares de um indivíduo, ela também carrega as condições sociopolíticas do contexto histórico em que esse indivíduo está inserido (CHARTIER, 1990, p. 55).

Ao descrever personagens femininas que usufruem de seus próprios corpos na busca pelo prazer, e que fazem o uso do seu corpo como um meio de se atingir seus objetivos, é possível questionar o quanto Apuleio estaria se referindo sobre o seu próprio ambiente social e à sua interpretação sobre aqueles que não faziam parte da sua realidade política, social, moral e religiosa.

Em relação à Psiquê, a personagem não almejava uma mudança no seu *status* social, mas uma autonomia de si mesma dentro do ambiente de seu lar. O seu objetivo era obter autoridade em relação ao seu marido, o que era impossível obter com seu pai. Ao se tornar esposa e matrona ela almejava não ser apenas a senhora do lar, mas também senhora de si mesma, dona de seus desejos e sua sensualidade.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Apul, *Met.* – Apuleius, *Metamorphoses*

(Apuleio, *Metamorphoses* ou *O Asno de Ouro*).

FONTES

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Edição bilingue. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2020. Título original: *Asinus aureus*.

APULEIUS, *The Golden Ass*. Translated by P. G. Walsh. Oxford University Press, USA, 2008. Título original: *Asinus aureus*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*. do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, v.1, p. 225-300.

CAVICCHIOLI, Marina Regis. A posição da mulher na Roma Antiga: do discurso acadêmico ao ato sexual. In: FEITOSA, Lourdes Conde; FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Glaydson José (orgs). *Amor, desejo e poder na antiguidade*: relações de gênero e representações do feminino. Campinas: Unicamp, 2003, p.287-295.

CHARTIER, Roger. *A história cultural*: entre práticas e representações. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DUARTE, Adriane da Silva. Apresentação. In: APULEIO. *O Asno de Ouro*. São Paulo: Editora 34, 2020. p. 07-22.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (orgs). Introdução. In: *História das mulheres no Ocidente*. Direção de Pauline Schmitt Pantel. Porto: Afrontamentos, 1990, v.1. p.15-50.

FEITOSA, Lourdes Conde. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, 2008. Editora UFPR, p. 119-135.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985, v.3.

_____, Michel. *História da sexualidade*: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1998, v.2.

FURLANI, João Carlos. *As Metamorphoses* ou *O Asno de Ouro*, de Apuleio de Madaura: possibilidades de análise para o Norte de África. In: FURLANI, João Carlos (org). *A África no Mundo Antigo*: possibilidades de ensino e pesquisa. Serra: Editora Milfontes, 2019. p. 143-184.

LEITE, José Lourenço Araújo. Eros: Da Concupiscência à Melancolia. *Repositório UFBA*, Bahia, 2012, p. 01-17. Disponível em: Universidade Federal da Bahia: Eros: da Concupiscência à Melancolia (ufba.br). Acesso em: 06 Jun. 2023.

MATOS, Maria Izilda Santos de. História das mulheres e das relações de gênero: campo historiográfico, trajetórias e perspectivas. *Mandrágora*, v.19. n.19, 2013, p. 05-15.

OMENA, Luciane Munhoz de. As estratégias de afirmação social das mulheres no romance *O asno de ouro*, de Lúcio Apuleio. In: *História: Questões & Debates*, Curitiba, n.34, p.65-88, 2001. Editora da UFPR. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/2659/2196>. Acesso em: 06 Jun. 2023.

ROUSSELLE, Aline. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (orgs). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamentos, 1990, v.1. p. 351-407.

RUSSEL, Amy. *The politics of public space in Republican Rome*. Cambridge University Press, 2015.

SCOTT, Joan Wallach. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 63-98.

SILVA, Semíramis Corsi. O contexto geográfico-cultural apresentado na Apologia de Apuleio: a África Romana no século II d.C. In: *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*. v.1, n.005, 2010, p. 38-58. Disponível em: O contexto geográfico-cultural de Apuleio: aspectos da frica Romana no discurso Apologia (sculo II d (antiguidadeclassica.com.br). Acesso em: 06 Jun. 2022

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. v.1. p. 19-224.



BOUDICA: *a rainha guerreira celta e sua construção social segundo Tácito e Dion Cássio - (60 d.c. – 61 d.c.)*

Kálita Torres de Moura

kalitatorres274@gmail.com
Graduanda em História (UEG)
kalitatorres274@gmail.com

Orientador: Prof. Dr. Neemias Oliveira da Silva (UEG)

RESUMO: Este estudo tem como propósito analisar a imagem de Boudica, rainha guerreira celta pertencente a tribo dos icenos, responsável por liderar um exército contra o Império Romano durante o século I d.C. Os relatos acerca da revolta de Boudica são referentes ao período de 60 e 61 d.C. As fontes que fundamentam a pesquisa e descrevem a rainha em primeiro momento são os escritos de Dion Cássio (155 – 229 d. C) e Tácito (56– 117 d. C). Assim, o constituir dos papéis desenvolvidos em todas as esferas sociais designou por muito tempo um lugar de inferioridade para as mulheres. Na busca por quebrar tal estigma, compreenderemos as múltiplas narrativas atribuídas a essa figura feminina e como ela se tornou símbolo de resistência e luta dentro do seu próprio tempo e espaço.

PALAVRAS-CHAVE: Boudica; Dion Cássio; Tácito; Romanização; Gênero

A RAINHA GUERREIRA

De acordo com as fontes primárias de Dion Cássio em História de Roma LXII (século II d.C.); e nas obras de Publio Cornélio Tácito, Anais XIV (116 d.C.) e Agrícola (por volta de 98 d.C.), originalmente compostas em latim, Boudica, a rainha celta, surge como a responsável por uma revolta contra os romanos em 60 e 61 d.C., na Britânia (atual Grã-Bretanha), uma

antiga província dos romanos. Foi no desenvolvimento do império neroniano (54 – 68 d.C.), que Boudica liderou uma sequência de destruição com seu exército pelos assentamentos de Camulodonum, Londinium e Verulamium¹ (Bélo, 2014, p. 46).

Nascida por volta de 30 d.C. na Britânia, Boudica pertence a origem nobre dos povos celtas², era a esposa de Prasutagos, o rei da Icênia, localizada ao leste da atual Grã-Bretanha. Boudica se casou aos 18 anos e teve com ele suas duas filhas. Podemos entender os celtas como um conjunto étnico de diferentes povos que ocupavam as regiões que se estendiam da Península Ibérica e Ilhas Britânicas até a Ásia Menor entre 1200 a.C. e 500 d.C., sendo o seu próprio nome uma construção do ideário romano. Os romanos foram responsáveis pelos registros desse conjunto étnico, tendo a construção da imagem de Boudica feita pelos autores romanos como o arquétipo de mulher vingadora, selvagem e feroz com aqueles que cruzavam seu caminho. Na busca por desconstruir e refinar as múltiplas reproduções greco-romanas, Tecla (2008) ressalta que a relação da religiosidade das populações ditas como celtas e sua conexão com a natureza devem ser revistas, diante da perspectiva de homem e ambiente, considerando os relatos antropológicos referentes ao animismo. Conclui-se assim que:

A analisarmos as práticas religiosas das sociedades antigas, é preciso evitar preconceitos e anacronismos que desvirtuam o seu significado para estas sociedades. Há o problema de como compreender o “outro”, ainda mais quando há um distanciamento temporal de quase dois milênios. Toda a sociedade tem o seu não dito, seja por crivo histórico ou por não sobreviver até nós a documentação (Tecla, 2008, p. 159 – 160).

¹ Os assentamentos citados faziam parte das ilhas britânicas. Atualmente são: Colchester, Londres e cidade de St Albans.

² De início, em geral os gregos chamavam os celtas de galatae, os quais tinham assentamentos, durante o século III a.C., onde é hoje a Turquia. Posteriormente, se aventuraram pelo Danúbio e se dissiparam, alcançando locais como as Ilhas Britânicas. As fontes sobre os galatae são escassas, tendo-se apenas três broches conhecidos até hoje, os quais foram encontrados por arqueólogos na Turquia, além de algumas fontes escritas gregas (James, 1993; Bélo, 2014).

Desta maneira a historiografia antiga referente aos povos celtas que chega aos dias atuais, carrega uma carga de pressupostos advindos da cultura romana, que enxergavam o outro, o não romano, em ênfase as mulheres não romanas, como figuras barbaras, violentas e imprevisíveis. De acordo com Peixoto (2012), os discursos atribuídos as mulheres celtas são proferidos de um âmbito particular dos autores “tais representações construídas em relação às mulheres celtas mais do que um fiel retrato sobre as relações de gêneros nestas sociedades, constituem-se como representações – com implicações políticas, sociais e culturais” (Peixoto, 2012, p. 332). Fazendo com que a ideia de matriarcado celta seja evocada erroneamente.

Assim, Boudica era vista como exemplo de selvageria nativa e resistência contra a dominação romana e, de outro, como uma honrada personagem que lutou contra Roma e sua opressão. Sendo representada como uma figura complicada nos relatos modernos aos mais antigos (Hingley, 2005; Unwin, 2005 Apud Bélo, 2014, p. 8).

Sua figura ganhou traços e formas por diversos artistas pelo mundo. Uma das ilustres representações de Boudica se encontra presente em Londres pelo artista Thomas Thornycroft, próxima à ponte de Westminster, às margens do rio Tâmisa, em frente ao parlamento britânico, em oposição ao Big Ben. Vejamos:



Fig. 1. Estátua nomeada *Boadicea and her Daughters*, feita por Thornycroft, 1902, Londres. Disponível em: <https://i.pinimg.com>. Acessado em 01 de março

de 2023

A guerreira aparece como figura central na imagem, em torno de suas filhas. Sua posição de superioridade em cima da carroça com uma lança na mão e braço estendido nos dão a entender que a mesma estaria discursando aos seus, os incentivando a levantarem e enfrentar o inimigo de frente. As únicas fontes primárias da incursão romana à Bretanha são as dos próprios romanos: duas obras de Tácito e uma de Dion Cássio, únicos autores a relatarem a revolta na região (Pinto, 2011, p. 106).

Dion Cássio, sobre a revolta, comenta os desastres que estavam acontecendo nas ilhas da Britânia, visto que duas cidades romanas tinham sido destroçadas por “selvagens”, segundo Bélo: “[...] oito mil romanos e seus aliados haviam sido derrotados e a ilha, perdida. Todavia, o mais vergonhoso, cita Cássio, era o fato de todo esse desastre ter sido tramado por uma mulher” (Bélo, 2014, p.50)³. Um dos pontos interessantes da obra de Dion é que mesmo que o conflito tenha ocorrido há cerca de 150 anos atrás, o autor descreve um discurso motivacional e muito inspirador que teria sido feito por Boudica para incentivar o seu povo a partir para guerra contra os romanos.

[...] De fato, desfrutamos de um excesso de bravura, que consideramos nossas tendas mais seguras que suas paredes e nossos escudos, oferecendo maior proteção do que toda a sua correspondência. Como conseqüência, quando vitoriosos os capturamos e quando dominados os iludimos; e se optarmos por recuar em qualquer lugar, ocultamo-nos em pântanos e montanhas tão inacessíveis que não podemos ser descobertos ou capturados. Nossos oponentes, no entanto, não podem perseguir ninguém, por causa de sua pesada armadura, nem mesmo fugir; e se eles se afastam de nós, refugiam-se em certos locais designados, onde se calam como uma armadilha. Mas esses não são os únicos aspectos em que são vastamente inferiores a nós: há também o fato de que eles não podem suportar a fome, a sede, o frio ou o calor, como podemos. Eles exigem sombra e cobertura, exigem pão amassado, vinho e óleo e, se alguma dessas coisas lhes falha, eles perecem; para nós, por outro lado, qualquer grama ou

³ Cf: Cassius Dio, Roman History 62.2 (fonte primária)

raiz serve como pão, o suco de qualquer planta como óleo, qualquer água como vinho, qualquer árvore como casa. Além disso, essa região é familiar para nós e é nossa aliada, mas para eles é desconhecida e hostil. Quanto aos rios, nós os nadamos nus, enquanto eles não os atravessam facilmente, mesmo com barcos. Portanto, vamos contra eles confiando ousadamente na boa sorte. Vamos mostrar a eles que são lebres e raposas tentando dominar cães e lobos ". (Cassius Dio, Roman History 62:23-26).

Dion Cassio traz uma abordagem um pouco mais descritiva a respeito da rainha Celta, onde o mesmo usa de argumentos para valorizar as ações romanas e diminuir os feitos de Baudica . Em seus escritos ela é tratada como uma figura masculinizada, muito alta, de aparência aterrorizante, olhar feroz e voz grave. Segundo Dion Cassio a rainha possuía cabelos avermelhados e longos até a cintura, um colar de nó envolto no pescoço e se vestia com uma túnica e sobre essa um manto, preso com um broche (Bélo, 2014).

A metodologia aplicada durante a produção da pesquisa se deu por análise documental realizando críticas aos documentos da antiguidade escritos por Dion Cássio e Publio Cornélio Tácito, para entendermos o contexto histórico em que Boudica surge como rainha guerreira. Assim, pretende-se estabelecer um diálogo com as fontes primárias dos autores e explorar a construção social da figura de Boudica.

Ao analisar a imagem de Baudica e de outras personagens femininas abrimos caminhos para a expansão de novas metodologias de pesquisa histórica, que buscam viabilizar os sujeitos antes deixados às margens da história. De acordo com Lyann Hunt (1992), "[...] os próprios modelos de explicação que contribuíram de forma mais significativa para a ascensão da história social passara por uma importante mudança de ênfase, a partir do interesse cada vez maior, tanto dos marxistas quanto dos adeptos dos Annales, pela história da cultura" (Hunt, 1992, p. 05 e 06). Através desse viés de modificação dos modelos de se constituir história que o trabalho buscou ser enquadrado, para que podemos compreender as mediações morais e sócios culturais que foram impostas as mulheres

em suas experiências como sujeitas modificadoras da realidade social dos tempos antigos e ver como tais experiências culturais respaldam e influenciam as políticas de discursos do século XIX.

Conforme explica *Ciro Flamarion Cardoso e Ana Maria Mauad (1997)* “o que está em questão, a partir de então, é o desvendamento das especificidades de épocas históricas, compreendidas a partir de seu caráter individual” (Mauad e Cardoso, 1997, p.569). Sendo assim, colocamos a rainha guerreira em ênfase para o estudo de sua imagem de forma metodológica, analítica e crítica. Assim, busca-se explorar o contexto individual da construção da narrativa histórica atribuída a Boudica.

O CONFLITO

As disputas territoriais entre os povos celtas e romanos se deram desde as primeiras tentativas de invasão das ilhas Britânicas. A primeira investida romana teria ocorrido em 55 a.C. com *Júlio César*, que junto com o rei *Cômio*⁴ alcançaram o vale do Tâmis e subjogou os *catuvelaunos*⁵ com a ajuda dos povos *trinovantes* que viviam ao norte. Após tentativas e frustrações de tomada de território na Britânia o imperador *Cláudio* (41 d.C. - 54 d.C.), em 43 d.C. consegue estabelecer acordos com alguns desde povos.

⁴ Rei dos atrebates da Gália que reinou na Britânia durante o século I a. C.

⁵ Pertenciam ao reino celta no sudoeste da Britânia antes da conquista romana.



Fig. 2. Tribos situadas na Britannia durante expansão romana. Disponível em: <https://i.pinimg.com> Acessado em: 05 de março de 2023

Por volta da década de 40 d.C. os romanos começaram a conquistar várias faixas de terras ainda no reinado do imperador Claudio (41 d.C. - 54 d.C.), onde o mesmo fez o que pode para abranger o domínio romano firmando acordos e tecendo os primeiros contatos com os onze povos bretãs, fornecendo reforço militar para ataques externos em troca de tributos (Hingley, 2005; Unwin, 2005).

O rei dos icenos ao presenciar a expansão romana pelas ilhas britânicas e com medo do que poderia acontecer ao seu povo em sua falta fez um acordo com estes. Segundo Tácito o mesmo deixara parte de suas terras para os romanos e o restante para suas filhas, nada mencionando sobre sua rainha. Após a morte de Prasutagus as afrontas contra a tribo de Boudica se tornam maiores, o que desencadeou sua revolta contra os romanos. Em os Anais de Tácito, escrito no ano 116 d.C., o autor traz uma grande narrativa acerca do Império Romano e seus governantes. A revolta de Boudica é relatada no livro XIV, onde vemos a sordidez de oficiais romanos ao açoitarem Boudica, estuprarem suas duas filhas e tratarem o restante da tribo como escravos, a fim de tomarem o reino dos iceni como uma espécie de prêmio (Tácito, Anais, 14.31).

Nesse episódio vemos como a figura feminina foi subjugada e exposta aos meios de dominação. As filhas de Boudica foram violentadas no intuito de se expressar não só a autonomia romana, mas sim a

dominação do homem romano em torno das mulheres, no caso específico, nas crianças, provavelmente adolescentes ainda virgens, sucessoras do trono iceni. Diferenciando-se um pouco de Tácito, Dion afirma que:

O conflito entre os bretões e romanos teria se dado devido uma quantia de dinheiro que o Imperador Claudio havia confiscado dos bretões. Havendo dentre deles uma mulher da família real, que se destacava das demais mulheres por possuir grande inteligência e saber persuadi-los a luta (Cassius Dio, Roman History, 62:23-26).

