

11
2018

DOSSIÊ

Imagens do masculino e do
feminino no Mundo Antigo



Romanitas

Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editores assistentes

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidade de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Francesca Rohr, Università Ca'Foscari, Itália

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Luís Fontes, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Profa. Dra. Márcia Santos Lemos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp)

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Norma Musco Mendes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina
Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil
Profa. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

Prof. Me. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 11, jun. 2017.

242 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga.
4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Dossiê Dossier

Imagens do masculino e do feminino no Mundo Antigo
Images of masculinity and femininity in the Ancient World

Apresentação <i>Introduction</i> Carolline da Silva Soares	7
Entrevista com Silvia Marcia Alves Siqueira: apontamentos para o estudo das representações acerca do masculino e do feminino no Mundo Antigo <i>Interview with Silvia Marcia Siqueira: Notes on the study of the representations concerning masculinity and femininity in the Ancient World</i>	10
Uma análise da vida cotidiana e dos espaços domésticos em Atenas (séc. VI-IV a.C.) <i>An analysis about the daily life and the domestic spaces at Athens (6th-4th BC)</i> Edson Moreira Guimarães Neto	20
<i>Femina lectissima</i> : Giulia, madre di Marco Antonio, tra descrizione e rappresentazione <i>'Femina lectissima': Julia, mother of Marc Anthony between description and representation</i> Francesca Rohr Vio	43
Lucrecia y Virginia como prototipos virtuosos de feminidad en la Antigua Roma: estereotipos para una educación diferenciada <i>Lucretia and Verginia as virtuous prototypes of femininity in Ancient Rome: stereotypes for a differentiated education</i> Pedro David Conesa Navarro	64
O uso da metáfora <i>sponsa Christi</i> por Cipriano de Cartago como estratégia para disciplinar a virgem cristã <i>The use of the 'sponsa Christi' metaphor by Cyprian of Carthage as a strategy to discipline the Christian virgin</i> Carolline da Silva Soares	92
Virgens, viúvas e casadas: representações do feminino no discurso ambrosiano (séc. IV d.C.) <i>Virgins, widows and married women: representations of femininity in the Ambrosian discourse (4th century A. D.)</i> Larissa Rodrigues Sathler Dias	111
<i>Continentes</i> ou <i>Conjugati</i> ? Uma análise do dispositivo de sexualidade agostiniano no contexto da Querela Jovianista <i>'Continentes' or 'Conjugati'? An analysis about the Augustine's sexual dispositive in the context of the Jovinianist Controversy</i> Wendell dos Reis Veloso	133

Tema livre Open object

- Social boundaries and socialpolitical categories in Early Imperial Roman History
Fronteiras sociais e categorias sociopolíticas na História do Principado Romano
Fabio Fav ersani 154
- Os avessos da romanização em Atenas sob o Império Romano: cultura provincial
e modos de integração no decreto IG II 1035
*Beyond Romanization in Roman Athens: provincial culture and modes of
integration in the decree IG II 1035*
Fabio Augusto Morales 168
- Sobre vestes bárbaras, calças e tiaras: poder e alteridade na adoção de trajes
estrangeiros por Alexandre Magno na *Vida de Alexandre*, de Plutarco
*On barbaric dresses, trousers and tiaras: power and otherness concerning the
adoption of foreign clothing by Alexander the Great in Plutarch's 'Life of Alexander'*
Thiago Amaral Biazotto 182
- O desastre de Numância e a iconografia numismática: relendo dois denários
cunhados em 137 AEC
*The disaster of Numantia and the numismatic iconography: rereading two denarii
minted in 137 BCE*
Gisele Oliveira Ayres Barbosa 202
- As sandálias de Plínio, o Velho
The sandals of Pliny the Elder
Thiago David Stadler 217

Resenhas Reviews

- Transformações da memória e a paisagem urbana na Roma antiga: possibilidades
interpretativas em longa duração
*Transformations of memory and the urban landscape of ancient Rome: some
possibilities of longterm interpretation*
MORCILLO, M. G.; RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F. (Ed.). *Ruin or Renewal?*
Places and the transformation of memory in the city of Rome. Roma: Quasar,
2016. 304 p.
Thiago de Almeida L. C. Pires 234
- Exílios episcopais, identidades exílicas e redes sociais
Episcopal exiles, exile identities and social networks
HILLNER, J.; ULRICH J.; ENGBERG, L. (Ed.). *Clerical exile in Late Antiquity*. Frankfurt:
Peter Lang, 2016. 283 p.
Melissa Moreira Melo Vieira 239

Dossiê

Dossier

Imagens do masculino e do feminino no Mundo Antigo
Images of masculinity and femininity in the Ancient World

Apresentação

Introduction

Carolline da Silva Soares

As Ciências Humanas foram influenciadas decisivamente por questões que visam a entender os significados atribuídos ao feminino e ao masculino, e na História essas abordagens passaram a demonstrar a pretensão dos pesquisadores preocupados em questionar os pressupostos enraizados e a buscar outras narrativas e suportes teóricos que permitissem inserir nas interpretações históricas aqueles até então excluídos delas. Ao se debruçar sobre o cotidiano das pessoas comuns, sobre seus valores e percepções, fez-se necessário a revisão dos paradigmas tradicionais da História e a procura de novas fontes, novos métodos e novas abordagens. De acordo com Feitosa (2012, p. 203-204), "o primeiro desafio foi suplantando as grandes narrativas universalizantes, centradas nas elites masculinas brancas e nos heróis, no Estado e no espaço público". Dentre esses debates e abordagens estão os estudos feministas, que destacam as desigualdades entre homens e mulheres nas sociedades contemporâneas e a exclusão feminina da análise histórica.

A mulher é um tema de pesquisa que vem despertando um considerável interesse entre os especialistas sobre o Mundo Antigo. Essa temática tem sido palco de diversas e inúmeras discussões, que ganharam mais força nos últimos anos do século XX, momento no qual nos deparamos com diversos movimentos organizados contra as desigualdades sociais, as formas de dominação originadas pelas sociedades capitalistas, as diferenças de cunho étnico e sexual. Nesse contexto, as lutas contra as diferenças religiosas, sociais, étnicas, sexuais e de gênero tornaram-se mais frequentes e estimularam o desenvolvimento de importantes debates, que incitaram a busca de novas referências para entender o significado atribuído ao feminino, ao masculino e ao conceito de sexualidade.

Entre 1960 e 1980, os trabalhos publicados preocuparam-se em analisar as mulheres pertencentes, sobretudo, aos círculos aristocráticos da sociedade romana, destacando suas atividades e seus papéis sociais. Embora em menor número, também foram realizadas pesquisas acerca das mulheres dos estratos mais baixos, como plebeias, livres e escravas, evidenciando as atividades que desempenhavam na sociedade, seus ofícios e a participação na política local.

Na década de 1980, em meios a esses debates e pesquisas sobre o papel das mulheres na História, surgem as reflexões acerca das *relações de gênero*. Esse tipo de abordagem, no entanto, somente obtém maior espaço nos estudos das sociedades antigas a partir dos anos de 1990 e, no Brasil, os estudos de gênero no Mundo Antigo se consolidam apenas no início do século XXI.