O açoitamento de Boudica e a violação de suas filhas se tratou de um ato de vingança contra a rainha guerreira, pois a mesma se negou a reconhecer e aceitar a soberania romana, então usaram da tortura e do medo para impor sua autonomia. Dessa forma, os romanos como os demais homens de diferentes culturas, ao longo da história se apropriaram de algo biológico para se “impor” e construir essa intimidação às mulheres, como Boudica e suas filhas, no intuito de envergonhá-las e fazer com que sua linhagem carregasse a lembrança dos genes romanos.

Tácito mesmo sendo um romano fiel, se viu pasmo com as atrocidades feitas a Boudica e suas filhas, e mesmo que o estupro e o açoitamento de líderes manchassem a memória romana, o mesmo não o omitira de seus relatos, para então demonstrar que a supremacia de Roma deveria ser imposta a qualquer custo. O evento ocorrido com Boudica e suas filhas é considerado, por estudiosos da Antiguidade, tais como Aldhouse- Green (2006) e Johnson (2012), o pior tipo de humilhação, não apenas pelo testemunho da ferocidade imperial, mas também pela resposta dramática e expositiva a uma mulher reconhecida por desprezar os romanos (Johnson, 2012).

Para os padrões de Roma o estupro era considerado um crime bruto de guerra, e o açoitamento era uma punição executada em decorrência de uma ofensa hedionda, bem como o assassinato. Na lei do Império romano, o espancamento até a morte era um método de punição para

quem havia cometido o parricídio⁶ (Aldhouse- Green, 2006).

De acordo com Aldhouse - Green (2006), o estupro foi especialmente significativo, chocante e degradante para as adolescentes, a mãe, a casa real de Prasutago e toda a tribo, não apenas porque eram mulheres, mas também porque eram crianças, provavelmente virgens na puberdade, que dali em diante carregariam consigo as lembranças da agressão pelo resto de suas vidas. Reduzindo a figura feminina a um estado degradante, o estupro é o crime mais extremo direcionado a uma mulher, um ato de violência e repugnância, e é um dos problemas mais difíceis encarados pelos movimentos feministas (Cahill, 2001). Os oficiais valeram-se de um poder que segundo Johnson (2012), contaminaria as garotas como descendentes bastardos. A violência sexual contra as mulheres, especialmente o estupro, é o principal esteio do controle dos homens sobre as mulheres (Griffin, 1984).

Após a violência sofrida, Boudica e suas filhas partem em busca de aliados para enfrentarem o império romano, dando início a uma destruição feroz em Camulodunum, Londinium e Verulamium, assentamentos romanos. De acordo com Tácito a revolta iniciou-se em Camulodunum, que abrigava ex-oficiais romanos, os quais tratavam os trinovantes como escravos. Além disso, nessa instalação estava o templo de Cláudio, símbolo da lei romana e de opressão aos nativos, que também significava a vitória e o triunfo dos romanos sobre eles. Camulodunum foi destruída ao primeiro impacto. O odiado assentamento foi arrasado e queimado até o chão e a população, sem distinção de sexo ou idade, foi dizimada de formas variadas, entre elas a crucificação, enforcamento e esfaqueamento. Com o tempo a cidade acabou sendo reconstruída, segundo Tácito a cidade não foi rodeada com pedras e fortificações. A cidade foi rebatizada desde a idade média com o nome de Colchester (Fields, 2011 Apud Bélo, 2014).

⁶ Ato de matar o próprio pai ou pais, sendo denominado parricídio ou patricídio.

SÍMBOLO DE RESISTÊNCIA

De sagradas a profanas as mulheres ao longo de suas trajetórias foram marcadas pelos estereótipos de submissão, concepções de maternidade, reprodução e produção de comportamentos impostos no meio social. Todavia, ao pontuarmos a história de mulheres, guerreiras e mães como Boudica pode-se perceber a resistência feminina desde os tempos antigos.

Sendo capazes de reformular um destino cuja liberdade seja pautada antes das necessidades do sistema patriarcal, as mulheres que já se demonstravam firmes e resistentes a partir do século XIX com o movimento feminista intensificaram a luta pela igualdade entre os gêneros. Na atualidade, o movimento pode ser entendido como algo maior, onde por meio de lideranças de mulheres pautas em relação ao gênero transcendem o meio social, cultural, político, filosófico e racial em todo o mundo.

De acordo com Teles (2010), os séculos XIX e XX retiraram as mulheres do cotidiano dos afazeres do lar para uma batalha que se trava inclusive nos dias atuais.

A rápida e significativa evolução de sua condição nas últimas décadas do século XX, em especial, deixou de ser específica e vinculada somente à questão de sexo, mas se configurou como um fator de preocupação em âmbito mundial. Estabeleceram uma ruptura com os padrões sociais, culturais e artísticos vigentes, e não ficaram restritas a estereótipos de mãe ou *Femme fatale*. Desafiavam, enfrentavam, estimulavam e contribuíram para legitimar ideias e práticas consideradas revolucionárias para a época em que viveram (Teles, 2010, p. 12).

Coincidindo com os primeiros movimentos de emancipação feminina, o mito da *Femme fatale* (*Mulher Fatal*), existentes desde a antiguidade tomou um novo formato no século XIX. Consideradas uma ameaça aos homens, dotadas de beleza e poder. Os arquétipos de esposa, mãe e do lar, passam a ser substituídos por bruxas, místicas e prostitutas conforme as mulheres reivindicavam e erguiam suas vozes. Por muitos

definidas como “vampiras”, as mulheres e o termo mulher fatal ganharam páginas e telas pelo mundo no século XX, em argumentos literários os homens aparecem como suas supostas vítimas. Com a grande cultura de massas, o cinema e meios de publicidade tornaram diversas mulheres hipersexualizadas, terríveis e impassíveis, perpetuando as diversas construções sobre o ser mulher conforme valores do patriarcado. Desta forma, Boudica não só poder ser sinônimo de uma mulher fatal no mundo contemporâneo, mas como a mesma foi vista diante de seus inimigos no mundo antigo. Destacando assim, a importância do estudo de gênero dentro dos moldes de se construir história, para que o sinônimo de Femme Fatale não seja visto como uma fatalidade para a sociedade, mas sim uma ferramenta pela qual as mulheres se apropriaram para alcançarem lugares de poder que à elas também pertencem.

A tomada de consciência feita pelas mulheres foi de fundamental importância nos séculos seguintes. O movimento começado por mulheres inglesas que reivindicavam participação feminina nas eleições se tornou norte para a disseminação de ondas feministas que aos poucos se espalharam e trouxeram as mulheres para todos os campos de atuação no meio social.

Questões de liberdade sexual, direito de reprodução e maternidade antes tratados como tabus foram fortemente dialogados entre os coletivos feministas. É importante frisarmos que a partir dos anos 90 o movimento em ascensão ganhou novas vertentes surgindo assim o termo interseccionalidade ou feminismo interseccional, referente aos vários tipos de opressão que uma mulher pode sofrer de acordo com sua raça, classe e orientação sexual.

A ascensão feminina ao longo da história e suas formas de organização social nos demonstram que mesmo diante das limitações e imposições a estas o seu objetivo de se colocar como sujeitas operantes e ativas das diferentes esferas social se faz valer e se encontra presente em todo o decorrer da história da humanidade. Através da perspectiva

foucaultiana as tendências de poder, sexualidade e resistências se tornam vinculadas, cabendo ao poder não somente o papel de repressão, mas fornecendo a conjuntura social os atributos de luta, estratégias, resistências e afrontamentos (Foucault, 1979 Apud Teles, 2010).

Foucault (2005), em sua análise sobre o poder e como o mesmo se torna atuante, demonstra que o saber acaba por se interligar nos “discursos da racionalidade, delimitando pela separação do normal e o anormal, do científico e o não científico, do racional e não racional” (Teles, 2010, p. 23). O discurso do não aceitar, de se posicionar perante o mundo e de buscar conhecimento se tornou o maior de racionalidade e resistência entre as mulheres. O saber feminino aquele produzido por mulheres e repassado por gerações já não se enquadra em repartições antigas do patriarcado.

Tácito e Dion Cassio nos deram a base de suas interpretações masculinas em relação as mulheres no mundo antigo, as mesmas procuraram e conseguiram com êxito durante a história reinscrevê-las, assim, podemos chegar aos dias atuais discutindo os preceitos de gênero, sexo e feminilidade e conceituado novas vertentes de interpretação para a história das mulheres. Segundo Teles (2010);

O corpo feminino é agora chamado por diferentes visões a expressar novas demandas surgidas em novos contextos sociais, políticos, econômicos, culturais e eróticos. O debate ganha novos termos: as diferenças que antes se expressavam em termos de gênero agora são evidências pelo sexo, pela biologia. É um conjunto de mudanças em diferentes âmbitos da sociedade, especialmente centradas nas divisões entre esferas públicas e esferas privada, homens e mulheres, que se apresentam neste tempo tão marcado por grandes transformações (Teles, 2010, p. 35).

O exercício de poder feminino passa a ser evidente no século XXI, tendo a história cultural como porta para o retratamento de figuras femininas. No meio dos debates teóricos as mudanças de cada época influenciam o entendimento do que seria a história das mulheres e como elas se tornariam presentes em projetos de desenvolvimento, sendo relevante o questionar de narrativas como as de Camurça (2002) feita por

Teles (2010);

[...] Em sua avaliação, Camurça (2002, p. 173) destaca que “o tempo do feminismo, do mulherismo e da luta das mulheres está superada”, examinando a conservação do “sujeito coletivo” que irá evidenciar essa transformação. É preciso existir um esforço desse espaço de encontro e de formação das mulheres entre as mulheres, desse sujeito político, para que ocorra qualquer mudança. Esses processos de mudança tomados em conjunto, representam uma ação transformadora da sociedade (Teles, 210, p. 46).

A construção dos conceitos históricos sobre feminilidade, gênero e o papel social dos indivíduos evidenciou a necessidade de se expressar fora do âmbito particular a autonomia das mulheres e o quando elas são capazes de modificar os padrões arcaicos socioculturais que as mantinham em segundo plano perante o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar dos estereótipos construídos sobre as mulheres e suas funções no meio social o presente trabalho sobre Boudica nos lançou para uma análise dentro da nova história cultura, que nos permitiu abraçar eventos fundamentais da construção da história das mulheres que teve sua ascensão no meio das Ciências Humanas em grande parte graças aos movimentos feministas surgidos no século XIX. Portanto, essa recente inserção das mulheres nos estudos humanísticos se deve à nova relação delas nas sociedades ocidentais contemporâneas (Bélo, 2014).

Os estudos da obra de Tácito e Dion Cassio nos permitiu uma primeira impressão da rainha Celta. Sua imagem era a distopia com os moldes de feminilidade da época, afinal, não eram todos os dias que os romanos se deparavam com uma mulher à frente de um exército. Em relação a isto, os aspectos culturais do povo de Boudica davam a ela a liberdade de ser atuante, de comandar e ter voz ativa contra injustiças. Aspectos de organizações social considerados a pura barbárie para seus adversários, pelo simples fato de ser uma mulher na linha de batalha.

Todavia, sabemos que as narrativas construídas em relação a Boudica acabaram se tornando idealizações do próprio imaginário dos autores, inclusive de Dion Cássio.

Por essa razão, é preciso levar em conta as transgressões históricas e impositivas que o papel do gênero masculino exerceu sobre o evento da revolta ocorrido entre 60 e 61 d.C. Pois, se tratou de historiadores romanos escrevendo para romanos sobre uma batalha cuja valentia e soberania romana valeria mais que dignidade humana. Sobre o fim da vida de Boudica, Tácito nada menciona em seu livro *A vida de Agrícola*, não mencionou nada sobre um suposto suicídio de Boudica, no entanto em *Anais*, ele disse que a rainha se envenenou até a morte. O verdadeiro fim da guerreira celta permanece oculto na História. Observando os relatos de Tácito e Dion Cássio sobre a rainha celta e o episódio que culminou em sua revolta, nota-se a necessidade que os autores tinham de qualificar Boudica como um ser masculinizado, atribuindo a mesmas características de ferocidade e barbárie. Frisamos aqui que o estupro de suas filhas e seu açoitamento apesar de serem mencionados com pouca relevância pelos próprios autores serviu como demonstração de soberania do homem romano. É de grande importância pesquisas que estudam as relações de gênero na história, como as de Silva (2004), e também os trabalhos de Bélo (2014), em que segundo a autora:

A História das Mulheres teve um papel de inclusão, conferindo a elas meios para obterem maior visibilidade no campo historiográfico. No entanto, incluir não significou ganhar espaço, o que torna compreensível o impacto limitado desse tipo de história sobre os historiadores, por essa razão, foi preciso buscar formulações teóricas utilizáveis para essa abordagem, que não somente estuda as relações masculinas e femininas no passado, mas também a ligação entre a história do passado e a do presente (Bélo, 2014, p. 75).

Assim, justificamos a importância do estudo de gênero, sejam da Antiguidade ao mundo contemporâneo, buscando entendimento para os fatos atuais e principalmente impedir possíveis regressões das vitórias por meio da luta feminina através dos tempos. Por fim, Boudica continua

viva em nossas mentalidades, ressurgindo como produto da massa cultural, mas ao mesmo tempo como sinônimo de luta e resistência.

FONTES

CASSIUS, Dio. Roman History. Edited and translated by Ernest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

TACITUS, C. Annales ab excessu divi Augusti. Oxford: Clarendon Press, 1961.

TACITUS, C. The Agricola and Germania of Tacitus. Londres: Macmillan &Co., 1882. <http://www.perseus.tufts.edu>. Acessado em: 20 janeiro 2023.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDHOUSE – GREEN, M. Boudica Britannia. New York: Routledge, 2014.

BÉLO, T. P. Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo: nacionalismo, feminismo, memória e poder. 2014. 241 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1623303>. Acessado em: 01 março. 2023.

CAHILL, A. J. Rethinking rape. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.

FIELDS, N. Boudicca's rebellion AD 60 – 61: the Britons rise up against Rome. Oxford: Osprey Publishing, 2011.

GRIFFIN, M. Nero: the end of a dynasty. London: B. T. Batsford, 1984.

HINGLEY, R; UNWIN, C. Boudica: Iron Age warrior queen. London: Hambledon Continuum, 2005.

HUNT, L. A Nova História Cultural. Trad. Jefferson L. C. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 05 – 06.

JOHNSON, M. Classical Reception Studies: some pedagogical approachess. 2012. <https://newcastleu.academia.edu/LeniMargueriteJohnson>. Acessado em: 01 março de 2023.

MAUAD, A. M; CARDOSO, C. F. História e imagem: os exemplos da fotografia e do cinema. In: CADOSO, C. F; VAINFAS, R. (Orgs). Domínios

da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.569.

SILVA, G. J. "Gênero em questão – apontamentos para uma discussão teórica". In: Mneme – Revista virtual de humanidades, n.10, v. 5, 2004. <http://seol.com/mneme>. Acessado em 01 de março de 2023.

PEIXOTO, P. V. S. As representações das mulheres celtas nos textos gregos e latinos. In: CANDIDO, Maria Regina (Org.). Mulheres na Antiguidade. 1ed.Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

PINTO, R. Duas rainhas, um príncipe e um eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana, 2011.

TACLA, A. B. A religiosidade celta: politeísmo "naturalista". Cadernos do CEIA, Ano, v. 1, p. 159 – 160.

TELES, M. F. R. Feminilidade e resistência: mulher, arte, política e sexualidade. – 2010.



DE ARTEMISIA A JOVITA: *heroicidade feminina e recepção da Antiguidade Clássica na revista mensal da Sociedade Partenon Literário*

Mariana Soares Zuchetti

marianaszuchetti@gmail.com

Mestranda em História (UFRGS)

Bolsista de apoio à pesquisa científica CNPq

Orientador: Dr. Anderson Zalewski Vargas (UFRGS)

RESUMO: Este artigo busca apresentar parte da pesquisa desenvolvida durante meu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o artigo publicado na Revista da Sociedade Partenon Literário no ano de 1869, primeiro ano no qual a revista da sociedade passa a circular, intitulado *These histórica: Jovita é, ou não uma heroína?*, publicado em junho. Seu autor busca argumentar o heroísmo de Jovita, uma mulher que foi voluntária na Guerra do Paraguai comparando-a com diversas mulheres incluindo Artemísia, uma princesa da Antiguidade Clássica que teve seus feitos narrados pelo historiador grego Heródoto, sendo Jovita mais nobre e mais heroica que todas as outras mulheres citadas. Assim, o tema dessa análise é compreender a recepção da Antiguidade Clássica na construção da heroicidade feminina a partir do artigo publicado na revista do Partenon Literário.

PALAVRAS-CHAVE: Recepção da Antiguidade Clássica; Jovita Alves Feitosa; Guerra do Paraguai; heroicidade feminina; Partenon Literário.

ABSTRACT: This article seeks to present part of the research carried out during my course conclusion work on the article published in the society Partenon Literário magazine in 1869, the first year in which the society magazine began to circulate, entitled *These historica: Jovita é, ou não uma heroína?*, published in June. The author seeks to argue the heroism of

Jovita, a woman who was a volunteer in the Paraguayan War, comparing her with several women including Artemisia, a princess of Classical Antiquity whose deeds are narrated by the Greek historian Herodotus, with Jovita being more nobles and heroic than all the other women mentioned. Thus, the theme of this analysis is to understand the reception of Classical Antiquity in the construction of female heroicity from the article published in the Partenon Literário magazine.

KEY-WORDS: Reception of Classical Antiquity; Jovita Alves Feitosa; Paraguay War; female heroicity; Partenon Literário.

Em 1869, a Sociedade Partenon Literário lançou a primeira edição de sua revista mensal. Um ano se passou desde o nascimento do grupo de literatos fundado na segunda metade do século XIX em 1869. Em junho do mesmo ano foi o publicado o texto *These histórica: Jovita é, ou não uma heroína?* de autoria de Francisco Antunes Ferreira da Luz, médico nascido em Porto Alegre, mas que atuava na província do Rio de Janeiro, e literato que participou da fundação da Sociedade, publicando assiduamente no primeiro ano da revista (HESSEL et al, 1976, p.137). Sua produção pode ser dividida entre poemas e teses históricas como a sobre Jovita. Em relação a personagem, tema do texto de Ferreira da Luz, trata-se de Jovita Alves Feitosa uma jovem cearense que se voluntariou para a Guerra do Paraguai em 1865.

Como o título sugere, o escrito de Ferreira Luz busca debater a heroicidade feminina a partir do exemplo de Jovita. Trata-se de um texto curto com cerca de quatro páginas que pode ser dividido em três momentos. No primeiro momento o autor louva a figura da mulher heroína alegando que:

Jamais na lira dos ardentes gregos, ou nos rudes cantos dos frios bardos do Norte, se ouviram sons tão melódiosos, tão suaves acordes, como quando

celebravam o valor, nesse ser tão delicado que só parece criado para o amor. (LUZ, 1869, p. 8)

Ainda que louvada, nessa primeira parte do texto a mulher adquire a função de mártir que, apesar de reduzida a servidão pelos homens, como poderia ser observado pelo leitor ao analisar as condições da mulher ao longo dos séculos, era capaz de manter sua virtude não sendo apenas mãe e esposa, mas também heroína. Na segunda parte, Ferreira da Luz invoca diversas mulheres heroínas ao longo da história estabelecendo uma relação de comparação que atestam os grandes feitos das mulheres. O autor lista nomes de um amplo espectro temporal indo da Antiguidade à Idade Média, onde está o nome de Artemísia. Na última parte, narra-se uma breve biografia de Jovita, seguida de outras menções a mais mulheres heroínas, predominantemente romanas como Vetúria e as Sabinas, e a defesa de tese de que Jovita seria ainda mais heroica que os exemplos anteriormente citados. Para o presente artigo pretendo me delimitar na presença da rainha Artemísia no texto, já que o autor articula uma relação de comparação entre Jovita e a rainha guerreira que participou da Batalha de Salamina narrada por Heródoto. Assim, procuro compreender como, através da recepção da Antiguidade Clássica pela figura de Artemísia, o autor atribuiu heroicidade à Jovita. A divisão do artigo ocorrerá da seguinte forma: inicialmente escreverei brevemente sobre a Sociedade Partenon Literário e o contexto de seu nascimento, depois apresento o referencial teórico metodológico adotado para a pesquisa, a História da Recepção da Antiguidade Clássica, em seguida apresento informações acerca da vida de Jovita Alves Feitosa e do uso do patriotismo feminino durante a Guerra do Paraguai, por fim analiso a apropriação feita da heroína grega Artemísia por Ferreira da Luz para atribuir heroicidade a Jovita, seguido pelas considerações finais.

A SOCIEDADE PARTENON LITERÁRIO

A Sociedade Partenon Literário foi um grupo fundado durante a Guerra do Paraguai, em 1868, e que atuou até 1879. A Sociedade foi uma das principais aglomerações de intelectuais da província de São Pedro do Rio Grande do Sul (atual Rio Grande do Sul) durante a segunda metade do século XIX. Entre seus ideais constavam o republicanismo, a emancipação feminina, o abolicionismo e o desenvolvimento de uma literatura de cunho regional. Nesse aspecto, o grupo é considerado o pioneiro a introduzir a temática regionalista como tema literário na província segundo pesquisadores da História da Literatura do Rio Grande do Sul como Athos Damasceno Ferreira (1975) e Sérgio Roberto Dillemburg (1987) e influenciado as gerações seguintes. A sociedade também foi um importante espaço de movimentação cultural, fornecendo aulas noturnas gratuitas, biblioteca, saraus e arrecadando fundos para alforrias. O período no qual o grupo nasceu, na segunda metade do século XIX, é marcado pelo surgimento de diversos periódicos literários na província, até então praticamente inexistentes, de vida efêmera, muitas vezes devido às condições econômicas da época. Nesse aspecto, a Sociedade pode ser considerada um marco na história dos periódicos e da vida literária do Rio Grande do Sul em virtude do fato de sua revista ter atuado por cerca de dez anos, divulgando literatura, obras publicadas, eventos culturais, estudos históricos e filológicos entre outros. O grupo era heterogêneo, formado por professores, funcionários públicos, negros e mulheres (SILVEIRA, 2008, p. 16).

A RECEPÇÃO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Segundo Anastasia Bakogianni, “a recepção dos clássicos concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes e, em particular, nos aspectos das fontes clássicas que são alterados, marginalizados ou negligenciados” (2016, p. 115). Portanto, os estudos de Recepção da Antiguidade Clássica buscam compreender as

transformações pelas quais o material clássico, e da Antiguidade em geral, passam no pós-clássico. Logo, qualquer texto de qualquer período que tenha conexão com a Antiguidade pode se tornar um objeto de estudo (MARTINDALE, 2013, p.170), sendo esse texto qualquer veículo de significação como uma escultura, pintura ou filme (VARGAS, 2020, p. 94). Charles Martindale é considerado um dos principais autores dos estudos de recepção, tendo publicado *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception* no ano de 1993, considerado um manifesto pela sua utilização da teoria da recepção nos estudos clássicos (SILVA, FUNARI e GARRAFFONI, 2020, p. 48)

A recepção da Antiguidade Clássica toma como uma de suas bases a Estética da Recepção, vertente teórica da história da literatura que tem como um de seus autores Hans Robert Jauss. Jauss procurava reformular os estudos de história de literatura que segundo ele, haviam entrado em decadência por terem criado um abismo entre conhecimento histórico e estético (JAUSS, 1994, p. 5). Ainda segundo o autor, seria no processo de recepção que residia a historicidade de uma obra já que pela leitura os textos literários eram atualizados a cada geração (JAUSS, 1994, p. 25). Portanto, o significado de uma obra seria sempre realizado no ponto de recepção a partir do encontro entre leitor e obra (MARTINDALE, 1993, p. 3). A partir disso, a ideia de um significado “original” ou “verdadeiro” de uma obra não se sustenta pois é o processo de recepção que cria significados. Segundo Martindale “nossas interpretações atuais de textos antigos, estando-nos conscientes ou não, são, de forma complexa, construídas pela cadeia de recepções através do qual sua legibilidade contínua foi afetada [...] logo é impossível voltar ao sentindo original”¹ (1993, p. 7). Ou seja, quando lemos uma obra clássica, ou qualquer obra, chegamos à ela com toda uma bagagem intelectual, valores e experiências que nos possibilitam compreendê-la e construir seu sentido. Deve-se

¹ Em tradução livre do original. “The ‘strong’ thesis is that our current interpretations of ancient texts, whether or not we are aware of it, are, in complex ways, constructed by the chain of receptions through which their continued readability has been affected”

lembrar também que a cada geração, uma obra é atualizada, tendo a si sentidos acrescentados e construídos que não podem ser removidos para se voltar ao significado supostamente “original” (MIRANDA, 2022, p. 4).

Os debates em torno da recepção não estão definidos, existindo diversos autores que discutem o tema. Apesar disso, o que procuro destacar é a utilidade dos estudos de recepção para a área da História Antiga, já que seus textos e sua cultura sobreviveram de forma muito fragmentária (BAKOGIANNI, 2016, p.115). Além disso, como afirma Rodrigo Miranda, a partir da Recepção da Antiguidade, estudar a apropriação do mundo Antigo torna-se válido para vertentes mais ortodoxas do conhecimento histórico, constituindo-se uma base para os estudos que buscam compreender como o mundo Antigo ainda hoje é recebido em diversos setores da sociedade:

Amparar-se na premissa que privilegia a experiência estética significa privilegiar como as interpretações se manifestam, o que acaba por atribuir certa dignidade a leituras que os especialistas mais ortodoxos da área dos Estudos Clássicos considerariam abomináveis pelos mais distintos motivos (MIRANDA, 2022, P.9).

JOVITA E A GUERRA DO PARAGUAI

Foram muitas as mulheres que se engajaram, ou tentaram se engajar, na Guerra do Paraguai pegando em armas nas linhas de frente, ou atuando como enfermeiras, costureiras, acompanhando maridos ou filhos. Segundo José Murilo de Carvalho (2019, p. 43), a Guerra do Paraguai gerou um fenômeno patriótico e cívico no Brasil, o primeiro no país; e no Paraguai. Em ambos os países ocorreu a divulgação de um patriotismo feminino; entretanto, a participação das mulheres na guerra divergia entre os dois países. No Paraguai, a participação feminina na guerra foi incentivada pela imprensa, que comparava as voluntárias às guerreiras espartanas, difundindo sua imagem como modelo patriótico a ser seguido, já que em determinados períodos da guerra foram as mulheres que garantiram a defesa do território (ORTOLAN, 2006, p. 85).

No Brasil, apesar da presença das mulheres na guerra ser utilizada como incentivo ao alistamento voluntário, o fato de uma mulher pegar em armas para defender seu país dividia opiniões, uma parte da sociedade defendia a existência de mulheres soldados enquanto outra afirmava que a mulher poderia participar da guerra desde que exercendo as mesmas funções que exercia em casa. (PALLANO, SOUZA e MARIN, 2016, p. 6). Apesar de toda a discussão sobre a participação feminina na guerra, e mesmo que sua participação no confronto envolvendo Brasil e Paraguai tenha sido expressiva, grande parte dessas mulheres foram esquecidas. Jovita foi uma dessas mulheres que se destacaram e acabaram virando notícia na imprensa, tornando-se praticamente uma celebridade em sua época, apesar de posteriormente esquecida.

Jovita Alves Feitosa foi descrita como uma jovem de 17 anos, cearense, que se vestiu de homem para voluntariar-se na Guerra do Paraguai em 1865, mas acabou sendo descoberta e impedida de ir à guerra. A jovem tornou-se praticamente uma celebridade de sua época, sendo convidada para diversos eventos até ter seu pedido negado para se juntar às tropas. A partir de então a jovem foi esquecida pela imprensa, voltando a ser o centro das notícias novamente em 1867, ano no qual suicidou-se apunhalando seu coração, após descobrir que o engenheiro inglês Guilherme Noot, com quem se relacionava havia partido sem avisá-la, suicidou-se apunhalando o coração (CARVALHO, 2019, p. 9). No Partenon, Jovita é retratada como uma jovem cearense que, sem ser “insensível ao elevado sentimento do amor da pátria, que dominava seus compatriotas cearenses, maldiz em um momento de furor a ora em que não nasceu homem para partilhar com eles as fadigas e glórias de uma campanha” (LUZ, 1869, p.8), tendo se apresentado ao presidente de sua província que lhe dá as divisas de sargento. Ao chegar ao Rio de Janeiro, é proibida de marchar junto aos voluntários, já que o governo imperial acreditava que seu patriotismo seria na realidade desculpa para seguir um amante, o que no Partenon é tratado apenas como especulação (LUZ,

1869, p.10). Ao ter seus desejos patrióticos negados, Jovita entrega-se à prostituição e por fim se suicida ao ser abandonada pelo amante. Apesar dos discursos de martírio e heroísmo e o elogio feito às voluntárias da Guerra do Paraguai pela imprensa, não havia interesse em emancipar a mulher e aceitar suas reivindicações por direitos, tratava-se de uma estratégia de difusão de patriotismo, uma vez que “se as mulheres conseguiram tal feito a população masculina ficaria obrigada a superá-las em bravura” (PALLANO, SOUZA e MARIN, 2016, p. 5). Jovita tornou-se assim um exemplo patriótico amplamente divulgado pela imprensa, que servia para o incentivo de recrutamento masculino, tendo inclusive um romance escrito após seu suicídio em 1867, intitulado *Jovita a voluntária da morte*.

“MAIS UMA VEZ COMO EM SALAMINA OS HOMENS COMO MULHERES E AS MULHERES COMO OS HOMENS”: ARTEMISA E A HEROICIDADE FEMININA

No início da *These histórica: Jovita é, ou não uma heroína?* Ferreira da Luz deixa clara a sua opinião sobre a heroicidade feminina “a mulher heroína é sem dúvida, abaixo de Deus, e depois da mulher mãe e da mulher esposa, a mais sublime palavra que se possa pronunciar sobre a terra” (LUZ, 1869, p. 8). Observa-se nesse pequeno trecho a posição da mulher heroína estando abaixo dos dois principais papéis atribuídos à mulher, o de mãe e esposa, refletindo o debate em torno do papel da mulher na sociedade feito pela imprensa. Portanto, o papel de mulher enquanto heroína não substitui os de mãe e esposa vistos ainda como os principais. O papel de heroína surgiria somente em momentos de necessidade quando fosse preciso pegar em armas contra o inimigo da pátria.

Segue-se no texto, uma narrativa de fatos heroicos femininos com destaque para o de Artemísia e de uma expressão dita por Xerxes, governante persa: “os homens se tinham portado como mulheres e as

mulheres como homens!” (LUZ, 1869, p. 9). Tanto Artemísia quanto Xerxes, são personagens da Batalha de Salamina, um dos confrontos entre as *poieis* gregas e persas, narrada por Heródoto em sua obra *História*. Para compreender a presença da figura de Artemísia em um jornal literário do século XIX deve-se considerar o prestígio que o mundo Antigo tinha entre a elite letrada da época. Sendo assim, é provável que, o exemplo de Artemísia se configure como uma demonstração indiscutível de heroísmo. Além de ilustrar, a história da princesa que se destacou na batalha de Salamina, seguida pela frase atribuída a Xerxes, possivelmente buscava demonstrar a autoridade e erudição de seu autor por intermédio do domínio de clássicos. Negar o exemplo de Artemísia poderia significar desconhecimento dos clássicos por parte de quem refutasse a narrativa.

Segundo Heródoto, Artemísia foi uma rainha que governou Halicarnasso, Cós, Nisiros e Calidnas, durante o século V a. C. tendo se tornado governante após a morte de seu marido pois seu filho era jovem demais para assumir o governo (Her. *Hist.* VII - 99). A rainha foi uma figura de relevância nos textos da Antiguidade e é possível encontrar referências a seu nome entre o final do século V a. C. até o século XI d. C. marcando presença em escritos de autores como Heródoto e Plutarco, sendo posteriormente esquecida e substituída por Artemísia II, esposa de Mausole e também governante de Halicarnasso no século IV a. C. (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 53). Existe a possibilidade de que Artemísia fosse uma figura conhecida na região por seu papel como governante de Halicarnasso, e poderia ter existido na mesma época que Heródoto considerando que o autor grego escolheu escrever sobre indivíduos gloriosos, mas ainda próximos temporalmente da sociedade grega da época (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 37).

A primeira vez que a personagem é mencionada é durante a listagem dos contingentes do inimigo persa. Artemísia seria uma taxiarca, nome dados aos líderes de nível médio e inferior, e é a única a ser nomeada entre os soldados desse nível (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p.46). Seguindo-

se os acontecimentos narrados por Heródoto, a rainha de Halicarnasso é descrita como “mais digna de admiração quanto, apesar do seu sexo, quis tomar parte na expedição.” (Her. *Hist.* VII - 99). Ainda segundo o historiador grego, a princesa teria se apresentado a Xerxes com seus próprios navios e agindo como conselheira do rei persa (Her. *Hist.* VII - 99), orientando inclusive o rei a evitar uma batalha marítima contra os gregos pois eles eram “tão superiores no mar às tuas tropas, quanto os homens o são com relação às mulheres” (Her. *Hist.* VIII - 68). Entretanto, Xerxes decidiu seguir a vontade da maioria, apesar de considerar a opinião de Artemísia valorosa.

Contudo, a Batalha de Salamina foi uma derrota persa, e, para escapar com vida da mesma, Artemísia utilizou-se de um artifício: em meio à confusão que se tornou o campo de batalha durante a luta e, vendo que sua retirada estava impedida pelos navios aliados à sua frente, a princesa atirou seu barco contra um aliado, fazendo com que os persas achassem que ela atacava o inimigo grego; e os gregos, por sua vez, vendo que ela atacava um navio das tropas de Xerxes, acreditaram que ela havia se aliado a eles. O plano de Artemísia não foi descoberto e sua estima por parte do rei persa aumentou, fazendo com que Xerxes, segundo Heródoto, falasse a frase também utilizada por Ferreira da Luz: “Os homens estão-se conduzindo como mulheres, e as mulheres como homens” (Her. *Hist.* VIII - 88). Na narrativa do Parthenon, a história de Artemísia é narrada de forma diferente daquela de Heródoto. A Batalha de Salamina é citada, juntamente com a fuga da Artemísia e a fala de Xerxes, mas sem grandes detalhes:

Abri, crucis detractores da mulher, se não quereis profanar com incredulidade as escrituras santas, abri o livro mestre da historia, onde perscrutais os crimes que lhe imputais e lede o nome de Artemisa! Vede-a como em Salamina entre os persas que abatidos tomam a fuga, só esta mulher despreza a morte que a rodeia; e qual força ferida pelas flechas do caçador retira-se sempre ameaçadora ao abrigo de seu antro, ela disputando palmo a palmo os louros da vitória, só recua ante o impossível, ufana de sua derrota e fazendo exclamar à Xerxes: que os homens se tinham portado como mulheres e as mulheres como homens! (LUZ, 1869, p.9)

Em ambas as narrativas há o elogio à coragem de Artemísia, contudo enquanto Heródoto descreve o plano da princesa para escapar, Ferreira Luz destaca sua valentia diante da covardia de seus companheiros na guerra, com quem disputava os louros da vitória. A alteração de enfoque é apenas uma das formas da recepção da figura de Artemísia, já que a personagem ser considerada heroína, aos moldes do que o autor concebia enquanto heroísmo feminino, que diferiam daqueles adotados na Grécia de Heródoto, já pode ser considerado uma forma de recepção.