Por mais que sejam âmbitos próximos, pesquisar e escrever sobre gênero não significa o mesmo que esboçar uma História das Mulheres. São instâncias diferentes e a discrepância está, precisamente, no trato privilegiado dado às mulheres, em contraposição ao realce dado às relações entre o feminino e o masculino inseridas pela historiografia de gênero, que possui como principal proposta o questionamento do uso dos conceitos de *homem* e *mulher* como categorias biológicas, fixas e universais. De tal modo, a aceitação de características intrínsecas ao feminino e ao masculino confere um traço de naturalidade e não de *constructo* social à diferenciação entre os sexos. É na desnaturalização das identificações por meio das características físicas e sexuais que reside o mérito principal dos estudos de gênero, uma vez que, com esse tipo de análise, constata-se que as categorias de *homem* e *mulher* são social e culturalmente construídas (FEITOSA, 2012, p. 205-206).

Joan Scott (1995, p. 86), uma das grandes teóricas sobre as relações de gênero no mundo contemporâneo, percebe o conceito de gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos” e “uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Nesse sentido, Scott concorda Michel Foucault (2011) sobre a imposição, em nível discursivo e social, de um poder masculino sobre o feminino em algumas sociedades, pois pensa que “gênero não é o único campo, mas parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no Ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas” (SCOTT, 1995, p. 88). Os discursos construídos, então, geralmente estabelecem e padronizam determinadas imagens de homem e mulher, colocando esta última em situação de subordinação em relação àquele. Nesse sentido, as representações – de si e do outro – “são alicerçadas em abordagens que evidenciam marcas das tensões, dos conflitos e das contradições originadas nas relações sociais em que são articuladas” (FEITOSA, 2012, p. 207).

De tal modo, a leitura das páginas que se seguem nos revela diversas possibilidades de estudo acerca das representações masculinas e femininas no Mundo Antigo, que permanece como tema de acentuado interesse na atualidade, uma vez que, devido a uma participação maior das mulheres no mercado de trabalho, no ambiente acadêmico, na busca de maior liberdade, igualdade, direitos e representação, os estudos sobre elas tiveram um significativo avanço. Um dos objetivos do dossiê que ora trazemos a

público é levantar novas discussões acerca das mulheres no Mundo Antigo e renovar a visão da historiografia tradicional, que atribui a elas uma atuação restrita aos papéis de mãe e de esposa.

As análises históricas efetuadas acerca das especificidades das mulheres na sociedade alinham-se com o processo de transformação historiográfica, que passou a privilegiar os aspectos singulares das ações sociais dos indivíduos ao longo da segunda metade do XX. Na História, colocou-se em debate o papel das mulheres, de modo a compreender como foram cunhadas as diferenças constituídas entre os sexos e as relações de poder estabelecidas entre eles. O papel feminino, então, passou a ser investigado nos mais diversos espaços e tempos históricos. De tal maneira, é de grande importância que os historiadores – e demais estudiosos das Ciências Humanas – problematizem a participação das mulheres na vida social e na esfera política da sociedade à qual estavam inseridas, tanto nos meios formais e/ou informais de atuação, tarefa da qual os autores dos artigos que compõem o dossiê deste número buscaram se desincumbir no âmbito das suas respectivas especialidades.

Referências

- FEITOSA, L. C. Masculino e feminino na sociedade romana: os desafios de uma análise de gênero. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Mulheres na Antiguidade: novas perspectivas e abordagens*. Rio de Janeiro: RioDG, 2012, p. 203-218.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2011. v. 3.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

Entrevista com Silvia Marcia Alves Siqueira: apontamentos para o estudo das representações acerca do masculino e do feminino no Mundo Antigo*

Interview with Silvia Marcia Alves Siqueira: notes on the study of the representations concerning masculinity and femininity in the Ancient World

Silvia Marcia Alves Siqueira possui graduação em Ciências Sociais, mestrado e doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp), tendo realizado seu pós-doutorado em Roma, na Università degli Studi Roma Tre. Desde 2006 é Professora Adjunta da Universidade Estadual do Ceará (Uece), onde atua na subárea de História Antiga e Medieval executando projetos relacionados à História das Mulheres, à História de Gênero e à Memória. É pesquisadora do Projeto de Cooperação Internacional “Cotidiano, sociabilidades e usos do espaço no Império Romano”, desenvolvido no âmbito do Programa Capes/FCT, sob a liderança do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e da Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho, Portugal. No âmbito do referido projeto, dedica-se ao estudo dos usos da memória na cultura escrita e na ocupação espacial em Roma, nos séculos IV-V d.C., enfocando os modelos de mulher cristã. Além disso, é responsável, na Uece, pelo projeto de pesquisa intitulado “Representações de mulheres e biografia: florilégios na África romana no Mundo Antigo (séculos I a.C. a IV d.C.).”

1. Carolline da Silva Soares e João Carlos Furlani: Ao longo de sua trajetória acadêmica, várias figuras femininas e distintas situações que envolvem questões de gênero mereceram sua atenção, com destaque para as mulheres pertencentes às comunidades cristãs antigas. Como ocorreu seu envolvimento com esse campo de pesquisa?

Silvia Marcia Alves Siqueira: A minha trajetória acadêmica é diversificada e marcada pela interdisciplinaridade. Sou bacharel em Ciências Sociais com mestrado e doutorado em História. Comecei, como muitos pesquisadores brasileiros, com a iniciação científica.

* Entrevista concedida a Carolline da Silva Soares e a João Carlos Furlani em 4 de abril de 2018.

No meu segundo ano de graduação, candidatei-me a uma bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), na modalidade Iniciação Científica (IC), vinculada ao Departamento de Sociologia (Unesp/Araraquara). Tratava-se do subprojeto “Mulher, terra e trabalho no assentamento”, que era parte de um projeto maior intitulado “Análise e avaliação dos projetos de Reforma Agrária e assentamento no estado de São Paulo”. O objetivo da pesquisa era compreender o trabalho das mulheres no assentamento de Silvânia, lugarejo próximo à cidade de Araraquara, localizada no centro do estado de São Paulo. A experiência de entrevistas, de pesquisa e a convivência intensa com pesquisadoras e pesquisadores me levaram a compreender que a dominação masculina extrapolava as lutas de classes e que as relações entre homens e mulheres são profundamente marcadas por relações de dominação e de poder. Compreendi que os homens narravam a sua história de conquista e luta pela terra, mas as mulheres não demonstravam pertencimento a essa história como sua. Assim, enquanto eles contavam a sua própria história, elas narravam o seu destino de mulher. O significado da história dessas pessoas me marcou profundamente. Essa experiência me colocou frente a frente com a influência da religião cristã na vida daquelas mulheres, pois pude constatar o quanto os textos bíblicos eram citados por elas para justificar o seu “destino de mulher”, uma sina amarga presente nas mais diversificadas experiências pessoais e coletivas desde a violência doméstica e cotidiana até o mais singelo ato de alegria. Não foi surpresa constatar que, qualquer que fosse a religião professada por elas, a percepção negativa estava completamente naturalizada à sua vida e o seu destino, inexoravelmente selado. Então comecei meus questionamentos e passei a problematizar a Bíblia como um livro ideológico, repleto de imagens de gênero que justificavam um modelo de mulher negativo e voltado para a aceitação, obediência e docilidade. Nasceu assim a imensa vontade de voltar àquele tempo, entender a formação dos textos fundadores do pensamento cristão ocidental. Foi quando tomei uma decisão chave: sair da Sociologia para a História. Busquei esta área do saber porque tenho a necessidade de circunscrever o tempo em determinado espaço. Em pouco tempo me identifiquei profundamente com esses estudos e não consegui mais viver e refletir fora dos primeiros anos de formação do pensamento cristão ocidental. Mas, sobretudo, me entreguei à difícil tarefa de escrever uma história das mulheres, daquelas mulheres do Mundo Romano de finais do segundo século até o sexto século, um recorte temporal significativo e decisivo. Assim, escolhi a pesquisa histórica justamente como um dos caminhos possíveis para contribuir com a formação positiva das mulheres atuais, evidenciando que a narrativa histórica, durante muito tempo, teve o recorte de gênero como pressuposto. Portanto, é fundamental produzir e pensar que as mulheres também viveram, pensaram, atuaram e contribuíram para a História, e não há como compreender