Em sua pesquisa sobre a heroicidade feminina na tragédia grega, Thirzá Amaral Berquó (2015, p. 15) discute a demora do surgimento de um termo em grego para “heroína”, mesmo que mulheres fossem caracterizadas como “excelentes” ou as “melhores” (*áristai*) da mesma forma que os heróis. A concepção de heroísmo grego vinha da glória do herói, sendo seus feitos contados e cantados, lembrados pela eternidade:

O aspecto que define o herói é possuir *kléos* (glória), tendo histórias contadas e cantadas sobre si. Trata-se de seu objeto de vida, atingindo por meio de grandes feitos, os quais perpetuam a sua memória no tempo, imortalizando-o. Logo, a *kléos* é parte da identidade heroica e, simultaneamente, uma identidade social. (BERQUÓ, 2015, p.13)

A “bela morte”, ápice dos feitos, necessariamente em batalha, marcava a heroicidade e imortalidade desse herói, que teria suas façanhas cantadas. Não se esperava que a mulher grega atingisse o heroísmo da mesma forma, mas através de feitos incomuns de sua vida, como o relacionamento com algum deus, o parentesco com algum herói, a morte de maneira incomum ou o pioneirismo em alguma área (BERQUÓ, 2018, p. 30). Todavia, apesar da demora do surgimento do termo, que se encontra em textos antigos somente a partir do século V a. C., não significava que na Grécia antiga mulheres não pudessem ser consideradas heroínas. Personagens como Helena ou Penélope adquiriram um caráter quase divino que as aproximavam dos deuses de forma que tinham o mesmo estatuto que os guerreiros épicos (SEBILLOTE CUCHERT, 2022, p. 42). Para compreender a heroicidade atribuída à Artemísia já em Heródoto

precisa-se recordar um dos objetivos do historiador grego ao escrever *História*, o de narrar os feitos de gregos e “bárbaros” para que esses não caíssem no esquecimento, dessa forma:

Ao selecionar os atos mais gloriosos de seu tempo, ele confere aqueles que os fizeram, e, portanto, à Artemísia, uma estatura e fama digna dos heróis épicos. Aqueles que viveram no mundo das cidades do século VI ou V a. C. foram de alguma forma chamados a participar da glória pan-helênica anteriormente reservada para heróis e heroínas da Idade do Bronze, cenário fantástico de histórias míticas² (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p.37).

Dessa forma, ao ter seus feitos imortalizados pela escrita de Heródoto, Artemísia se torna uma heroína juntamente com outras mulheres do épico como Penélope da *Odisseia*, graças a ação extraordinária que realiza enquanto mulher adulta e livre (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 41) já que o ato de ser nomeada a torna a personagem de uma narrativa e sua transformação em heroína fictícia que se aproxima do épico (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 42). O fato de estar em uma área onde as mulheres não eram esperadas, o combate, longe de desmerece-la, na narrativa de Heródoto, reforça seu caráter heroico ao lhe atribuir um caráter sobre-humano (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 43). O que se observa nos escritos de Heródoto e de outros autores da Antiguidade Clássica, como analisado por Violaine Sebillote Cuchet é uma imagem predominantemente positiva de Artemísia que reforçam sua heroicidade, onde seu sexo/ gênero aparece neutralizado e à rainha guerreira são atribuídos valores que eram atribuídos a reis como coragem, astúcia e até valores negativos como tirania e violência, mas nenhum desses valores a fazia menos mulher (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 75).

Todavia, apesar do predomínio de uma imagem positiva e, por vezes, neutra de Artemísia, nem todos os autores clássicos concordavam

² Em tradução livre do original. “Em sélectionnant les actes les plus glorieux de son époque, il confère à ceux qui les ont réalisés, et ainsi à Artémise, une stature et une renommée dignes de celles des héros épiques. Celles et ceux qui avaient vécu dans le monde des cités du VI ou du V siècle avant J.-C. étaient en quelque sorte appelés à participer à la gloire panhellénique auparavant réservée aux héros et héroïnes de l’Âge du Bronze, fantastique décor des récits mythiques.”

com a visão de Heródoto sobre o ocorrido, um deles foi Plutarco. O também historiador grego divergia da abordagem dada por Heródoto aos feitos dos gregos durante a Segunda Guerra Persa. Para Plutarco, Artemísia não deveria nem ser comentada, pois mencionar seu nome equivalia a enganar os leitores sobre a verdade dos acontecimentos além de diminuir o prestígio dos gregos que lutaram pela liberdade e contra a tirania dos “bárbaros” persas e ao lado desses “bárbaros” estava Artemísia (SEBILLOTE CUCHET, 2022, p. 78). Dessa forma o que deveria ser eternizado e rememorado eram os grandes feitos dos heróis gregos liderados por Atenas e não a presença de uma mulher que com sua astúcia e coragem foi capaz de enganar os futuros vencedores da guerra.

Saindo do período Clássico e retornando e meados do século XIX onde Ferreira da Luz escreveu é possível afirmar, dada a visão positiva desse literato sobre a rainha guerreira de Halicarnasso, que esse autor seguiu a tradição de Heródoto. Artemísia é vista de forma positiva, um exemplo entre tantos outros da história que demonstram a heroicidade da mulher. Apesar de seguir a tradição de Heródoto, a apropriação de Artemísia ocorreu dentro de um processo de recepção, onde os critérios de heroicidade diferem. Para Ferreira da Luz, a heroicidade feminina está a baixo dos deveres socialmente atribuídos à mulher, na época o casamento e a maternidade, como já mencionamos no início desse tópico, além disso a mulher heroína nessa concepção está associada a um sentimento patriótico como o autor mesmo diz:

E todavia a mulher é esse conjunto de virtudes e maravilhas, que não contente em ser a primeira em guiar os nossos vacilantes passos de infante, em ser a nossa educadora, a nossa conselheira fiel na vida, ainda nos oferece suas delicadas mãos para empunhar a lança contra o inimigo em favor de sua cara pátria! Então é ela a mulher heroína! (LUZ, 1869, p. 9)

Tais características ilustram a diferença entre os critérios de heroísmo grego e os definidos no texto de 1869 onde heroicidade está relacionada com o patriotismo das mulheres que, somente em situações onde se é necessário defender a pátria, pegam em armas “agindo como homens”.

Dessa forma, as tarefas domésticas da mulher não são negadas. O heroísmo surge como um elemento à mais no ideal feminino, aceito em momentos restritos, nos quais é necessário defender a pátria. Observe-se que a elogio as figuras como Artemísia e Jovita não significa o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres. A heroína ainda é vista como naturalmente frágil, ela é “delicada”, um “ser criado para o amor”, a “companheira que Deus enviou ao homem” (LUZ, 1869, p. 8); uma “semideusa”, “tesouro de beleza”, “conjunto de virtudes” (LUZ, 1869, p. 9). A mulher heroína de Ferreira da Luz apesar de realizar grandes feitos e pegar em armas ainda é a mulher idealizada do romantismo, vertente literário em que se insere a Revista da Sociedade Partenon Literário. Além do romantismo, o grupo teve influência do positivismo que defendia a diferença natural entre os sexos, devendo a mulher ser educada segundo suas características específicas (SILVEIRA, 2016, p.245) O grupo de literatos tinha em seu programa a defesa da emancipação feminina, mas essa era uma questão que dividia opiniões mesmo dentro da sociedade onde havia uma defesa da educação da mulher para a maternidade e a como a figura que guiaria os homens para o progresso.

Nesse aspecto, a figura de Artemísia torna-se emblemática e ambígua para o ideal de heroicidade de Ferreira da Luz pois, Artemísia foi heroica pela sua coragem no campo de batalha desprezando a morte que a rodeava (LUZ, 1869, p. 9), mas não lutava ao lado dos gregos, mesmo governando uma *polis* grega, e sim dos persas, enquanto que Jovita voluntariou-se para lutar por sua pátria contra o Paraguai. Qual seria assim o elemento que aproximaria duas personagens tão distantes no tempo e em contextos tão diferentes? Acredito que, além da coragem, o ato de voluntariamente irem para a batalha, um espaço onde não se esperava a presença feminina. Como já foi mencionado, Artemísia juntou-se voluntariamente ao exército persa, e lutou bravamente. Um paralelo pode ser feito entre ela e as voluntárias, como Jovita, na Guerra do Paraguai, que deixaram o âmbito a elas compreendido, o doméstico, para aventurar-se

em um espaço predominantemente masculino. Se pensarmos no uso das imagens criadas sobre as voluntárias da Guerra do Paraguai, como incentivo ao alistamento masculino (PALLANO, SOUZA e MARIN, 2016, p. 5), o comportamento guerreiro continua sendo visto como algo do universo masculino, que seria permitido entre as mulheres somente quando homens agissem como mulheres e as mulheres como homens; ou seja, quando os homens não fossem capazes de arcar com as responsabilidades a eles atribuídas, em nome da defesa da pátria. O heroísmo feminino, visto como necessário em momentos nos quais os heróis estão ausentes é uma característica das heroínas ocidentais, como destaca Eduardo Rabenhorst:

A despeito da extensa galeria de heroínas da cultura ocidental, essas mulheres não se constituem como um alter ego do herói masculino. Na verdade, elas são representadas, por assim dizer, muito mais de modo despersonalizado, assumindo um papel alheio por substituição. Daí que as heroínas são em geral ocasionais, atuando em momentos particulares, quando os homens fracassaram ou estão ausentes (RABENHORST, 2013, p. 92).

Além disso, pelo exemplo de Artemísia permite-se que se atribua heroicidade à Jovita, pois ambas são ressignificadas como exemplos heroicos onde a mulher, por motivos patrióticos ou pela ausência de heróis, assume papéis que não são esperados. Podemos dizer que a aproximação entre Artemísia e Jovita está no fato de que ambas se deslocaram em momentos específicos, para o espaço tipicamente tido como masculino para autores como Ferreira Luz já que, como destaca Rabenhorst, o heroísmo é a própria exaltação de virtudes tidas como masculinas como força e invencibilidade, ou astúcia e sabedoria, percebidas nos heróis de Homero como Aquiles ou Ulisses (2013, p. 87). O que se observa é, pela apropriação da figura de Artemísia um processo de transferência de heroicidade. Sendo Artemísia uma heroína na tradição que segue Heródoto por suas façanhas em batalhas e sendo ela colocada no mesmo patamar que os heróis do épico, porque o mesmo não poderia ser dito de

Jovita que valentemente buscou alistar-se nas fileiras de soldados que iam defender sua pátria na Guerra do Paraguai? Ou melhor, não seria Jovita mais heroica ainda na medida que, diferente da rainha de Halicarnasso, lutava por sua pátria? Dessa forma, a figura de Artemísia destacada pelos Antigos, principalmente Heródoto, como heroína por suas façanhas guerreiras é instrumentalizada para conferir heroicidade à Jovita pelos modernos. Afinal sendo Artemísia uma heroína ao batalhar contra os gregos, igualmente deveria ser heroína Jovita que voluntariamente buscou juntar-se as tropas para defender sua pátria. Tal prática, onde Antigos eram instrumentalizados para atribuir prestígio aos Modernos, não foi exclusiva de Ferreira da Luz ou da Sociedade Partenon Literário. Rodrigo Turin destaca semelhante prática entre os membros do IHGB para escrever a história do recente Império do Brasil que buscavam colocar-se frente a frente com o passado clássico, não para superar os Antigos, mas para transmitir a autoridade do antigo para o nacional (TURIN, ANO, p. 7). Observa-se assim na figura da rainha guerreira de Halicarnasso que divide as páginas de uma revista literária do século XIX com uma jovem voluntária da Guerra do Paraguai a vivacidade da Antiguidade Clássica mesmo séculos após o fim do que cronologicamente se definiu enquanto Idade Antiga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O autor de *These histórica: Jovita é, ou não uma heroína?* utiliza a relação comparativa entre Jovita e Artemísia para atribuir heroicidade à primeira, questão ainda em discussão na época. Afinal, sendo Artemísia uma heroína por juntar-se à guerra, Jovita, mais heroica ainda, por desejar pegar em armas para defender sua pátria. Logo, observa-se que a heroicidade feminina difundida pelo autor tem caráter patriótico pois a mulher heroína seria aquela que pegaria em armas somente em situações específicas, como defender a pátria. Deve-se ressaltar que a heroicidade feminina não suprime os papéis socialmente aceitos para mulheres na

época, eles ainda continuavam sendo a maternidade e o casamento, vindo a heroicidade abaixo deles. Por fim, o que observamos através do exemplo do escrito de Ferreira da Luz é uma prática comum entre as elites letradas de um passado em construção que se apropriavam do mundo clássico para pensar sua história recente. Assim como Artemísia foi uma personagem de uma realidade próxima de Heródoto, Jovita o foi para Ferreira da Luz. Ao olhar para o passado clássico, distante temporalmente, mas ainda próximo como fonte de reflexão para essas elites letradas, o autor da sociedade Partenon Literário, da mesma forma que o historiador grego, transforma uma mulher, pela narrativa, em uma heroína.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Her. Hist. – Herodotos, *Historiai* (Heródoto, Histórias)

FONTES

HERÓDOTO. *Histórias*. Disponível em:
<<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/historiaherodoto.html>>. Acesso em:
06 de junho de 2023.

LUZ, F. A. Ferreira da. These histórica: jovita é, ou não uma heroína?. *Revista Mensal da Sociedade Parthenon Litterario*. Porto Alegre, p. 8-11. jun. 1869.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKOIANNI, Anastasia. What is so ‘Classical’ about Classical Reception?: Theories, Methodologies and Future Prospects. *Codex: Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v.4, n. 1, p.96-113, 2016.

BERQUÓ, Thirzá Amaral. *Mulheres Indômitas: as heroínas da tragédia grega*. 2015. 66 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

CARVALHO, José Murilo de. *Jovita Alves Feitosa*. Voluntária da pátria, Voluntária da morte. São Paulo: Chão Editora, 2019.

HESSSEL, Lothar F. et al. *O Partenon Literário e sua obra*. Porto Alegre: Flama, 1976.

JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

MARTINDALE, *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: L Cambridge University Press, 1993.

MIRANDA, Rodrigo de. "Nous avons exilé la beauté, les Grecs ont pris les armes pour elle": recepção da antiguidade em "L' Exil d' Hélène", de Albert Camus. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 1-25, mar. 2022.

ORTOLAN, Fernando Lóris. Imagens do feminino na Guerra do Paraguai. *Métis: história & cultura*, v. 9, n. 5, p.83-95, jan/jun. 2006.

PALHANO, Hadylse Maria Lourdes; SOUZA, Rosilene Aparecida Oliveira de; MARIN, Jérri Roberto. A atuação das mulheres na Guerra do Paraguai: entre mitos e história, muitas personagens importantes. In: *ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA*, 13º, 2016, Coxim. Anais. Coxim: [S. l.], 2016. p. 1-13. Disponível em: http://www.encontro2016.ms.anpuh.org/resources/anais/47/1478226042_ARQUIVO_AatuacaodasmulheresnaGuerradoParaguaiCOXIM.pdf. Acesso em: 6 jun. 2023.

RABENHORST, Eduardo. Heroísmo no Feminino. *Gênero & Direito*, João Pessoa, v. 1, n. 2, p.86-95, set. 2013.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. *Artémise: une femme capitaine de vaisseaux dans l' Antiquité grecque*. Paris : Fayard , 2022.

SILVA, Glaydson José da; FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFFONI, Renata Senna. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 43-66, ago. 2020.

SILVEIRA, Cássia Daiane Macedo da. *Dois pra lá, dois pra cá: o Parthenon Litterario e as trocas entre literatura e política na Porto Alegre do século XIX*. 2008. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

_____. Mulheres e vida pública em Porto Alegre no século XIX. *Revista Estudos Feministas*, [S.L.], v. 24, n. 1, p. 239-260, abr. 2016.

TURIN, Rodrigo. *Os Antigos e a nação: algumas reflexões sobre os usos da antiguidade Clássica no IHGB(1840-1860)*. Disponível em:

<https://journals.openedition.org/acrh/3748> Acesso em: 1 mar. 2022.

VARGAS, Anderson Zalewski. Recepção da Antiguidade: a tirania de Pisístrato na defesa da monarquia moderada no jornal correio da liberdade (Porto Alegre, 1831). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 93-117, ago. 2020.