qualquer que seja a época sem considerar todos os elementos envolvidos. Por muito tempo, a História foi escrita pelos vencedores, principalmente para consolidar seu poder, e é justamente a manutenção do domínio que faz com que ela seja transmitida, ensinada e memorizada, forjando-se uma suposta verdade que tem sido naturalizada.

2. No Brasil, durante décadas, os estudos envolvendo sexualidade, lugar social e papéis femininos foram realizados sob o prisma da História das Mulheres. Contudo, a partir da década de 1990, observamos uma notável predominância do emprego do conceito de gênero nos trabalhos dedicados a iluminar o universo feminino, o que de certa maneira favorece o diálogo entre temáticas do passado e do presente. Nesse sentido, de que maneira o conceito de gênero foi recebido e empregado pelos especialistas em História Antiga?

R: Esta questão é bastante complexa e exige um estudo específico para respondê-la. Acredito não estar apta para analisar a recepção e o uso do conceito de gênero no Brasil, mais especificamente na História Antiga. Se hoje aborda-se o tema “mulheres” no plural, em detrimento da mulher, no singular, é porque foi possível libertar a temática da transcendência do “eterno feminino” e colocá-la em uma abordagem relacional, inaugurada pelos estudos de gênero, sobretudo mostrando que o sexo não é um dado biológico e natural, mas uma “construção social”, cujo significado sofre alterações de acordo com o período e o local tratados. Enfim, além de um sexo biológico, há também um “sexo social” que é determinado pela comunidade e desenvolve-se em determinado espaço e tempo, portanto pode e deve ser situado historicamente. Desde a publicação, em português, da coleção *História das Mulheres no Ocidente*, na década de 1990, assistimos à fermentação de estudos dessa natureza no País, que analisam as práticas sociais e as estruturas de pensamento, entrelaçando homens e mulheres na mesma história, evitando tratar das mulheres como uma categoria isolada, estudando as relações entre os sexos no âmbito de uma análise mais ampla do modo de funcionamento das sociedades antigas. Esses estudos, em particular, e a discussão do estatuto epistemológico da História, seguramente, muito influenciaram as pesquisas de estudiosos e estudiosas brasileiros(as). Desde então, cresceu o número de estudos sobre mulheres no Mundo Antigo no Brasil, com problemáticas variadas. Multiplicaram-se, também, os métodos empregados, que se preocuparam desde cedo em discutir os referenciais teóricos de gênero presentes na crescente produção historiográfica, situando-os nos debates teóricos mais amplos e marcando um distanciamento diante de simplificações conceituais.

3. Em sua opinião, ocorreu, de fato, a incorporação das teorias de gênero às pesquisas em História Antiga, em especial àquelas realizadas no Brasil, ou a aplicação dessas teorias tem se revelado superficial?

R: Hoje, no Brasil, tem aumentado significativamente os estudos que empregam as teorias de gênero, não obstante o pouco número de pesquisas que se ocupam da Antiguidade. Quanto à aplicação, acho que esta varia substancialmente, havendo abundância de trabalhos que apenas aplicam as teorias, sem uma crítica mais aprofundada. Em menor número, é possível encontrar revisões teóricas. Entretanto, acredito que estamos amadurecendo muito nesse campo. As teorias de gênero abrigam, em sua natureza, a multidisciplinaridade e a interdisciplinaridade, especialmente em relação à compreensão dos significados sociais e culturais da sexualidade e da identidade, de modo geral, e da identidade de gênero, de modo específico. Assim, o campo do saber estabelece claramente uma subdivisão tanto no plano teórico e conceitual quanto em relação aos dois aspectos da identidade. É uma temática complexa. No entanto, é possível vislumbrar uma nova geração despontar com grande intensidade e acredito muito nos trabalhos futuros.

4. Observamos ainda certa confusão, mesmo em se tratando dos pesquisadores, entre o campo da História das Mulheres e o dos Estudos de Gênero, como se as questões de gênero se restringissem ao âmbito feminino. No caso da Antiguidade, qual seria a melhor maneira de aplicar esses dois approaches de modo a torná-los mais produtivos?

R: Esta questão me faz refletir sobre o uso de conceitos da sociedade moderna para o Mundo Antigo. A História naturalmente se refere à diferença dos mundos e dos sujeitos envolvidos. Estou aqui refletindo sobre a historiografia das mulheres. Lembrando que os principais objetivos da História das Mulheres gravitam em torno da vontade de conferir visibilidade à presença feminina como sujeito histórico, trazendo as mulheres para a narrativa histórica. Mas é também seu escopo historiar o gênero como uma construção social e cultural e não como um dado natural, imutável, de modo que a diferença entre o homem e a mulher é natural, mas a relação entre eles é codificada a partir de uma construção cultural que se tornará também social.

Por outro lado, os Estudos de Gênero defendem que a palavra gênero automaticamente remete para a questão de que a diferença entre o masculino e o feminino não coincide com a definição do diferencial entre os machos e as fêmeas porque as características (ou os estereótipos) do gênero resultam de uma construção

cultural. Assim, os Estudos de Gênero contestam as teorias que consideram naturais as desigualdades entre os sexos e as diversificações entre homens e mulheres, defendendo a ideia de que é possível construir a igualdade considerando as diferenças. Assim sendo, o termo gênero automaticamente relativiza o fundamento biológico, portanto natural, da diferença entre os sexos: a feminilidade, a masculinidade, a heterossexualidade e a maternidade não são considerados naturais, mas sim “culturais”, não são definitivos e, sobretudo, não são determinantes. Em última instância, utilizar o termo gênero no lugar de sexo exclui a possibilidade de definir a pessoa a partir de sua estrutura biológica (corpo), comparecendo dessa forma a possibilidade de definir a pessoa a partir de sua autocompreensão psicossocial.

Usar esta ou aquela categoria interpretativa depende muito da documentação disponível. Ambos os enfoques podem ser úteis: na História da Mulheres, a diferença natural entre homens e mulheres se desdobra nas divisões dos papéis sociais e nas atribuições das tarefas e espaços, muitas vezes a partir de uma dualidade (família/privado, política e economia/espaço público) desequilibrada e hierárquica, privilegiando-se o masculino. As regras, as normas e as representações multiplicam e disseminam a hierarquia porque permitem manter a ordem social por meio da estabilidade da família, por exemplo. Quanto ao conceito de História de Gênero, pode-se, por meio dele, verificar como são codificadas, mantidas, revisitadas ou mesmo alteradas as relações entre os gêneros em diferentes níveis (nas normas, nos comportamentos, nas representações simbólicas, em suas respectivas articulações e ambiguidades internas). Esta abordagem possibilita uma leitura histórica diversificada e ramificada em diferentes redes de códigos, que negociam constantemente entre si por meio de comportamentos individuais, associações e movimentos coletivos.

5. Notamos que a maioria das pesquisas em História Antiga que utilizam o conceito de gênero busca analisar situações e discursos envolvendo as mulheres num contexto dominado pela figura masculina. Mas e os homens? De que maneira os estudos de gênero têm abordado o papel do homem na Antiguidade?

R: Parece evidente que os estudos de gênero tratam do aspecto relacional entre ambos os sexos. As identidades de homens e mulheres são construções sociais, culturais e políticas complexas. Tais *constructos* são diversos conforme seus respectivos contextos históricos e geográficos. Qualquer que seja a identidade, ou as identidades, é sempre bom lembrar que se trata de homens e mulheres plurais e raramente cabe o singular, o estudo de um simples indivíduo. Muito mais do que uma história das mulheres, trata-se de uma

história da relação entre os sexos e também do que define respectivamente identidade e alteridade. Enfim, uma história relacional que coloca em causa toda a sociedade, dos elos entre os sexos; e, portanto, também é a dos homens.

6. Uma limitação evidente dos estudos de gênero no Mundo Antigo, em especial daqueles que enfatizam o universo feminino, diz respeito à escassez de testemunhos produzidos pelas próprias mulheres. Como lidar com essa situação?

R: O que tem sido feito é um investimento na diversificação da documentação analisada, bem como no uso de teorias que contribuam para refletir sobre uma sociedade complexa permeada pela pluralidade e diversificação. Os diferentes testemunhos devem ser considerados em seus respectivos contextos históricos e culturais, e analisados mediante abordagens plurais, capazes de evidenciar a complexidade das práticas sociais que estão inscritas em gestos, espaços, hábitos, situações, sensibilidades e circunstâncias que mudam de acordo com a época. Há trabalhos muito interessantes que tratam da cultura escrita e da oralidade no Mundo Antigo, contribuindo para entendermos melhor as mulheres, ainda que predominem a exclusão, as limitações bem como as próprias reclusões.

7. Afirmar que um trabalho empreende uma investigação sobre as relações de gênero não explica muita coisa, pois um recorte temporal, uma definição espacial, a formulação de uma problemática e a seleção dos documentos são procedimentos indispensáveis. No entanto, sabemos que, na escolha de um objeto de pesquisa, por vezes, determinados assuntos em voga acabam sendo privilegiados, em detrimento de outros, potencialmente interessantes. Atualmente, é possível observar uma tendência ou alguma temática mais comum associada aos estudos de gênero na Antiguidade?

R: No Brasil, ainda são poucos os trabalhos sobre mulheres no Mundo Antigo. De modo geral, muitos deles tratam dos papéis femininos, das identidades, do casamento e da ação no espaço público e privado. Particularmente, penso que é necessário ainda um olhar muito cuidadoso para os estereótipos que comparecem abundantemente nos textos. Vejo a necessidade imperativa de repensar as categorias interpretativas, as estruturas e os modelos de mulheres nas fontes documentais, valorizando a especificidade da mulher em qualquer recorte temporal. É preciso muita atenção ao discurso sobre como a cultura discute, circunscreve e cria determinadas questões sobre as mulheres. Não é fácil chegar a uma realidade aproximada da vida das mulheres do Mundo Antigo. Aquelas que tenho pesquisado tiveram oportunidade de escolher a vida ascética. Se considerarmos os

seus biógrafos, algumas contestaram os ideais de gênero e fizeram escolhas, por vezes contrariando as expectativas sociais. Mesmo relativizando todos os aspectos retóricos presentes nos documentos, é possível encontrar contradições e pistas indicadoras de que a mulher tem um espaço específico de ação onde ela pode atuar no próprio discurso social estabelecido como modelo ideal e criar um modelo próprio.

8. Os estudos de gênero mudaram bastante desde a década de 1980. A desconstrução dos discursos sobre o feminino e o masculino foi aprofundada, a dualidade entre os sexos foi cedendo lugar às teorias queer segundo as quais o constructo social interfere diretamente na definição dos gêneros, não existindo papéis sexuais essencial ou biologicamente inscritos na natureza humana. Tais princípios teóricos têm encontrado, nas pesquisas sobre temas contemporâneos, uma larga aplicabilidade. Contudo, no que se refere à Antiguidade, seria viável a sua aplicação?

R: Tenho pouco contato com a teoria *queer*. Acho que é um desafio teórico significativo e fadigoso. Sei que, desde o início, os filiados a esse ramo de estudo têm se pautado pelo debate, algumas vezes tenso, outras vezes solidário, com as Ciências Sociais, em particular com a Sociologia. Esta corrente teórica nasceu no berço filosófico e na crítica literária nos Estados Unidos nos idos de 1980 com o objetivo estabelecer um contraponto com os estudos sociológicos que se ocupavam das minorias sexuais e de gênero, bem como da política identitária dos movimentos sociais. Enfim, são estudos que se localizam em uma área de fronteira do conhecimento entre a Filosofia, os Estudos Culturais norte-americanos e o Pós-Estruturalismo francês. Eles aplicam conceitos e métodos diversificados para problematizar as definições clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação.

O desejo e a sexualidade ocupam um lugar central na teoria *queer*. Para estudá-los os teóricos focaram os discursos relativos aos saberes sexuais a partir de um método desconstrutivista, deixando de lado a construção social das identidades, os comportamentos sexuais classificatórios e relativizando os processos sociais normalizadores, baseados em classificações que definem os sujeitos estáveis, identidades sociais e comportamentos coerentes e regulares. Busca-se compreender a forma como o desejo e a sexualidade estruturam a ordem social contemporânea a partir da avaliação de sujeitos sociais instáveis, demonstrando como os processos sociais normativos e classificatórios estabelecem as ilusões dos sujeitos estáveis, cujas identidades sociais e comportamentos parecem coerentes e regulares. A minha questão é: o conjunto de documentação disponível para o Mundo Antigo possibilita entender a forma como o desejo e a sexualidade estruturam a ordem social, na medida em que, para esta vertente, nenhuma face da vida social

pode ser compreendida sem uma análise cuidadosa de como os significados sexuais se interseccionam na sociedade objeto de estudo? Por outro lado, é necessária atenção crítica aos processos normalizadores, de modo a elaborar uma desnaturalização do social. Desse modo, é preciso refletir muito e conhecer profundamente os aportes teóricos e verificar a possibilidade de aplicação para compreender as questões do Mundo Antigo. Nesse sentido, a relação entre poder e sexualidade não pode ser respondida linearmente, pois ela própria comporta uma abertura enorme de dimensões plurais, uma área desconfortável da teoria crítica que tem impulsionado conflitos em múltiplos ambientes.