AS UPANIŞADS COMO FONTES HISTÓRICAS

Leonardo Ricardo de Oliveira

leonardo.rdj5@gmail.com

Graduando em História (UNIFESP)

Bolsista de Iniciação Científica do PIBIC/CNPq

Orientador: Prof. Dr. Glaydson José da Silva (UNIFESP)

Este texto¹ tem por objetivo apresentar algumas passagens das **Upaniṣads** **Bṛhadāraṇyaka** e **Chāndogya** que indicam algumas características da antiga sociedade indiana, tais como os tipos de conhecimentos cultivados, os papéis de gênero e a inexistência de dominação social baseada na cor da pele. Com isso, procurar-se-á defender a importância das **Upaniṣads** como fontes históricas. Tais procedimentos são singelos modelos de reconstrução de um quadro geral da antiga Sociedade Védica.

Os historiadores da Filosofia e das religiões certamente não ofereceriam resistência à afirmação de que as **Upaniṣads** – composições anônimas (STELLA, 1969, p. 7) pertencentes à Literatura Védica que versam, em linhas gerais, sobre temas filosófico-religiosos (OLIVEIRA, 2023, p. 552) e que apresentam reflexões consideradas pertinentes ao hinduísmo hodierno (OLIVELLE, 1998, p. 7) – podem ser fontes históricas úteis às suas respectivas frentes de pesquisas. Entretanto, a natureza abstrata das especulações presentes nas **Upaniṣads** pode afastar, num primeiro momento, os historiadores que não têm como objeto de pesquisa a Filosofia ou o pensamento religioso de tais obras.

¹Este texto expõe alguns resultados de pesquisa da Iniciação Científica em desenvolvimento por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob a orientação do Prof. Dr. Glaydson José da Silva.

Especificamente em relação às composições aqui evocadas, estas são consideradas as **Upaniṣads** mais antigas (OLIVELLE, 1998, p. 12, 30), compostas por volta do século VII ou VI AEC² (OLIVELLE, 1998, p. 12)³ e transmitidas oralmente de geração em geração (OLIVELLE, 1998, p. 8; COHEN, 2018, p. 6) pelos brâmanes (KILLINGLEY, 2018, p. 52). Tanto a **Bṛhadāraṇyaka** quanto a **Chāndogya** abordam as naturezas de **ātman**⁴ e **brahman**⁵, a doutrina da transmigração e o que deve ser feito para escapar do ciclo de renascimentos (**samsāra**). Contudo, conforme será defendido, tais textos também fornecem aos interessados importantes informações sobre a antiga sociedade indiana (OLIVELLE, 1998, p. 3), de tal sorte que as **Upaniṣads** também podem ser consideradas valiosas fontes históricas aos historiadores voltados a outros aspectos gerais da antiga sociedade em questão.

Antes que a análise seja feita, é preciso que dois pressupostos sejam indicados. Em primeiro lugar, a expressão “fonte histórica” está aqui sendo empregada como tudo aquilo que propicia a compreensão do passado humano (BARROS, 2019, p. 15). Em segundo lugar, dado que a literatura, em seu sentido mais geral, não é forjada num vácuo, entende-se que os textos dos mais variados gêneros literários não podem ser isolados da sociedade (SAID, 2011, p. 50) e revelam, por conseguinte, algumas características das comunidades nas quais foram produzidos.

Nesse sentido, quando **Nārada**, um sábio védico, pede que **Sanatkumāra** o ensine (LINDQUIST, 2018, p. 114) sobre a natureza do eu – **ātman** – (CU 7.1.1,3), aquele precisa de mostrar algum conhecimento

² Empregar-se-á aqui a expressão Antes da Era Comum (AEC), e não antes de Cristo (a.C.).

³ Há um vasto debate acerca da datação e cronologia das **Upaniṣads**. Paul Deussen, e.g., sugeriu em 1906 que as **Upaniṣads** foram elaboradas entre os séculos X e V AEC (DEUSSEN, 1906, p. 51). Já Patrick Olivelle, em 1998, apontou para a existência de um consenso atual em torno da proposição de que as primeiras **Upaniṣads** possivelmente começaram a ser compostas entre os séculos VII e VI AEC, conforme indicado.

⁴ **Ātman** é o eu indestrutível de cada ser (OLIVEIRA, 2023, p. 561), ontologicamente indistinguível de Brahman (SILVA, 2018, p. 15, 25).

⁵ Brahman é o fundamento da realidade; uma força cósmica (COHEN, 2018, p. 44) presente em cada ser vivo.

prévio, de modo que podemos captar na exposição de seus saberes alguns elementos internos daquela sociedade. Então, **Nārada** diz que além de estudar os antigos textos sagrados dos Vedas, também dedicou parte de sua vida aos estudos dos números, dos diálogos e dos monólogos (CU 7.1.2). Este trecho sugere a existência, na antiga sociedade indiana, do conhecimento abstrato lógico-dedutivo – imbricado no conhecimento a respeito dos números –, bem como indica a existência de um saber dedicado à retórica. Já ao historiador interessado na História da Alimentação do período, por exemplo, a **Bṛhadāraṇyaka** fornece a seguinte informação⁶: “Dez são os grãos de uso doméstico: arroz, cevada, sésamo e feijão, painço, trigo, lentilha, ervilha e feijão miúdo, fava” (BU 6.3.13).

Essas passagens foram articuladas com a finalidade de sustentar a proposição de que as **Upaniṣads** também revelam em seu amálgama outras importantes características da antiga sociedade indiana – a despeito de haver em seu conteúdo um predomínio de temas filosófico-religiosos, conforme mencionado. Ademais, será concedido a seguir um enfoque ao que a **Bṛhadāraṇyaka** sugere acerca das relações de gênero da época.

Nela, há, em determinado ponto, a presença de uma mulher em um debate filosófico sobre a composição do mundo. Seu nome é **Gārgī Vācaknavī**, a única figura feminina a participar ativamente de uma disputa argumentativa contra o filósofo **Yājñavalkya** na corte do rei Janaka (LINDQUIST, 2018, p. 117). Ela pergunta ao filósofo: “As coisas, **Yājñavalkya**, acima do céu, debaixo da terra, entre o céu e a terra; aquilo que chamam passado, presente e futuro, disso o que é a trama e urdidura?” (BU 3.8.3). De fato, é revelado posteriormente que **Yājñavalkya** consegue superá-la, mas o ponto aqui em questão é a presença de uma mulher em um debate filosófico. Ora, nas **Upaniṣads** é raro a presença de mulheres em

⁶ Esta e outras citações diretas das **Upaniṣads** presentes neste texto foram extraídas da tradução do sânscrito para o português feita por Adriano Aprigliano, intitulada *Upaniṣadas: os doze textos fundamentais* (2020). Ressalta-se que tal tradução baseia-se no texto sânscrito editado por Patrick Olivelle, presente na obra *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation* (1998).

debates de tal natureza, o que denota o silenciamento social aplicado ao gênero feminino no período. Mas tal passagem também sinaliza que algumas mulheres, sobretudo aquelas consideradas “bem-nascidas”, ou seja, não- **śūdras**, podiam ocasionalmente participar de tais discussões (OLIVELLE, 1998, p. 12).

Debates como esse foram registrados com frequência nas Upaniṣads. A Chāndogya traz a seguinte passagem, que permite a identificação do perfil social dos participantes dessas discussões intelectuais:

Prācīnaśāla Aupamanyava, Satyayajña Pauluṣi, Indradyumna Bhāllaveya, Jana Śārkarākṣya, e Buḍila Āsvatarāśvi, homens de vastas posses e vasta cultura, reuniram-se e entraram a examinar profundamente as seguintes questões: “Que é o nosso si, que é brahman? [Grifo nosso] (CU 5.11.1).

Ainda abordando as relações de gênero na **Bṛhadāraṇyaka**, há a seguinte passagem: “Pois então, **Yājñavalkya** tinha duas mulheres, **Maitreyī** e **Kātyāyanī**. Entre elas, **Maitreyī** era alguém que debatia brahman. Já **Kātyāyanī** possuía apenas um entendimento de mulher” (BU 4.5.1). Este trecho indica três coisas: (1) a presença, ainda que em menor escala, de mulheres em alguns debates intelectuais; (2) a existência de divisão social entre assuntos femininos e masculinos e (3) que os assuntos filosófico-religiosos pertenciam ao universo masculino.

De modo geral, é possível afirmar com base nesses recortes que à mulher daquele período cabia sobretudo os assuntos domésticos, ainda que algumas delas tenham ultrapassado as barreiras sociais nos momentos em que suas vozes foram ouvidas. Além disso, a ausência da presença feminina na maior parte das **Upaniṣads** aqui tratadas também indica a posição de subalternidade social imposta às mulheres naquele período.

Por último, será sugerido, sob o prisma de algumas passagens da **Bṛhadāraṇyaka**, que a cor da pele, possivelmente, não era utilizada pelas castas dominantes como um mecanismo de distinção social em relação aos subalternos. Desde o século XIX, estabeleceu-se a hipótese de que os povos arianos – de peles mais claras em relação aos autóctones (MCEVILLEY,

2002, p. XXII-XXIII) e falantes de uma língua indo-europeia – adentraram no Subcontinente Indiano por volta de dois mil anos AEC e subjugaram a população que lá habitava (OLIVELLE, 1998, p. 4-5; MCEVILLEY, 2002, p. 1). Embora seja incerto, no bojo dessa hipótese, que esses invasores tenham aplicado, no intervalo de tempo entre a referida invasão e o período que precedeu o surgimento das **Upaniṣads**, mecanismos de distinção social baseados na diferença de cor da pele, pode-se supor que, ao menos quando da composição das primeiras obras em questão, a organização da sociedade em castas (**varṇas**)⁷ não era determinada a partir da cor dos indivíduos ou em qualquer outro critério fenotípico. Nesse sentido, é relevante notar a ausência de preferência dos brâmanes por um descendente de uma cor específica, como a **Bṛhadāraṇyaka** sugere:

Se seu desejo for que “Me nasça um filho claro, aprenda um Veda e viva por toda a sua vida”, mande-a cozinhar [isto é, determinada mulher] arroz com leite e eles dois o comam com manteiga clarificada⁸. [...]

Se seu desejo for que “Me nasça um filho moreno de olhos castanhos, aprenda dois **Vedās** e viva por toda a sua vida”, mande-a cozinhar arroz com coalhada e eles dois o comam com manteiga clarifica [sic]. [...]

Se seu desejo for que “Me nasça um filho escuro de olhos avermelhados, aprenda três **Vedās** e viva por toda a sua vida”, mande-a cozinhar arroz com água e eles dois o comam com manteiga clarificada (BU 6.4.14-16).

O excerto acima refere-se aos procedimentos ritualísticos realizados pelos futuros pais que desejam escolher a cor da pele e outras características de seus descendentes diretos. Se as castas da sociedade em questão fossem estritamente segregadas de acordo com a cor da pele de seus membros, seria de se esperar a prescrição de apenas um ritual –

⁷ No contexto das Upaniṣads, havia quatro castas (**varṇas**) na Índia, a saber: **kṣatriyas**, os quais compunham a elite militar; **brâmanes**, dedicados aos rituais e às discussões dos Vedas; **vaiśyas**, casta composta por camponeses e artesãos; **śūdras**, grupo composto por homens e mulheres escravizados (OLIVELLE, 1998, p. 5; COHEN, 2018, p. 43).

⁸ A manteiga clarificada (**Ghee**) era utilizada no período védico sobremaneira em contextos ritualísticos como este. Trata-se de uma manteiga reduzida ao fogo até que haja separação entre a parte líquida e os resíduos.

aquele que promettesse ao praticante um filho cuja cor da pele correspondesse à cor das elites dominantes –, e não três rituais, como ocorre na **Brhadāraṇyaka**. De fato, a prática da escravidão também existia na Índia Antiga, como a oferta do rei Janaka de conceder o povo de Videha como escravo a **Yājñavalkya** frente à sabedoria do filósofo pode atestar (BU 4.4.23). Contudo, a escravidão no período, bem como a organização das castas, possivelmente não era determinada a partir de critérios fenotípicos.

Embora os trechos evocados acima não tenham o intuito de contestar frontalmente a hipótese da penetração ariana na Península Indiana – procedimento que se expande para fora dos objetivos deste texto –, vale destacar que tal invasão vem sendo questionada desde o século XIX, sobretudo por eruditos indianos (CARVALHO, 2014, p. 20). Em linhas gerais, há um entendimento por parte destes de que tal hipótese: (1) é racista (MCEVILLEY, 2002, p. XXVIII-XXIX), pois advoga que uma “raça superior” – os arianos – conquistou outra “raça inferior” (CARVALHO, 2012, p. 134) – os dravidianos autóctones; (2) servia aos interesses imperialistas britânicos (CARVALHO, 2012, p. 138) na Índia, já que assim como a Sociedade Védica teria florescido a partir de elementos culturais externos trazidos pelos arianos – tais como a língua sânscrita e os deuses védicos –, semelhantemente os britânicos seriam responsáveis por revitalizar novamente a cultura indiana; (3) é incorreta, pois o termo **āryas** (arianos) presente no **R̥gveda**⁹ não designava, no contexto de composição da obra supracitada, uma raça ou um povo, mas tão somente uma superioridade moral ou qualidade interior (CARVALHO, 2014, p. 29, 34)¹⁰.

Assim, percebe-se que tais composições podem ser fontes históricas úteis aos historiadores que pesquisam os mais diversos temas relacionados à Índia Antiga, assim como a Bíblia é relevante ao pesquisador cujos

⁹ O **R̥gveda** é a composição literária mais antiga da Índia. Enquanto alguns pesquisadores defendem que tal obra foi composta entre 1500-1200 AEC (e.g. COHEN, 2018, p. 15), outros sugerem que foi elaborada entre 3700-3500 AEC, conforme aponta Matheus Landau de Carvalho (2014, p. 19).

¹⁰ Esses são alguns dos argumentos dos anti-invasionistas ofertados contra os invasionistas. Para mais detalhes, ver o artigo de Carvalho (2014).

recortes temporal e geográfico de sua pesquisa são abarcados por ela. Para construir um quadro mais completo da antiga sociedade indiana, é necessário que se articule não apenas outras **Upaniṣads** atribuídas ao período focado, mas também outros textos sagrados dos Vedas – e.g. **Śatapathabrāhmaṇas**¹¹ –, assim como as pesquisas arqueológicas recentes. Com efeito, a utilização das **Upaniṣads** como fontes históricas é indispensável para se estudar a sociedade na qual elas foram forjadas.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

BU – Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.

CU – Chāndogya Upaniṣad.

FONTES

BRHADĀRĀNYAKA UPANIṢAD. In: APRIGLIANO, A. Upaniṣadas: os doze textos fundamentais. 1. ed. São Paulo: Mantra, 2020, p. 29-121.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: APRIGLIANO, A. Upaniṣadas: os doze textos fundamentais. 1. ed. São Paulo: Mantra, 2020, p. 123-213.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APRIGLIANO, A. Upaniṣadas: os doze textos fundamentais. 1. ed. São Paulo: Mantra, 2020.

BARROS, J. D'A. Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

CARVALHO, M. L. Alguns desdobramentos da teoria da invasão ariana ao longo do século XIX E.C. e início do século XX E.C. *Sacrilegens*, v. 11, n. 1, jan-jun/2014, p. 18-35. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26772>.

Acesso em: 21 dez. 2023.

¹¹ Tratam-se de obras exegéticas da liturgia ritualística, elaboradas entre os séculos VIII-V AEC (APRIGLIANO, 2020, p. 16).

_____. Um breve histórico do início da teoria da invasão ariana. *Sacrilegens*, v. 9, n. 1, jan-jun/2012, p. 127-142. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/index.php/sacrilegens/article/view/26663>. Acesso em: 21 dez. 2023.

COHEN, S. Introduction: What is an Upaniṣad?, The date of the Upaniṣads, Ancient India: geographical, historical, and cultural background. In: _____(Ed.). *The Upaniṣads: A Complete Guide*. London: Routledge, 2018.

DEUSSEN, P. *The philosophy of the Upanishads*. Endinburgh: T&T Clarck, 1906.

KILLINGLEY, D. The older Vedas and the Upaniṣads. In: COHEN, Signe (Ed.). *The Upaniṣads: A Complete Guide*. London: Routledge, 2018.

LINDQUIST, S. "Proeminente characters in the Upaniṣads". In: COHEN, S. (Ed.). *The Upaniṣads: A Complete Guide*. London: Routledge, 2018.

MCEVELLEY, T. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

OLIVEIRA, L. R. Upaniṣads: Uma exposição sobre seus aspectos fundamentais. *Epígrafe*, v. 12, n. 1, p. 551-570, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/210238>. Acesso em: 21 dez. 2023.

OLIVELLE, P. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

SAID, E. W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, B. C. *Viveka: A razão discriminativa e seu caráter soteriológico segundo a filosofia de Śankarācārya*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Juiz de Fora, 2018.

STELLA, J. *Introdução às Upanichades*. São Paulo: Metodista, 1969.



ENTRE DESAFIOS, RESISTÊNCIAS E REALIZAÇÕES: *os bastidores da organização de um congresso sobre gênero e sexualidade na Antiguidade durante o governo Bolsonaro*

Paloma Flavio Betini

paloma.betini@usp.br
Mestranda em Letras Clássicas e Vernáculas (USP)
Orientadora: Profa. Dra. Giuliana Ragusa

Lorena Sayuri Nakashima

lorena.nakashima@usp.br
Graduanda em História (USP)
Orientadora: Profa. Dra. Sarah de Azevedo

Este texto tem como objetivo discutir acerca dos desafios enfrentados, das resistências reafirmadas e das realizações advindas da experiência da organização do I Congresso Online do Messalinas (24 a 28 de Outubro de 2022). O Messalinas é um grupo colaborativo que se dedica aos estudos sobre gênero e sexualidade na Antiguidade. Surgido na USP, em 2014, o Messalinas se consolidou como uma rede de pesquisadores que trabalham com a teoria de gênero para a análise de temas e documentos da Antiguidade mediterrânea, abordando, principalmente, a Mesopotâmia, o Egito, Grécia e Roma.