9. Em outubro de 2017, Judith Butler, uma das mais importantes e reconhecidas teóricas dos estudos de gênero na atualidade, foi convidada a participar de um evento, em São Paulo. Na ocasião, foi recebida com hostilidade por um grupo de manifestantes, que chegaram inclusive a gritar “queimem a bruxa”. Uma das explicações para esse posicionamento reside na aversão, por parte de alguns, aos conceitos de gênero e às teorias queer e na associação da filósofa com a comunidade LGBT. Um mês após o ocorrido, Butler escreveu um artigo, publicado na Folha de São Paulo, no qual comentou os ataques sofridos. Em sua declaração, afirma que um grande mal-entendido decorre da falsa ideia de que as teorias de gênero constituiriam uma ideologia. Gostaríamos que a senhora comentasse essa declaração.

R: Este episódio é lamentável e vergonhoso. Trata-se de um retrato que evidencia uma realidade de intolerância, desrespeito e ignorância profunda. O debate é bastante complexo, parece evidente que há uma reação conservadora às conquistas das lutas feministas e dos movimentos LGBTQI, que reivindicam a desnaturalização da ordem sexual imposta e a subversão da ordem heteronormativa. Pode ser também a total negação da intensa produção científica que está inaugurando uma nova área do conhecimento, que se ocupa predominantemente em compreender o funcionamento das diferentes formas da ordem sexual e suas respectivas hierarquizações e normas, como elas são representadas e como são naturalizadas. Pode ainda representar reações ao desdobramento de reformas jurídicas ou mesmo de políticas públicas direcionadas ao combate à discriminação contra as mulheres e pessoas “fora das normas”. Mas essa questão ainda pode ser mais complexa se pensarmos que o conjunto discursivo que defende o gênero como uma ideologia reúne diferentes correntes teóricas como se fosse uma única e atinge um único alvo que é composto por múltiplos atores que não estão de acordo entre si, como, por exemplo, o próprio significado de gênero. Enfim, as distorções e deformações conceituais têm sido difundidas por meio de diferentes meios de comunicação de massa e têm influenciado grupos que protagonizaram e protagonizam acontecimentos infelizes como

a manifestação contra Judith Butler no Brasil. Acho que a violência inscrita nessa “caça à bruxa” indica que a radicalidade crítica do conceito de gênero é a imagem do embate entre as diferentes maneiras pelas quais uma sociedade pensa a sua ordem sexual, as suas divisões e as suas relações.

10. Recentemente, a senhora participou de um projeto de cooperação internacional entre a Universidade do Minho, a Universidade Federal do Espírito Santo, a Universidade Federal do Pará e a Universidade Estadual do Ceará, no âmbito do Programa Capes/FCT. Poderia nos relatar a importância dessa experiência, na fronteira entre a História e a Arqueologia, para os temas de gênero que, no momento, investiga?

R: Ganhei muito ao participar do projeto “Cotidiano, sociabilidades e usos do espaço no Império Romano” coordenado pelo Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. A experiência tem sido muito positiva e coroadada de aprendizado e, sobretudo, de muita motivação para continuar meus estudos. Pude ampliar as minhas pesquisas no âmbito do subprojeto “*Clarissimae feminae*: propaganda, modelo e identidade da mulher cristã. Estudo da memória na cultura escrita e na ocupação espacial em Roma dos séculos IV-V d.C.”. Inicialmente, procurei analisar, compreender e contextualizar o período em que patronato e o evergetismo presentes nos textos, em discursos que destacam a benemerência e a caridade, passam a atuar como agentes de propaganda a favor da constituição de modelos e identidade de mulheres cristãs. Por meio da análise de um conjunto de textos que compõem uma cultura escrita significativa nos séculos IV e V d.C., e também no estudo da ocupação espacial da cidade de Roma, especialmente igrejas e catacumbas, tem sido possível problematizar que a busca pela perfeição naquela época está intimamente registrada na questão espacial, em uma geografia física, especialmente porque o primeiro passo na busca da vida perfeita estava no ato de visitar os lugares santos. Daí as várias mulheres que estudei viajarem muito, buscarem conhecer não apenas a terra onde Jesus viveu e pregou, mas também os locais habitados pelos santos e monges do deserto. A história dessas mulheres evidencia o social e o espiritual, sobretudo porque a escolha religiosa proporcionou mobilidade para os lugares definidos então como espaços de santidade. A interdisciplinaridade tem sido uma experiência enriquecedora. A Arqueologia é uma área do conhecimento que tem contribuído de forma efetiva para repensar a questão da divisão espacial entre homens e mulheres. Ela nos faz ver espaços compartilhados e muitas vezes não sexualizados. Da mesma forma, há a questão do público e do privado que, em última instância, faz dos gêneros modelos interpretativos fechados e presos em determinados espaços. A interdisciplinaridade proporciona um olhar mais amplo e enriquecedor para

a questão das mulheres no Mundo Antigo. Ainda que cada qual tenha os seus limites teóricos e metodológicos, há uma conexão profunda entre a História e a Arqueologia, o que dificulta a fixação de limites bem definidos entre uma e outra disciplina. Tudo o que posso dizer é que tenho aprendido muito. A ponte construída com este projeto deve continuar, pois os objetivos têm sido coroados de êxito e há indicadores de que é possível colher ainda muitos outros frutos dessa parceria.

Uma análise da vida cotidiana e dos espaços domésticos de Atenas (séc. VI-IV a.C.)

*An analysis about the daily life and the domestic spaces at Athens
(6th-4th centuries BC)*

Edson Moreira Guimarães Neto*

Resumo: Neste artigo, tentaremos observar e analisar a vida cotidiana dentro do contexto dos espaços domésticos e como as esposas legítimas e as cortesãs (inclusive na qualidade de agentes rituais) conviviam com os cidadãos atenienses nesses lugares. Por meio do trabalho com a documentação proposta, tomaremos as esferas de convivência e os processos de interação social intragrupais e intergrupais para analisar os pontos similares entre as vidas das atenienses e das *hetairai*, e assim elucidarmos como o discurso em torno da matriz feminina era operado para fundamentar a construção conceitual da vida doméstica.

Abstract: In this article, we will try to observe and analyze everyday life within the context of domestic spaces and how the lawful wives and courtesans (even as ritual agents) lived with the Athenian citizens in these places. Through working with the proposed documentation, we will take the spheres of coexistence and intragroup and intergroup social interaction processes to analyze similar points between the lives of Athenian women and *hetairai*, and thus elucidate how the discourse around the feminine matrix was operated for the conceptual construction of domestic life.

Palavras-chave:

Atenas;
Gênero;
Cotidiano;
Espaço;
Mulheres.

Keywords:

Athens;
Gender;
Daily life;
Space;
Women.

Recebido em: 10/03/2018
Aprovado em: 15/05/2018

* Doutor em História Comparada pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

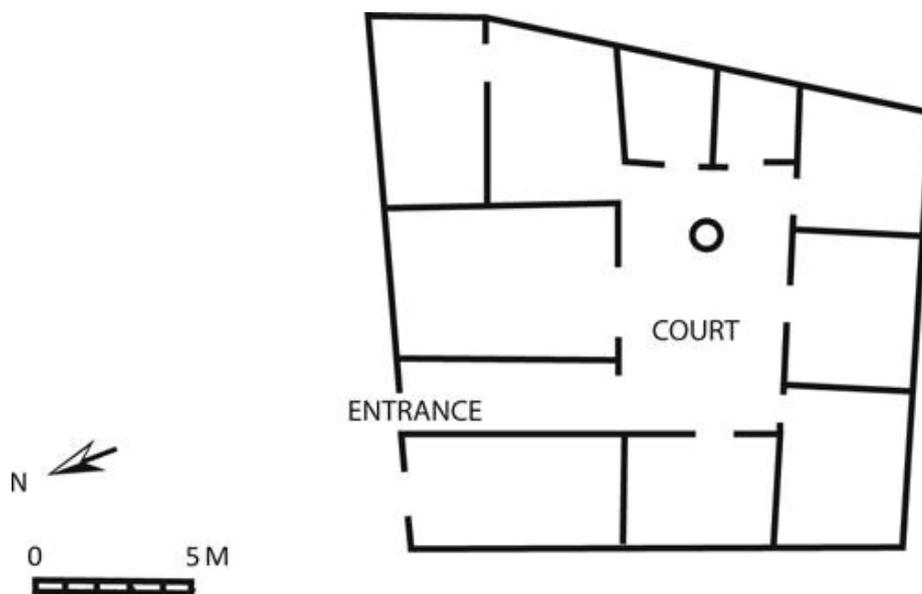
A investigação sobre a construção social e o uso do espaço urbano não é uma área de estudos nova e já foi bastante discutida tanto em nível empírico quanto teórico, relacionando cidades antigas, medievais e modernas (FOXHALL; NEHER, 2013, p. 5).¹ Estudos mostram que o espaço em locais urbanos era bastante matizado, multidimensional e polivalente, variando em tamanho desde o espaço pessoal do corpo até a concepção de espaços concretos da paisagem urbana.

Os espaços mais informais dos jardins, sacadas, janelas e telhados podem ser arquitetonicamente marginalizados, entretanto, são fundamentais para as interações. O uso de tais espaços é *genderizado*, e isso pode ser notado mais claramente quando observamos as estruturas que delinham os limites. Além disso, a proximidade entre as diversas construções e as dimensões complexas das cidades incorporavam e encorajavam uma experiência sensorial mais ampla acerca da vida social nas comunidades urbanas, incluindo sons, odores e tatos, além da visão (Demóstenes, *Contra Neera*, 47, 53-7; FOXHALL; NEHER, 2013, p. 7). Era importante observar e ser observado(a) e, talvez, estar um passo à frente dos outros. Ver (e ouvir) era tão importante quanto ser visto.

A arquitetura das residências atenienses sugere um grande empenho em isolar o mundo do interior do *oîkos* daquele da cidade que estava além de suas paredes. O acesso à residência era feito por uma porta individual para a rua. A comunicação com essa porta e o restante dos cômodos era feita através de um pátio na parte central ou ao sul da residência, que também era utilizado para a locomoção interna, como podemos observar na planta ilustrada na Figura 1.

¹ O espaço assim compreendido é uma dimensão da realidade, que pode ser utilizada de diversas maneiras. Desse modo, é necessário deixar claro que o espaço social está contido no espaço geográfico, criado originalmente pela natureza e transformado continuamente pelas relações sociais, que produzem diversos outros tipos de espaços materiais e imateriais, tais como: políticos, culturais e econômicos. O espaço é multidimensional e, portanto, é formado pelos elementos da natureza e, também, pelas dimensões sociais, produzidas pelas relações entre os indivíduos, como cultura, política e economia. As pessoas produzem espaços ao se relacionarem diversamente e são frutos dessa multidimensionalidade, por isso, o espaço geográfico contém todos os tipos de espaços sociais produzidos pelas relações entre as pessoas, e entre estas e a natureza, que provocam transformações, modificam as paisagens e constroem territórios, regiões e lugares. Portanto, a produção do espaço acontece por intermédio das relações sociais, no movimento da vida, da natureza e da artificialidade, principalmente no processo de construção do conhecimento, como afirma Fernandes (2006, p. 31-33). Tais características dos espaços desafiam os sujeitos que neles vivem e pretendem compreendê-los e, desta forma, as relações sociais entre os diferentes grupos, muitas vezes, realizam leituras e ações que fragmentam o espaço. São análises parciais, unidimensionais, setoriais, lineares, incompletas e, portanto, limitadas, porque necessitam delimitar. Essas leituras espaciais fragmentárias promovem desigualdades e diferentes formas de exclusão. Entendemos que o espaço é nomeado e classificado de acordo com os usos e ocupações atribuídos a ele e que estes têm relação com momentos específicos, portanto o tempo tem relação direta com a classificação e utilização do espaço.

Figura 1 – Planta de uma residência ateniense: casa C da ágora ateniense, século V a.C.



Fonte: Nevett (2010, p. 91, Fig. 3).

Aqui, temos o exemplo de uma residência que obedece a parâmetros extremamente similares aos mencionados, pois podemos ver que a maioria dos cômodos têm suas portas voltadas para um pátio central (e se interligam através dele), que leva a um corredor, sendo este o único meio de se chegar à passagem onde está a entrada principal da edificação. Cabe destacar que, paralelamente ao referido corredor, está posicionado o único cômodo que possui uma comunicação direta e independente com a rua, mas que, em contrapartida, de acordo com o que a planta mostra, não mantém qualquer ligação com os outros quartos da casa ou com o pátio central, indicando, talvez, que fosse o *ândron* – construído dessa maneira para manter os cômodos mais particulares da residência longe de olhares estranhos.

Desta forma, qualquer pessoa que quisesse entrar, sair, ou mesmo se locomover de um cômodo a outro da casa, faria isso sabendo que poderia estar sendo observada por outros. Cabe observar que em algumas casas havia andares superiores que não correspondiam a toda a extensão do primeiro andar. Contudo, faltam evidências para concluir se esses cômodos superiores possuíam janelas voltadas para o pátio interno ou para a porta de entrada da residência (NEVETT, 2010, p. 89).

Dependendo da topografia local, a entrada e talvez parte do pátio central de uma residência podem ter sido visíveis para vizinhos observando de seus próprios andares superiores ou de casas em partes mais altas da rua. Mesmo que as residências não possuíssem janelas voltadas para a rua, os telhados poderiam constituir locais de

observação privilegiados (GRAHAM, 1998, p. 22-40). Considerar ou não como atitude adequada a uma mulher respeitável a prática de observar outras pessoas do telhado de uma residência pode ter dependido bastante do contexto social em que tal atividade era realizada. Observando as características físicas do ambiente arquitetônico de Atenas, podemos chegar à conclusão de que havia pouca chance de que alguém entrasse ou saísse de uma residência sem ser visto, fosse por outros habitantes da mesma casa ou por vizinhos (NEVETT, 2010, p. 90).