O I Congresso On-line do Messalinas foi um movimento de resistência dupla. Seja por um lado, para enfrentar as apropriações históricas da antiguidade com finalidade de endosso ideológico conservador e fascista, seja por suscitar o debate acerca do gênero e da sexualidade em meio às mesmas correntes conservadoras que veiculam a temática de modo desvirtuado e tacanho com fins políticos. Para tanto, evocamos a fala de abertura do evento, proferida pela professora e

coordenadora do Messalinas, e também, idealizadora do congresso, Profa. Dra. Sarah Azevedo, que ressalta que:

O diálogo, é imprescindível no fazer da ciência e na busca de uma sociedade igualitária, desse modo, afirmamos nosso compromisso com a produção do conhecimento que seja transformador em nível individual e coletivo. (AZEVEDO, 2022)

O tema do congresso foi "Gênero e Sexualidade na Antiguidade: possibilidades de pesquisa e ensino", portanto, seu principal objetivo foi pensar sobre as possibilidades de pesquisa e ensino a partir dos Estudos de Gênero na Antiguidade, bem como mapear as produções nacionais que vêm sendo elaboradas, e conseqüentemente, aproximar os campos do ensino e da pesquisa científica. Ainda que diminuta, pudemos ter uma amostragem nacional das pesquisas que abordam os referidos temas, não se limitando ao eixo Sul-Sudeste, como será exposto no tópico seguinte.

O comitê organizador do evento foi composto principalmente por membros do Messalinas¹. Para auxiliar tanto nas atividades do grupo, quanto do congresso, fomos contemplados com quatro cotas de bolsa PAP - Programa de Apoio Pedagógico oferecido pela Universidade de São Paulo (Editais 01/2022 e 02/2022), que foram atribuídas às discentes Isamara Oliveira Guimarães (1º semestre) e Lara Ferreira Araujo (2º semestre), alunas de graduação, e Paloma Betini (1º e 2º semestres), mestranda.

Inteiramente on-line, o evento ocorreu entre os dias 24 e 28 de outubro de 2022 e foi transmitido pelo canal *Messalinas Usp*, no YouTube. O congresso está gravado na plataforma e pode ser visto e revisto por

¹ Fizeram parte do comitê organizador os professores e alunos de pós graduação Bárbara Alexandre Aniceto (UNESP), Diogo Moraes Leite (USP), Felipe Marques Maciel (UFRJ), Ginneth Pulido Gómez (USP), Isabela Casellato Torres (UNESP), Juliana Magalhães dos Santos (USP), Lolita Guimarães Guerra (UERJ), Paloma Flávio Betini (USP), Tais Pagoto Bélo (USP/Université Libre de Bruxelles), e as alunas de graduação Emily Sanches Almeida de Sousa (UnB), Isamara Oliveira Guimarães (USP), Lara Ferreira Araújo (USP) e Lorena Sayuri Nakashima (USP).

todos aqueles que não puderam ver ao vivo². A escolha pelo formato digital se deu por duas razões principais: pela possibilidade de integrar pesquisadores, estudantes e professores dos mais diferentes cantos do Brasil e do mundo; pelo sucesso de experiências anteriores, como o curso de extensão “Gênero e suas abordagens na História Antiga, Arqueologia e Geopolítica” (2021)³ e o “1 Ciclo de Seminários Messalinas” (2021), ambos ministrados virtualmente, com o apoio da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (FFLCH - USP).

Contudo, embora o formato *online* tenha suas vantagens práticas, foi preciso dobrar o nosso cuidado quanto à segurança do evento contra possíveis ataques virtuais, visto que a temática “gênero e sexualidade” poderia atrair a atenção de grupos de ódio, risco potencializado pelo contexto das campanhas eleitorais polarizadas e de *fake news*, uma vez que o evento ocorreu no período entre o primeiro e o segundo turno da acirrada eleição presidencial de 2022. O receio foi impulsionado dias antes do evento, quando a Profa. Dra. Sarah Azevedo, tendo sido convidada pelo Prof. Dr. Deivid Valério Gaia (UFRJ), a ministrar uma aula sobre gênero nos estudos sobre as mulheres romanas no âmbito de um curso ministrado na UFRJ, teve sua aula invadida por um grupo de apoiadores do ex-presidente Bolsonaro, os quais, dispostos a inviabilizar a aula, projetaram vídeos com conteúdo agressivo⁴.

Dessa forma, optamos por transmitir todas as mesas e sessões de comunicações via YouTube para os ouvintes, enquanto os comunicadores, moderadores e professores receberam os *links* de cada transmissão via Stream Yard de modo privado, com a recomendação para não

² A playlist com todos os vídeos do congresso pode ser acessada no link a seguir: https://www.youtube.com/watch?v=IZsNavcIBL4&list=PLyKA8Jc0m1CFh2OKVZaNH4xFl28oc_GPa. Acesso em 20/03/24.

³ O programa do curso, bem como os links para acesso ao conteúdo no YouTube, se encontram no endereço: <https://messalinas.fflch.usp.br/curso-de-extensao>.

⁴ É possível conferir a nota de apoio ao Prof. Dr. Deivid Gaia emitida pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ, que repudiou o ataque, neste link: https://ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=9&Itemid=137&limitstart=18. Acesso em 20/02/24.

compartilhá-los publicamente. Para termos maior autonomia, consideramos mais adequado a utilização do nosso próprio canal do YouTube, ao invés de utilizarmos o da FFLCH. A presença dos ouvintes foi controlada por meio de uma lista de presença divulgada no chat do YouTube, e somente aqueles com 75% de presença tiveram seus certificados emitidos em meados de novembro.

DIVULGAÇÃO

Uma vez que o evento ocorreu de forma totalmente remota, a elaboração da arte e o *design* de todo o material de divulgação foi essencial para difundir o congresso e, implicitamente, para passar a tônica do evento: a pluralidade de ideias e o diálogo entre as diferentes formas de pensar e conceber na contemporaneidade os temas inseridos na Antiguidade e quais relações possíveis no viés de gênero e de sexualidade. A divulgação foi feita por meio das redes sociais do grupo Messalinas, principalmente pela conta do Instagram, e também pelos canais oficiais da FFLCH, como sites e listas de e-mail, além do Jornal USP, que se prontificou a redigir uma matéria sobre o tema do evento⁵. Para a estética do cartaz, desenvolvida por Felipe Marques Maciel (UFRJ), foi escolhida uma imagem da estátua mais conhecida de Messalina, que segura no colo seu filho, Britânico, datada do século I d.C., e exposta permanentemente no Museu do Louvre⁶. Ao contrário dos tempos atuais, no início do século XX a cor rosa aludia à força e ao poder de decisão, vinculada até então à masculinidade, enquanto que a cor azul representa o oposto, a fragilidade, a delicadeza e ao universo dito feminino⁷. A mensagem pictórica do cartaz nos guia ao intuito do evento, que se dá justamente na importância de se difundir o

⁵Segue o link para a reportagem do Jornal USP sobre o congresso: <https://jornal.usp.br/diversidade/estudo-de-genero-e-sexualidade-na-antiguidade-redimensionam-tabus-atuais/>

⁶ Estátua exposta no departamento de antiguidades gregas, etruscas e romanas do Museu do Louvre (MR 280, N 1539, Ma 1224), produzida em 25-50 d.C. e descoberta em Roma.

⁷ Informações retiradas da Reportagem da BBC (<https://www.bbc.com/portuguese/geral-46764940>. Acesso em 14/08/23).

pensamento crítico e historicizado sobre gênero e sexualidade na Antiguidade, para que seja possível a compreensão do passado e os ecos que ele traz ou abafa ao longo do tempo. Seguem abaixo o cartaz e o texto de divulgação do evento:



Figura 1: Cartaz de divulgação do congresso

Texto de Divulgação:

A cor rosa é fortemente associada ao feminino nos dias de hoje. Entretanto, nem sempre foi assim. Há cerca de um século atrás, no início do século XX, o rosa era associado ao masculino, sendo então compreendida como uma cor forte e decidida, enquanto o azul era relegado às meninas, como uma cor que representava a delicadeza. As cores nos mostram de que forma os

regimes de gênero são construídos historicamente, podendo ser gendrificadas. Os estudos sobre a Antiguidade mediterrânea, a partir dos documentos que chegaram até nós, se constituem como importante *locus* para discutir a historicização dos regimes de gênero. A partir da alteridade, podemos perceber as especificidades das construções de gênero tanto no tocante ao passado distante quanto ao presente. Nesse sentido, os Estudos sobre Gênero e Sexualidade na Antiguidade demonstram alto potencial para discutir as possibilidades de pesquisa e ensino, na medida em que as diferenças e as semelhanças, as continuidades e as rupturas, e outros binarismos históricos e historiográficos, podem ser questionados e colocados em evidência para discutir a constituição de sistemas de opressão e estratégias de resistências ao longo do tempo e do espaço.

O "Messalinas - Grupo de Estudos sobre Gênero e Sexualidade na Antiguidade" - tem o prazer de convidar alunos, pesquisadores, professores e interessados em geral a participarem do "I Congresso Online do Messalinas", que ocorrerá entre os dias 24 e 28 de Outubro de 2022, em formato totalmente digital. Com o tema "Gênero e Sexualidade na Antiguidade: Possibilidades de Pesquisa e Ensino", o congresso terá como objetivo colocar pesquisas em diálogo, intensificando assim o debate a respeito da interface entre pesquisa e ensino a partir dos estudos sobre Gênero e Sexualidade na Antiguidade.

As inscrições para ouvintes estão abertas e podem ser feitas pelo link: <https://forms.gle/kJkx3hd52EWFkDrc6>

O evento será inteiramente transmitido pelo Canal do Youtube do Messalinas USP: Messalinas Usp - YouTube

Mais informações: congressosmessalinas@gmail.com
www.messalinas.fflch.usp.br

Imagem do cartaz: Estátua de Messalina carregando o filho Britânico, séc. I d.C. - Museu do Louvre

DAS MESAS TEMÁTICAS E DAS SESSÕES DE COMUNICAÇÕES

A programação do congresso foi divulgada com cerca de um mês de antecedência, em link disponível no site do Messalinas, nos canais das

mídias sociais (Instagram e Facebook) e canal do Youtube⁸. Conforme a programação, transmitimos as sete mesas temáticas ao vivo pelo YouTube, com duração total de 15 horas e 23 minutos, e número de visualizações totais de 2.719. Seguem abaixo as informações do tema principal, dos nomes das apresentações e de seus respectivos ministrantes, dos moderadores e do número de visualizações que a transmissão atingiu até o momento (Agosto/2023):

- *Mesa 1 (Abertura): O estudo de gênero e a Roma antiga* (24/10/2022, 14h-17h): moderada por Fabrício Sparvoli (Usp) e Sarah Azevedo (Usp), e com as apresentações “Mulheres e cultos públicos romanos” de Claudia Beltrão (Unirio) e “Transgeneridade e abjeção nas representações do imperador Heliogábalos (218-222): rememorando os 1800 anos de sua morte” de Semíramis Corsi (UFSM). Conta com 756 visualizações;
- *Mesa 2: Gênero e mulheres - entre a Grécia e o Egito* (24/10/2022, 18h-20h): moderada por Paloma Betini (USP) e Bárbara Aniceto (UNESP), com as apresentações “Palavras de Louvor: os elogios às mulheres em contextos funerários na Atenas Clássica” de Marta Mega (UFRJ) e “As mulheres egípcias e a construção da identidade na Antiguidade: os relatos etnográficos de Heródoto (V a.C.) e Estrabão (I a.C. – I d.C.)” de Nathalia Junqueira (UFSM). Conta com 352 visualizações;
- *Mesa 3: Mulheres na Economia Romana* (25/10/2022, 18h-20h): moderada por Fabrício Sparvoli (USP) e Sarah Azevedo (USP), com as apresentações “O protagonismo feminino na economia pompeiana: alguns estudos de caso” de Marina Cavicchioli (UFBA) e “Em torno das atividades econômicas de Plotina e Sabina: o comércio de telhas e lajotas” de Deivid Valério Gaia (UFRJ). Conta com 426 visualizações;

⁸ Segue o link com a programação do congresso: <https://linkr.bio/Messalinas> ou <https://messalinas.fflch.usp.br/i-congresso-online-do-messalinas-genero-e-sexualidade-na-antiguidade-possibilidades-de-pesquisa-e>

- *Mesa 4: O gênero nos estudos sobre a Grécia e o Egito* (26/10/2022, 18h-20h): moderada por Ana Paula Scarpa (USP) e Isabela Casellato Torres (UNESP), com as apresentações “Gênero y poder. La mujer Un modelo de construcción de Otridad. Intersecciones y ambigüedades” de María Cecilia Colombani (Univ. de Morón - Argentina) e “O que fazer com o gênero na Egíptologia?” de Thais Rocha (USP/Oxford). Conta com 349 visualizações;
- *Mesa 5: Os Estudos de Gênero, a Pré-História e a Mesopotâmia* (27/10/2022, 18h-20h): moderada por Anita Fattori (USP) e Renan Falcheti Peixoto (USP), com as apresentações “Mulheres na Pré-História: abordagens e métodos” de Lolite Guerra (UFRJ) e “Pesquisando gênero no Oriente: imagens que falam” de Kátia Pozzer (UFRGS). Conta com 284 visualizações.
- *Mesa 6: Os Estudos de Gênero e os Celtas na Antiguidade* (28/10/2022, 14h-17h): moderada por Tais Pagoto Belo (USP/ Université Libre de Bruxelles), e com as apresentações “A violência romana contra as mulheres na rebelião de Boudica” de Tais Pagoto Belo, “Os bog bodies seguem relevantes e queer” de Renato Pinto (UFPE) e “Anacronismos de gênero projetados aos antigos celtas: um balanço crítico e como superá-los” de Pedro Peixoto (UFRJ). Conta com 296 visualizações;
- *Mesa 7 (Encerramento): Possibilidades de pesquisa e ensino - entre a Antiguidade e a contemporaneidade* (28/10/2022, 18h-20h): moderada por Bárbara Aniceto (UNESP) e Isabela Casellato Torres (UNESP), com as apresentações “As 'tramas do tecer' na Atenas clássica: a mulher aracne” de Fábio Lessa (UFRJ) e “Amores sáficos em revista: Safo e a ilha de Lesbos na Shimmy (RJ, 1925-1933)” de Lettícia Leite (UnB). Conta com 256 visualizações.

Além das mesas, o congresso contou com sete sessões de comunicações que foram igualmente transmitidas ao vivo pelo YouTube. Os 48 trabalhos aceitos foram organizados por afinidade temática, e seus autores variaram entre alunos de graduação e pós-graduação de diferentes níveis e áreas. Cerca de uma semana antes do evento, foi publicado o *Caderno de Resumos* do congresso, com todos os resumos das apresentações em formato de comunicação⁹. No total, as sete sessões de comunicações tiveram 18 horas e 53 minutos de transmissão, e atingiram, até o momento, 1.990 visualizações. Seguem abaixo as informações do tema principal, do número de trabalhos apresentados, dos moderadores e do número de visualizações que a transmissão atingiu até o momento (Agosto/2023):

- Sessão de comunicação 1 (25/10/2022, 09h-12h): mediada por Luísa Amado Monteiro (UFRJ), teve como tema principal o gênero na poesia grega e latina, especialmente na poesia lírica de Safo e Ovídio, e na trágica de Sêneca. Conta com 208 visualizações;
- Sessão de comunicação 2 (25/20/2022, 14h-17h): mediada por Isamara Guimarães (USP), teve como tema principal as mulheres na Roma antiga, desde personalidades femininas, como Lúcia e Fulvia, ou grupos sociais, como as Vestais. Conta com 362 visualizações;
- Sessão de comunicação 3 (26/10/2022, 09h-12h): mediada por Lolita Guerra (UERJ), teve como tema principal o gênero na Mesopotâmia antiga. Conta com 319 visualizações;
- Sessão de comunicação 4 (26/10/2022, 14h-17h): mediada por Isabela Casellato Torres (UNESP), teve como tema principal as mulheres na Grécia antiga, com foco na prosa e poesia, especialmente nos textos de Heródoto. Conta com 342 visualizações;

⁹ O caderno de resumos pode ser encontrado no mesmo link da programação: <https://linkr.bio/Messalinas> ou <https://messalinas.fflch.usp.br/i-congresso-online-do-messalinas-genero-e-sexualidade-na-antiguidade-possibilidades-de-pesquisa-e>

- Sessão de comunicação 5 (27/10/2022, 9h-12h): mediada por Yuri Augusto de Oliveira (UFBA), teve como tema principal o gênero nos discursos, atividades e rituais públicos da Grécia e Roma antiga, tais quais ritos funerários, cultos religiosos e labores. Conta com 174 visualizações;
- Sessão de comunicação 6 (27/10/2022, 14h-17h): mediada por Bárbara Aniceto (UNESP), teve dois temas principais, sendo eles o discurso médico na Grécia antiga e a masculinidade na poesia e prosa grega. Conta com 350 visualizações;
- Sessão de comunicação 7 (28/10/2022, 09h-12h): mediada por Lolita Guerra (UERJ) e Amanda Lima (UFRJ), teve dois temas principais, sendo eles a recepção e o ensino sobre a Antiguidade na contemporaneidade, e as mulheres no teatro grego antigo. Conta com 255 visualizações.