Lin Foxhall (2007, p. 233-242) defende que várias das atividades domésticas eram transportadas para diferentes espaços da casa, tanto diariamente – pois uma série de tarefas cotidianas, realizadas no mesmo espaço em horas diferentes do dia,² era incompatível tanto em termos sociais como práticos –, como sazonalmente – os locais para realizar o cozimento dos alimentos e as práticas de tecelagem mudavam de acordo com as estações do ano. Além disso, é provável que as mulheres pudessem se locomover pelos espaços públicos com maior liberdade durante o dia, período em que os homens estariam ausentes do *oîkos*.

As ligações que foram expostas entre tempo e espaço tiveram papel preponderante no estabelecimento, implementação e permeabilidade dos limites impostos. Nas *pólis*, os limites estabelecidos podem ser exclusivamente físicos – como no caso da demarcação de propriedades –, mas também podem ser socialmente definidos, como era o caso do bairro do *Kerameikos* em Atenas, onde ficava o principal cemitério da *pólis*, e, também, era considerado o bairro da prostituição. Podemos observar ainda que, mesmo os limites físicos, como os de posse e direitos sobre alguma propriedade, não eram necessariamente absolutos (FOXHALL; NEHER, 2013, p. 8-9; HARDING, 2002, p. 558).

A grande variedade de *status* sociais (livre, liberto, escravo, cliente, fiador de dívidas, cidadão, etc.) colocados juntos no cenário urbano desorienta a noção de *valor* aplicada ao tempo gasto nas operações sociais, econômicas e políticas da *pólis*. As identidades – assim como o gênero – podem ser incorporadas temporariamente e depois mudadas. Outros fatores como a idade, estado marital, pertença à família, identidade étnica ou religiosa, ou mesmo a ocupação podem desempenhar um papel importante na compreensão de como as mulheres, como indivíduos ativos, escolheram ou foram capazes de pertencer às comunidades urbanas em que viviam (FOXHALL; NEHER, 2013, p. 9-13).

As relações sociais, mesmo que restringidas ou controladas por alguém, são um elemento comum a todos e constituem um componente vital para a vida de qualquer indivíduo pertencente a uma comunidade, independentemente de seu *status* social.

² Tarefas como a toailete, a tecelagem, atividades de preparo de alimentos, refeições, limpeza da residência, entre outras.

Ao observarmos tais interações e analisarmos a variedade de redes sociais construídas por meio delas, será possível compreendermos a complexidade das relações sociais em Atenas. As relações sociais são pessoais e particulares, de acordo com as preferências e desejos de cada indivíduo, mas também são, ao mesmo tempo, alocadas em relação a um discurso social mais amplo e, em muitos casos, são projetadas na esfera pública.

Ultrapassar as noções de público e privado é importante para compreendermos os papéis femininos na *pólis* (BLOK, 2001, p. 7-40).³ A análise das redes sociais femininas e da forma como elas eram utilizadas tem o potencial de ultrapassar a visão tradicional de divisão exageradamente esquematizada (homens – público X mulheres – privado), e proporcionar uma perspectiva diferente acerca da realidade social, observando a atuação cívica e destacando os relacionamentos pessoais femininos.

Assim como os homens, as mulheres também estavam unidas entre si e com outros grupos por intermédio de redes baseadas nas relações de família, localidade, associações religiosas, atividades econômicas e daí por diante. Além disso, as relações fundamentadas em tais redes poderiam ser de longa ou de curta duração. Contudo, devemos ressaltar que nem sempre as mulheres conseguiam capitalizar recompensas por meio das redes em que estavam inseridas. Desta forma, é salutar investigarmos como as mulheres faziam uso de suas redes sociais e criavam algum capital social que pudesse ser aproveitado na esfera cívica.

Essas conexões poderiam ser concebidas como *fortes* ou *fracas* e, por isso, examiná-las torna possível distinguir os impactos que essas redes causavam sobre seus membros e a sociedade de forma mais ampla. *Laços fortes*, tais como entre familiares ou amigos próximos, claramente separam os membros de um grupo daqueles que não pertencem a ele. Ser admitido em um grupo pode ser encarado como uma situação muito especial e marcada por vários ritos sociais (por exemplo, as boas vindas dadas ao noivo ou à noiva em sua nova família durante a cerimônia de casamento). A ideia de pertencimento a esse tipo de grupo realiza um importante papel em moldar uma identidade grupal entre seus membros.

Esses laços internos servem para separar uns grupos dos outros (cada qual com sua identidade coletiva particular), mas também para ligá-los entre si por meio de *laços fracos*. Sejam mais fortes ou mais fracos, os laços podem ser rompidos de acordo com os problemas que os relacionamentos apresentarem, pois as pessoas podem brigar, morrer, se mudar, ou perder o interesse entre si. De tal modo, embora os laços fortes sejam

³ Segundo Lessa (2001, p. 48-49), o discurso ideológico forjado pelos cidadãos atenienses pressupunha uma bipolaridade espacial restritiva, na qual os homens atuavam no exterior do *oikos* e as mulheres no interior.

importantes para formar grupos coesos e mais exclusivos, é a presença ou a ausência de laços menos diretos que se tornam elementos-chaves para a compreensão da estrutura da sociedade. A padronização das redes sociais pode criar um senso de solidariedade entre os membros, preencher os espaços que separam as pessoas, assim como alienar aqueles que estão de fora, permitindo que a mobilização de tais contatos possa ser utilizada para o bem ou para o mal.

Na estrutura específica da *pólis*, podemos considerar que os laços mais fortes fossem concebidos dentro do *oîkos* (a unidade familiar), definindo aqueles que pertenciam a tal grupo e ao mesmo tempo separando-os dos que não pertenciam. O *oîkos* era uma parte fundamental da estrutura social, tanto que Aristóteles chegou a concluir que a *pólis* era a combinação dos diversos *oîkoi*. Mais que isso, o filósofo afirmava que as mulheres eram figuras centrais na dinâmica doméstica, de tal forma que, sem a sua presença não poderia haver *oîkos* (Aristóteles, *Política*, 1252a24; 1253a24). A partir de tais formulações, podemos chegar à conclusão que sem as esposas e filhas de cidadãos atenienses não existiria Atenas, pois era função delas a preservação e a continuidade da unidade familiar e, conseqüentemente, da *pólis*.

Devemos observar, todavia, que as atenienses não são o único grupo preponderante para a existência e continuidade da *pólis* e nem o único grupo que circulava no espaço físico do *oîkos*. Além de esposas, filhos e filhas, parentes, escravos, o marido (cidadãos), amigos e amigas (sobretudo residentes na vizinhança) de um dos membros do *oîkos*, havia ainda um grupo que eventualmente – mesmo que de forma efêmera – seria convidado a adentrar o espaço doméstico: as *hetaírai*, ou seja, as cortesãs.

Assim como as esposas legítimas concediam aos seus maridos reconhecimento e prestígio diante da comunidade cívica, estar acompanhado por uma cortesã desejada e disputada também era digno de nota, pois tal atitude marcava uma prática identitária que separava os membros da elite daqueles que pertenciam a grupos menos abastados. É a partir desses conjuntos de relações pessoais e grupais que vai se construindo e reconstruindo a matriz feminina dentro dos espaços domésticos, que vão sendo utilizados, reutilizados e reclassificados de acordo com os momentos e funções a que são atribuídos.