Contando os participantes das mesas temáticas, o evento reuniu alunos e professores de 30 universidades diferentes, sendo elas: das nacionais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 10), Universidade de São Paulo (USP, 7), Universidade Estadual Paulista (UNESP, 4), Universidade Federal Fluminense (UFF, 4), Universidade Federal da Paraíba (UFPB, 4), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 4), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, 3), Universidade Federal da Bahia (UFBA, 2), Universidade de Brasília (UnB, 2), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, 2), Centro Universitário Celso Lisboa (1), Faculdades Integradas Maria Imaculada (FIMI, 1), Pontifícia Universidade Católica - Paraná (Puc-PR, 1), UniAteneu (1), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, 1), Universidade Federal do Amazonas (UFAM, 1), Universidade Federal de Campina Grande (UFCG, 1), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO, 1), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES, 1), Universidade Federal de Goiás (UFG, 1), Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS, 1), Universidade Federal de Minas

Gerais (UFMG, 1), Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP, 1), Universidade Federal de Pelotas (UFPel, 1), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN, 1), Universidade Federal de Santa Maria (1), Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP, 1); das internacionais, Universidad de Morón (Argentina, 1), University of Oxford (Inglaterra, 1*), Université Libre de Bruxelles (Bélgica, 1*)¹⁰ e University of St Andrews (Escócia, 1).

SALDO FINAL E CONSIDERAÇÕES

A abrangência dos temas de pesquisa e a diversidade de abordagens metodológicas e teóricas trabalhadas, tanto nas mesas de conferência quanto nas comunicações, marcam o potencial do congresso. É notório o crescente interesse de alunos e professores sobre os Estudos de Gênero e Sexualidade na Antiguidade. O congresso também mostrou o como é frutífero pesquisar sobre o mundo antigo no Brasil, por meio de diferentes objetos e recortes de investigação; revelou também que explorar o gênero como *categoria de análise* na pesquisa sobre a Antiguidade conecta-se às questões e pressupostos de gênero e sexualidade do presente, propiciando reflexões em consonância com as demandas sociais e políticas vigentes. Dessa forma, o evento também pôde localizar a produção científica brasileira no debate internacional sobre a temática, demonstrando suas especificidades e contribuições.

¹⁰ (*) também possuem vínculo com a Universidade de São Paulo.



ÀS VONTADES DO VULCÃO: *representações do mundo natural* n'Os últimos dias de Pompeia (1913)

Heloisa Motelewski

heloisamotelewski@gmail.com
Graduanda em História (UFPR)

Orientadora: Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni

RESUMO: Envolta por particularidades características ao Cinema Silencioso, a produção de Arturo Ambrosio, chamada de *Os Últimos Dias de Pompeia* (1913), é explorada por este texto como fonte para o estudo de recepções da Antiguidade romana na contemporaneidade. Por esse modo, o objetivo desta análise reside na compreensão das formas pelas quais, ao mobilizar elementos arqueológicos, literários e pictóricos pompeianistas, a obra recupera as vivências pompeianas de modo a criar uma imagem própria sobre o mundo natural. Partindo, para isso, das teorias e metodologias concedidas pelos Estudos de Recepção, bem como pela relação entre História e Cinema, observamos seu alinhamento para com estéticas românticas na formulação dessas figurações. Desse modo, nota-se presença de uma idealização ambígua sobre o mundo natural. Este, a sua vez, decorre em um respaldo discursivo para uma narrativa providencialista e nacionalista acerca do passado de Pompeia, que deve vir a ser problematizada em suas leituras e observações.

PALAVRAS-CHAVE: Pompeia; Natureza; Estudos de Recepção; História e Cinema; Romantismo.

RESUMEN: Involucrada en particularidades característica a la Cinematografía Silente, la producción de Arturo Ambrosio, llamada por Los Últimos Días de Pompeya (1913), es explorada por este texto como fuente

para los estudios de las recepciones de la Antigüedad Romana en la contemporaneidad. Por ese modo, el objetivo del análisis reside en la comprensión de las maneras en las cuales, al movilizar elementos arqueológicos, literarios y pictóricos pompeianistas, la obra recupera las vivencias pompeyanas de modo a crear una imagen propia sobre el mundo natural. Al partir de teorías y metodologías concedidas por los Estudios de Recepción, así como por las relaciones entre Historia y Cinema, observamos su aproximación a estéticas románticas junto a la formulación de esas figuraciones. De ese modo, se nota la presencia de una idealización ambigua acerca del mundo natural. Este, a su turno, transcurre en un respaldo discursivo a una narrativa providencialista y nacionalista relacionada al pasado de Pompeya, que debe ser problematizada en sus lecturas y observaciones.

PALABRAS-CLAVE: Pompeya; Naturaleza; Estudios de Recepción; Historia y Cine; Romanticismo.

INTRODUÇÃO

Ao começar esse estudo com um levantamento na plataforma da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, nos vimos direcionados aos anseios de melhor compreender as formas pelas quais o Brasil vivenciou as tendências de recepção de Pompeia em seu território. Por uma tentativa de estabelecer uma conexão com as propostas do projeto *Recepción e Influjo de Pompeya en España e Iberoamérica* (RIPOMPHEI)¹, integrado pela professora orientadora deste estudo, optamos por nos lançar nesse empreendimento a partir da tomada do filme *Os Últimos Dias de Pompeia*,

¹ O grupo estava constituído por estudiosos de História, História da Arte, Arqueologia e Filologia Clássica, cujos objetivos perpassavam pelas análises das recepções e ressonâncias sociais e acadêmicas das descobertas de Herculano e Pompeia entre os países latino-americanos e a Espanha. Hoje, a proposta segue amplificada sob novo projeto: “*ANTIMO – La Antigüedad Modernizada: Grecia y Roma al servicio de la civilización, orden y progreso en España y Latinoamérica*”. Mais informações podem ser encontradas em sua página em Instagram: <https://www.instagram.com/proyectoantimo/>.

uma produção italiana silenciosa de 1913, como fonte documental. Assim sendo, nos encontramos em um contexto ao qual se imprimem as repercussões dos imaginários oitocentistas acerca do passado romano, criados desde os achados arqueológicos entre as regiões de Herculano, Estàbia e Pompeia. Desse modo, notamos como as representações desses espaços transladaram-se a novas localidades por meio das inaugurais facilidades comunicativas e de transporte, alcançando o território americano entre seus jornais – os quais foram, pois, nosso ponto inicial com o encontro de propagandas sobre a exibição da película na imprensa brasileira.

Reunindo enquadramentos rodados em 107 minutos, a obra é uma criação da Società Anonima Ambrosio datada de 1913. Dirigida por Eleuterio Rodolfi, sob a produção de Arturo Ambrosio e roteiro de Mario Casarini, o filme italiano, baseado no romance homônimo de Edward Bulwer-Lytton (1834), narra a história de alguns dos últimos moradores da cidade de Pompeia (CINEMATECA BRASILEIRA, 2011). Direcionando seus acontecimentos pela atuação de Nídia, escravizada grega que se apaixona por seu amo, Glauco, tem sua trama centrada na impossibilidade de correspondência desse amor. Isso porque o grego se encontra em uma relação amorosa com Ione, uma napolitana de ascendência grega que se torna, ainda, alvo da paixão de Arbaces, um egípcio que orienta os cultos à deusa Ísis na cidade. São, enfim, os planos deste personagem para conquistar a amada que os levam aos momentos finais da vida pompeiana, cujo desfecho revela-se no avançar da fúria vesuviana sobre a localidade.

É por uma leitura visual mais apurada dessa narrativa que objetivamos que este artigo se debruce sobre o movimento receptivo fomentado pelo filme em relação à Antiguidade, abraçando-a desde as diferentes construções sobre Pompeia. Contudo, tendo em perspectiva a variedade de temas levantados pela produção, nos ateremos aqui aos modos pelos quais esse movimento de recepção foi proporcionado por sua elaboração estética, bem como por seu enredo. Nisso, analisaremos como

tais procedimentos mobilizaram os impactos das descobertas arqueológicas de Pompeia e Herculano, junto das representações artísticas e estéticas pompeianistas², na criação de retratos particulares sobre os entornos naturais. Para que isso fosse apresentado de maneira mais prática, dividimos este artigo em uma seção teórico-metodológica, seguida da análise da própria recepção fílmica e finalizada por algumas considerações finais. Assim, ao partir dos Estudos de Recepção em uma investigação articuladora de cenas fílmicas, pinturas e excertos do livro de Edward Bulwer-Lytton (1834), objetivamos demonstrar como a natureza, em suas diversas aparições, surge imbricada a uma mirada romântica e moderna acerca das antigas vivências pompeianas.

CINEMA E RECEPÇÃO: TEORIAS E METODOLOGIAS PARA UM ESTUDO

Ao partir desse recorte documental, delimitado pela centralidade da fonte cinematográfica produzida por Ambrosio em 1913, nos situamos em um campo historiográfico já explorado por historiadores e historiadoras, tangente às relações entre História e Cinema. Sendo assim, ao realizar uma prévia revisão bibliográfica, decidimos por nos alinhar a uma proposta de análise que extrapole os limiares da descrição fílmica, atingindo uma articulação entre os textos lidos e os componentes integrantes da obra cinemática, como nos propõe Rosenstone (2010, p. 45-53)³. Esta, por nós entendida como elaboradora e transmissora de consciências históricas,

² A opção pelo termo “pompeianista” se dá por nosso aparato de compreensões teóricas acerca do movimento artístico. Envolto por criações e representações próprias das cidades romanas com inspiração nos achados de Pompeia e regiões vizinhas, o definimos como “pompeianista”, e não “neopompeiano” ou “neopompeianista”, por compreendê-lo como uma corrente inaugural de elaboração de figuras e motivos imaginados por um Ocidente moderno, majoritariamente europeu, nos moldes de um discurso sobre o passado romano – muitas vezes em alinhamento também com a estética orientalista, esta definida conforme a teoria e as análises apresentadas no âmago da obra de Edward Said (1990, p. 41-46).

³ Rosenstone (2010, p. 191-195) nos parece como um autor interessado ao trabalhar a noção de “discurso fílmico”. Por essa apreensão, compreendemos como essas produções são capazes de criar narrativas não apenas históricas, mas aproximadas de uma linha historiográfica ao inculcar significados ao passado por sua estruturação e composição.

alinhando-se à Wyke (1997, p. 37-38), imbuí-se das particularidades do Cinema Silencioso. Essencialmente reveladas junto a inovações técnicas, são tais singularidades igualmente assimiláveis entre as adequações performáticas e ao “cinema de atração”. Estudiosos da elaboração pictorialista e teatral nos primeiros momentos de formatação do cinema, são Brewster e Jacobs (2016, p. 4-7) que observam a presença desses elementos no escopo da primeira fase do desenvolvimento da indústria cinematográfica.

Com este propósito, alicerçamos as bases teórico-metodológicas deste texto entre os Estudos de Recepção, considerando, para isso, as propostas de Hardwick (2003, p. 1-11), uma das pioneiras no tocante à fundamentação dessa abordagem e sua aplicação nos estudos sobre a Antiguidade. Em concordância com o defendido pela autora, buscamos nos afastar dos ideais de legado de uma tradição clássica. Em contrapartida, propomos uma aproximação para com a compreensão da recepção enquanto pautada em um caminho duplo das relações entre o material antigo e a cultura do presente em que se realiza. Por essa forma, apreendemos a importância em mobilizar certas ferramentas para estabelecer algumas reflexões acerca da apropriação dessas fontes, em concomitância a dos paralelos criados em suas condições receptivas. Assim sendo, ansiamos por esmiuçar as diferentes esferas de recepção do filme, perpassadas pelas múltiplas características da cultura material pompeiana, da literatura vitoriana e das estéticas pompeianistas. Afinal, encontramos em seu tecer a presença de referências visuais a alguns dos afrescos soterrados pela ação do Vesúvio, tal qual às pinturas de artistas pompeianistas, embutidos em uma adaptação narrativa da obra homônima de Bulwer-Lytton (1834).

A isso, notamos como somam-se as problemáticas metodológicas assumidas pela referida aproximação ao cinema como documento histórico. Neste ponto, emerge a questão da própria recepção da Antiguidade no cinema, já estudada por Wyke (1997, 28-32) em sua

coletânea sobre a presença romana em criações audiovisuais. À exploração das relações entre temporalidades e espacialidades, movidas por leituras particulares sobre o passado romano, a historiadora nos brinda, então, com interessantes análises sobre a recorrência dessa aparição. Nesse quadro, optamos por nos alinhar com a perspectiva metodológica de Winkler (2009, p. 22-25)⁴, encarando narrações *por* e *em* imagens como emaranhadas em uma representação textual e contextual. Afinal,

filmes, portanto, são tipos de textos. Entre as tarefas fundamentais de todos os estudiosos da literatura estão interpretações do conteúdo e forma (enredo e estilo) de um texto individual, de seu lugar na vida e no trabalho do autor, e, além disso, de sua importância para a história literária e cultural (WINKLER, 2009, p. 22, tradução nossa)⁵.

Por este horizonte de teorias e métodos, nos ateremos ao caso pompeiano como parte das possibilidades de uma experimentação do mundo antigo nas telas por um reavivamento de seus “fantasmas” (WYKE; MICHELAKIS, 2013, p. 7-14). Ao âmago desta “ressurreição” cinematográfica das vítimas do Vesúvio, concebemos a importância das correlações entre o Cinema Silencioso e as produções teatrais para a concretização de suas intenções dramáticas. Manifestas em “*sensation scenes*”, tais nexos são concorridos entre *tableaux vivants* – enquadramentos aos quais personagens permanecem momentaneamente congelados em poses que remetem a imagens familiares, como pinturas e esculturas –, técnicas de atuação e mecanismos de ilusão e de edição de imagens (BREWSTER; JACOBS, 2016, p. 39-60). Em conjunto, são esses elementos visualizados no entremeio da composição fílmica selecionada. Ademais, serão seus preceitos, em paralelo

⁴ Ao trabalhar com uma “filologia visual”, o estudioso confere uma metodologia para entender como as imagens cinemáticas se constituem, tal como textos, pela tecedura de elementos narrativos. Por consequência, a decomposição e entendimento desses aspectos seriam procedimentos necessários para uma compreensão acerca da composição e do sentido do discurso fílmico em questão.

⁵ Do inglês, no original: “*cultural films, therefore are kinds of texts. Among the fundamental tasks of all literary scholarship are interpretations of content and form (plot and style) of an individual text, of its place in its author’s life and work, and, beyond this, of its importance for literary and cultural history*”.

a esse amplo panorama teórico e metodológico, que nos guiarão entre as cenas escolhidas, expressivas representantes da natureza, seja ela em suas construções paisagísticas, seja no cerne das próprias narrativas.

UMA NATUREZA ENTRE A COMPLACÊNCIA E A IRA: POMPEIA SOB O JUGO DO VESÚVIO

Em uma perpetuação da exaltação das qualidades paisagísticas da região napolitana, poderemos encontrar a produção de Ambrosio ressoando uma tradição única de caracterização natural dos ambientes pompeianos. Em anterioridade, tais retratos positivos sobre a natureza da região podem ser encontrados tanto na própria criação literária de Bulwer-Lytton (1834) quanto nos estudos histórico-arqueológicos de Mau (1902), afirmando tendências europeias de visitação e de aclamação das paisagens sul-italianas. Dessarte, apreendemos a repercussão desse imaginário de consagração entre as formulações paisagísticas construídas para a encenação da película. Nestas apresentações, nos deparamos com uma estética aproximada das preocupações artísticas românticas para com a compreensão dos eventos naturais, a valorização histórica e o estímulo às viagens europeias da *Grand Tour*, em conformidade com o apontado por Facos (2011, p. 77-109). Por conseguinte, a autora, historiadora da arte, nos posiciona frente à ambiguidade, ao sentimentalismo, ao drama e ao individualismo desse Romantismo que, envolto no obscurantismo e no horror do ideal "Sublime", fez-se sentir dentre os quadros postos em movimento por Ambrosio.

Dessa maneira, enunciamos, em tal criação, a repercussão de uma temática centrada na natureza, em sua ferocidade e autonomia. São, segundo as redações de Goldstein (1979, p. 230-232), Malley (1996, p. 1-6) e Daly (2011, p. 255-257), caracterizações igualmente propagadas no âmago da produção literária do século XIX. Dessa maneira, constatamos a criação de um imaginário tangente às questões da mutabilidade dos meios naturais, reverberando   época em tratados questionadores sobre a morte

física, tal qual no horror ao falecimento súbito. Portanto, a aparição do vulcão faz-se um mote essencial dentre tais produções, decorrendo em narrativas ora de enfoque cristão, proclamador de uma nova era, ora de preservacionismo arqueológico. Mais substancialmente, porém, se faz presente a tese de Daly (2011, p. 257) sobre a “experiência-mercadoria” entre as destruições vesuvianas, trespassadas por estéticas pompeianistas e por transposições a percepções materialistas acerca da destruição ocasionada por sua ação.

Para além desses pontos, vale destacar como haveria uma preocupação paisagística dentre as próprias artes romanas, como nos demonstram Ling (1991, p. 142-167) e Charles-Picard (1968, p. 98-99). Partindo das premissas formuladas quanto às decorações das construções das cidades submergidas pela lava, deferimos como

a preferência por um assunto, ou a combinação de um número de temas pictóricos na decoração de construções públicas e privadas, nos fornece entendimentos sobre as alterações das atitudes éticas e religiosas dos pompeianos ao longo do tempo (DESCOUDRES, 2007, p. 13, tradução nossa)⁶.

Por essa apreensão, compreendemos como os aspectos das vivências romanas, expressos ostensivamente em suas artes decorativas, podem vir a ser analisados em suas (re)apropriações pela produção filmica. Nesta esfera, optamos por constituir como recorte documental os afrescos do Templo de Ísis, escavados e conhecidos já no século XVIII. Com essa escolha, nos concentramos em como os Quatro Estilos artísticos pompeianos, conceituados por primeira vez com Mau (1902) e recolocados por Charles-Picard (1968, p. 94-97) e Ling (1991, p. 1-3),

⁶ Do inglês, no original: “*preference for a particular subject-matter, or the combination of a number of pictorial themes in the decoration of private and public buildings, give us insights into the changing ethic and religious attitudes of Pompeians through time*”.

fundamentaram-se em aliança com um romantismo⁷ das artes pictóricas antigas e mostraram-se recepcionados no filme.

Em consequência disso, encontramos uma expressividade fantasiosa entre as pinturas idílicas e campestres, sincronicamente ao afirmado por De Franciscis (1965, p. 4-5). Frente a isso, segue-se a significância dos panoramas paisagísticos, segundo Ling (1991, p. 149-153), entre os desejos por um ilusionismo de exterioridade e a aliança com elementos narrativos mitológicos. Nessa linha, então, é que refletimos sobre a composição visual da película, apercebendo a prefiguração de uma estética romântica, tanto em semelhanças romanas quanto oitocentistas, nos planos de fundo dos esquemas cinematográficos, à ilustração do caso cênico reproduzido na Imagem 1.

Imagem 1 – Depois de um dia de trabalho, Nídia volta à casa (tradução nossa, 09:04)



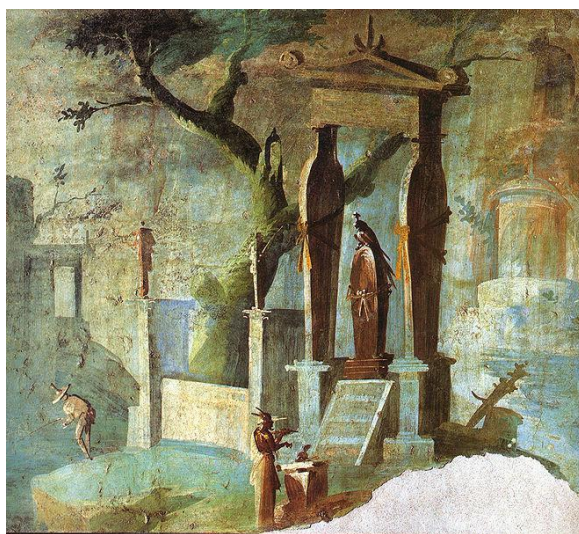
FONTE: *GLI Ultimi Giorni di Pompei* (1913).

Notamos, nesta cena, uma primeira aproximação para com o mundo natural, constituída a partir de uma sensação de melancolia e sentimentalismo, cujas impressões residem afastadas, nesse momento, do

⁷ “Romantismo”, “classicismo” e “impressionismo” são termos conceituados na obra de Charles-Picard (1968). Por esses vocábulos, o especialista em história da arte aproxima seus leitores a terminologias que se adequam às relações artísticas romanas a partir de uma compreensão atual sobre suas principais características. Para isso, define os padrões clássicos a partir dos modelos racionais de Augusto, sendo contrapostos aos ideais teatrais, dramáticos e fantasiosos dos limites românticos/impressionistas.

horror para com a imprevisibilidade do meio natural. Com isso, contemplamos uma semelhança com a corrente impressionista das pinturas sacro-idílicas. Manifestantes da primazia do elemento humano em suas composições, ao passo que a “mágica do Oriente, o romance dos idílios rústicos ou as luxuosas *villas* contemporâneas, era sempre enfocada sobre o homem e seu trabalho” (LING, 1991, p. 147, tradução nossa)⁸, são elas encontradas em meio aos afrescos do Templo de Ísis em Pompeia. Dessa maneira, por comparações entre a cena e uma das artes parietais encontradas nos espaços de culto pompeiano (Imagem 2), notamos como tal repercussão romântica sobre as paisagens naturais são fundantes ao filme.

Imagem 2 – Afresco que representa uma ilha com pequeno templo contendo o sarcófago de Osiris e um sacerdote oficiante, encontrado no *Ekklesisterion* do Templo de Ísis em Pompeia, está exposto no *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*⁹ (tradução nossa, inv. 8570)



FONTE: *CATALOGUE of the Museo Archeologico di Napoli* (2022).

⁸ Do inglês, no original: “*the magic of the East, the romance of rustic idylls or the luxury contemporary villas, was always focused upon man and his works*”.

⁹ Do italiano, no original: “*L’affresco che ritrae un Isolotto con tempietto contenente il sarcofago di Osiride e sacerdote officiante (qui il particolare), rinvenuto nell’Ekklesisterion del Tempio di Iside a Pompei, è esposto nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli*”.

Ademais, apreendemos a colocação de elementos da natureza em um segundo plano, perpetuando o privilégio pela centralização das figuras humanas das artes romanas (LING, 1991, p. 147). Sendo assim, em uma linha receptiva de alocação de seus componentes visuais, sublinhamos a perpetuidade de uma aura sentimentalista e onírica nos enquadramentos cinematográficos, revelando uma harmonia entre indivíduo e natureza.

Em um segundo momento, nos direcionamos às ilustrações antigas de jardins entre os edifícios de Pompeia, pontualmente trabalhadas por Ling (1991, p. 149-153). Em mesma proporção analisadas por Charles-Picard (1968, p. 47-60), são tais representações atreladas a retratos paradisíacos e de fertilidade, consolidando-se, em concordância com o autor, por uma de sonho e de escape psicológico em contextos sociais conflituosos. Tal qual, jardins são apropriados pela cenografia de Ambrosio, os quais, reiterados em uma estética romântica sobre a natureza sublime, parecem subentender momentos de escapismo antes do terror vindouro (Imagens 3 e 4).

Imagem 3 – Rosa de gratidão¹⁰ (tradução nossa, 17:35)



FONTE: *GLI Ultimi Giorni di Pompei* (1913).

¹⁰ Do italiano, no original "*Rosa di gratitudine*".

Imagem 4 – Um amor...¹¹ (tradução nossa, 38:00)



FONTE: *GLI Ultimi Giorni di Pompei* (1913).

Assim, os signos de uma calma nas experiências dos habitantes de Pompeia nos revelam, por contraposição, a eminência da dualidade da natureza. Afinal, de súbito, estaria o Vesúvio rompendo com esses ideais harmônicos, deixando transparecer o desalinho do mundo natural, rebelde, irracional. Tal qual as considerações acima citadas de Facos (2011, p. 78-85), seria essa uma perspectiva inerente ao pensamento artístico romântico dos oitocentos. Desse modo, confluí-se a narração com o moralismo prefigurado em Bulwer-Lytton (1834), fundamentando ao filme uma concepção de erupção “purgativa”, submetida a um ser superior para a recolocação do estado de natureza sobre a região (GOLDSTEIN, 1979, p. 232-236). São, pois, dois os momentos no romance que reforçam tal concepção acerca da imprevisibilidade natural, encontrados nos seguintes excertos:

[...] Acima de tudo, emergiu a cúpula encoberta de nuvens da Pavorosa Montanha, com sombras, agora escuras, agora luminosas, traíndo as musgosas cavernas e pedras poeirentas, as quais testemunharam as conflagrações passadas, e podem haver profetizado –

¹¹ Do italiano, no original: “*Un amore...*”.

mas o homem é cego – o que estava por vir! (BULWER-LYTTON, 1905, p. 168, tradução nossa)¹².

A subitaneidade de tempestades no clima é algo quase preternatural, e pode bem sugerir a precoce superstição da noção de agência divina (BULWER-LYTTON, 1905, p. 266, tradução nossa)¹³.

Destarte, para além da própria erupção, tormentas e indícios de atividade vulcânica são parte desse discurso que acata a natureza como ente imprevisível e violento. Imagetivamente, a criação italiana as coloca em cenas que reproduzem essas passagens. A primeira delas, representante da tempestade que abala a cidade dias antes do desastre (Imagem 5), apoia-se na força natural que guia Ione e Glauco à gruta da maga, personagem responsável por amaldiçoar o herói e, assim, incitar o clímax de sua história com uma loucura vindoura.

Imagem 5 – A tempestade¹⁴ (tradução nossa, 42:45)



FONTE: *GLI Ultimi Giorni di Pompei* (1913).

A outra aparição, e talvez mais emblemática, reside na exibição da erupção do vulcão. Encarada como uma *sensation scene*, notamos sua

¹² Do inglês, no original: "Above all, rose the cloud-capped summit of the Dread Mountain, with the shadows, now dark, now light, betraying the mossy caverns and ashy rocks, which testified the past conflagrations, and might have prophesied – but man is blind – that which has to come!"

¹³ Do inglês, no original: "The suddenness of storms in the climate is something almost preternatural, and might well suggest to early superstition the notion of a divine agency"

¹⁴ Do italiano, no original: "La tempesta".

inserção em uma tradição de criações fomentadoras de visualidades vulcânicas nos palcos, consoante aos estudos de Daly (2011, p. 257-262), Romero-Recio (2010, p. 230-235) e St. Clair e Bautz (2012, p. 371-375). Neste programa representativo, destacamos a presença do ideal do sublime romântico com a propagação de seus elementos de perigo e de horror. Dessarte, a cena em que o Vesúvio age por sua vontade, como um suposto punidor de uma “degenerescência” que afetaria a cidade, acaba por abordar a autonomia da natureza em um impacto estético e visual próprio – como o filtro vermelho aplicado à película (Imagem 6). Por esse modo, relata visualmente a emoção singularmente suscitada pelo romance vitoriano:

A horrível noite precedente da forte alegria do anfiteatro afastou-se sombriamente, e irromperam-se OS ÚLTIMOS DIAS DE POMPEIA! O ar estava atipicamente calmo e abafado; uma névoa fina e soturna subia entre os vales pelos côncavos dos extensos campos da Campânia. Mas ainda foi comentado pelos primeiros pescadores com surpresa que, apesar da quietude da atmosfera, as ondas do mar estavam agitadas, e parecia, como estava, correr perturbada da costa. [...] Longe, o esboço das colinas fazia subir vapores, e mesclavam-se com os matizes do céu da manhã. A nuvem que havia descansado por tanto tempo sobre a crista do Vesúvio havia desaparecido repentinamente e sua fronte arrogante olhou sem suas carrancas para a bela cena abaixo (BULWER-LYTON, 1905, p. 450-451, tradução nossa)¹⁵.

Imagem 6 – A destruição de Pompeia¹⁶ (tradução nossa, 01:21:12)

¹⁵ Do inglês, no original: “*The awful night preceding the fierce joy of the amphitheatre rolled drearily away, and grayly broke forth the dawn of THE LAST DAY OF POMPEII! The air was uncommonly calm and sultry; a thin and sullen mist gathered over the valleys and hollows of the broad Campanian fields. But yet it was remarked in surprise by the early fishermen, that, despite the exceeding stillness of the atmosphere, the waves of the sea were agitated, and seemed, as it were, to run back from the shore. [...] Far in the distance the outline of the circling hills soared above the vapours, and mingled with the changeful hues of the morning sky. The cloud that had so long rested over the crest of Vesuvius had suddenly vanished, and its rugged and haughty brow looked without a frown over the beautiful scenes below*”

¹⁶ Do italiano, no original: “*La distruzione di Pompei*”.



Fonte: *GLI Ultimi Giorni di Pompei* (1913).

E é, com essa trilha narrativa que, enfim, “A revolução da Natureza dissolveu seus terrores mais luminosos bem como seus nós mais habituais” (BULWER-LYTTON, 1905, p. 508, tradução nossa)¹⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos como a natureza é observada, tal qual o apresentado no decorrer deste artigo, como um aspecto fundamental para as evocações do passado romano nas produções artísticas contemporâneas, sejam elas literárias, pictóricas ou cinematográficas. Entretanto, tais recepções não se fizeram pura e simplesmente de maneira autônoma, mas sim imbricando-se em uma teia de relações que fazem com que a cultura material das cidades romanas, o romance e as pinturas pompeianistas do século XIX estejam em constante ligação n’ *Os Últimos Dias de Pompeia* de Ambrosio (1913). Tal conexão, a sua vez, fomenta a criação de uma narrativa romântica sobre a perpetuação dos padrões naturais na composição fílmica de Ambrosio, em consonância com o exposto dentre suas cenas e criações sobre o passado pompeiano. Desse modo, compreendemos como a ação do Vesúvio vem a exercer papel fulcral na

¹⁷ Do inglês, no original: “*The revolution of Nature had dissolved her lighter terrors as well as her wonted ties*”

tecedura dessa narrativa, fazendo com que o povo que habita suas faldas esteja à mercê de suas vontades imprevisíveis.

Ainda assim, adentramos em um discurso que se apropria dessa imprevisibilidade do mundo natural, essencial para a formulação da estética romântica aos oitocentos, para a fundamentação e reiteração de uma percepção providencialista dos desastres vulcânicos. São eles, afinal, encarados no seio da produção cinematográfica como mecanismos para a purgação dos males enfrentados em terras romanas. Por consequência, notamos, aqui, como o passado romano adquire potencial para uma apropriação nacionalista, ao passo de o Vesúvio servir, a essa história, como um motor que permite um suposto “melhoramento” da região, propiciando, assim, o desenvolvimento progressivo da história italiana sob a concepção fílmica. Por essa maneira, nos situamos perante uma produção que, ao aliar percepções românticas a ideais de natureza e de romanidade, adquire matizes discursivos que devem ser criticamente assistidos, ao passo de servirem à exaltação de uma nação em suas particularidades contextuais: a Itália de 1913.

FONTES

GLI Ultimi Giorni di Pompei. Direção: Eleuterio Rodolfi. Turim: Società Anonima Ambrosio, 1913. 1 filme (107 min), mudo, legenda, p&b, 35 mm.

BULWER-LYTTON, E. *The Last Days of Pompeii*. London: Thomas Nelson & Sons, 1905.

MAU, A. *Pompeii. Its life and art*. New York: Macmillan, 1902.

CATALOGUE of the Museo Archaeologico di Napoli. L'affresco che ritrae un Isolotto con tempietto contenente il sarcofago di Osiride e sacerdote officiante, rinvenuto nell'Ekklesisterion del Tempio di Iside a Pompei, e esposto nel Museo Archaeologico di Napoli (inv. 8570). 2022. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pompeii_-_Temple_of_Isis_4_-_MAN.jpg. Acesso em: 02 out. 2022.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREWSTER, B.; JACOBS, L. *Theatre to Cinema. Stage Pictorialism and the Early Feature Film*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CHARLES-PICARD, G. *Roman Painting*. Norwalk: New York Graphic Society, 1968.

CINEMATECA BRASILEIRA. Os Últimos dias de Pompeia. In: JORNADA BRASILEIRA DE CINEMA SILENCIOSO, V, 2011, São Paulo. *Catálogo..* São Paulo: Cinemateca Brasileira, 2011. p. 50.

DALY, N. The Volcanic Disaster Narrative: From Pleasure Garden to Canvas, Page and Stage. *Victorian Studies*, v. 53, n. 2, p. 255-285, 2011.

DE FRANCISCIS, A. *La Pittura Pompeiana*. Firenze: Sadea, 1965.

DESCOEUDRES, J. P. History and Historical Sources. In: DOBBINS, John J.; FOSS, Pendar W. (Ed.). *The World of Pompeii*. New York: Routledge, 2007. p. 9-27.

FACOS, M. *An Introduction to Nineteenth-Century Art*. New York: Routledge, 2011.

GOLDSTEIN, L. *The impact of Pompeii on the literary imagination*. *The Centennial Review*, v. 23, n. 3, p. 227-241, 1979.

HARDWICK, L. *Reception Studies*. New York: Cambridge University Press, 2003.

LING, R. *Roman Painting*. New York: Cambridge University Press, 1991.

MALLEY, S. C. *Nineteenth Century Archaeology and the Retrieval of the Past*. Carlyle, Scott, Bulwer-Lytton, Pater and Haggard. 1996. 288f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Graduate Studies, Department of English, University of British Columbia, 1996.

MICHELAKIS, P.; WYKE, M. *Introduction: silent cinema, Antiquity and 'the exhausteess urn of time'*. In:_____. *The Ancient World in Silent Cinema*. Nova York: Cambridge University Press, 2013. p. 1-24.

ROMERO-RECIO, M. *Pompeya: Vida, muerte y resurrección de la ciudad sepultada por el Vesubio*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2010.

ROSENSTONE, R. *A História nos filmes, os filmes na História*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

SAID, E. W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ST CLAIR, W.; BAUTZ, A. *Imperial decadence: the making of the myths in Edward Bulwer-Lytton's The Last Days of Pompeii*. *Victorian Literature and Culture*, n. 40, p. 359-396, 2012.

WINKLER, M. M. *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 20-69.

WYKE, M. *Projecting the past: Ancient Rome, Cinema and History*. Nova York/Londres: Routledge, 1997.