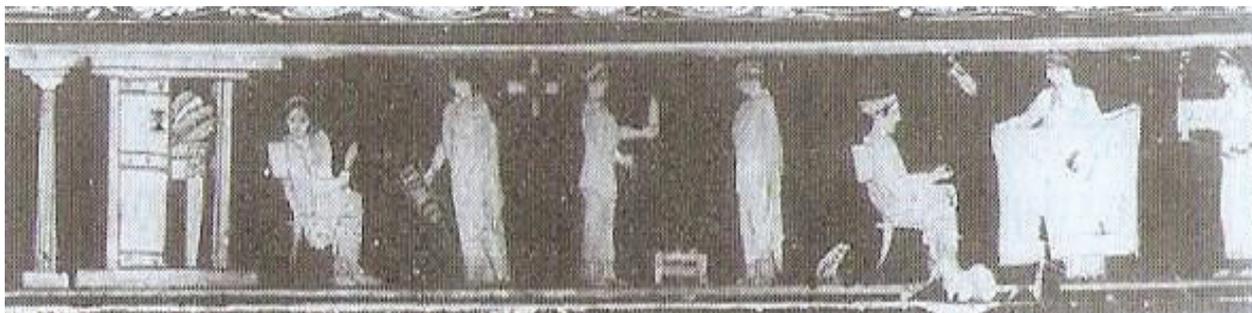
A historiografia mais tradicional tendeu a defender a formulação de que, embora convivessem com os mesmos grupos de homens (os cidadãos atenienses), esposas legítimas e cortesãs recebiam educação e desenvolviam habilidades completamente diferentes. Dentro de tal linha de raciocínio, seria papel da esposa cuidar da família e conceber filhos, e suas maiores qualidades seriam a virtude e o recato; por outro lado, as cortesãs deveriam entreter e dar prazer, e seus principais atrativos seriam a beleza e o talento sexual.

Entendemos que essas são conclusões muito simplificadas, unilaterais e unidimensionais, pois desconsideram toda a gama de relações sociais da qual já falamos. Parece que esposas e cortesãs, sejam como indivíduos ou como membros de grupos sociais, eram programadas para agir dentro de um número limitado de possibilidades, não importando a situação.

Entendemos que os objetivos e as funções das mulheres atenienses e das cortesãs, de fato, eram bastante distintos. Contudo, isso não quer dizer que elas não desenvolvessem qualidades similares, uma vez que conviviam com o mesmo grupo de homens. Nesse sentido, defendemos que diversos elementos das educações e das práticas cotidianas das esposas legítimas e das *hetairai* se assemelhavam, embora buscando realizações diferentes.

Para tornar mais claras as ideias que defendemos, observemos a Figura 2, na qual temos uma *pýxis* de figuras vermelhas atribuída a *Painter of the Louvre Centaureomachy*, em que sete mulheres estão agrupadas em duplas ou em trios.⁴

Figura 2 – *Pýxis* de figuras vermelhas atribuída a *Painter of the Louvre Centaureomachy*



Localização: Paris, Louvre CA 587; Temática: gineceu; Proveniência: Ática; Forma: *pýxis*; Estilo: figuras vermelhas; Pintor: *Painter of the Louvre Centaureomachy*; Data: ce. 450. **Fonte:** Brulé (2006, p. 168), Lessa (2001, capa) e Lewis (2002, p. 63, Fig. 2.1).

À direita da porta, a primeira mulher está sentada; sua face é vista frontalmente, voltando-se para o espectador da imagem; ela segura um objeto oval que pode ser uma roca ou um espelho. Diante dela, outra mulher segura um pequeno tear. O grupo seguinte está organizado em volta de um pequeno cofre de madeira que está no chão; a mulher da esquerda estende um *alabástros* àquela que está à sua frente. O último grupo, contendo três mulheres, se organiza em relação a uma mulher sentada que tem a mão esquerda levantada. Uma mulher dobra um grande tecido, enquanto que à sua direita há um cofre que pode servir para armazená-lo. Podemos observar ainda, na cena,

⁴ A *pýxis* é uma pequena caixa cilíndrica com tampa. Servia como recipiente para cosméticos, incenso, joias ou unguentos medicinais; é considerado um vaso tipicamente feminino (CLARK *et al.*, 2002, p. 134-137).

um pequeno pássaro familiar, um vaso a despejar e um objeto em forma de cruz cujo contexto de uso não foi recuperado.

É difícil definir os vínculos sociais que existiam entre as personagens em cena. Contudo, podemos supor que esses vínculos pudessem ser de parentesco ou mesmo de amizade. Além disso, não devemos deixar de observar que as vestimentas (*chiton* plissado de cor clara) e os instrumentos de trabalho, como a roca, nos levam a acreditar que as personagens pertencem ao grupo das *bem-nascidas*. Ainda deve ser notado que a presença de uma coluna, do leito nupcial (*thálamos*), da mobília, do animal doméstico e dos objetos pendurados na parede evidenciam que a cena se desenrola no interior do *oikos*.

O fato de todas as personagens na Figura 2 estarem dispostas em um mesmo plano pode denotar o pertencimento delas ao mesmo grupo social. É salutar observar que personagens e objetos aparentam atuar em um mesmo quadro espaço-temporal, explicitando o entrosamento necessário à realização de uma atividade conjunta. O gestual das personagens parece reforçar a sincronia necessária para o êxito das atividades em grupo.

Para contrapor a *realidade* sugerida pelas imagens do cotidiano doméstico das atenienses, apresentamos a Figura 3.

Figura 3 – *Kýlix* de figuras vermelhas de cerca de 500-450 a.C., atribuída a *Makron*



Localização: Toledo, Ohio, 72.55. Temática: negociação. Proveniência: não fornecida. Forma: *kýlix*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: Makron. Data: 500-450. **Fonte:** Keuls (1993, p. 167, Fig. 141 e 142).

Aqui podemos ver uma das faces exteriores de uma *kýlix* de figuras vermelhas de cerca de 500-450 a.C.,⁵ atribuída a *Makron*, onde há dois homens adultos (barba) apoiados em um cajado cada um, tentando persuadir duas *hetaírai* (uma sentada e a outra de pé).⁶ O da direita parece bem sucedido ao estender sua mão direita segurando uma flor e a mulher diante dele sorri e segura um ramo, o outro não parece ter tanta sorte. Dois signos devem ser destacados: a cadeira indica que a cena se desenrola no interior de uma residência (provavelmente das mulheres); os cajados indicam que os homens em cena são cidadãos atenienses.

As *hetaírai* – com todos os seus dotes artísticos e físicos – serviam aos cidadãos mais abastados (*kaloí kagathoí*) de Atenas. Elas eram mulheres livres, portanto com poder de escolha acerca de quem atenderiam e em troca do que (DAVIDSON, 1998, p. 124-126). Tomando como base tais informações, somos levados a pressupor que o contato com a *hetaíra* não seria uma transação comercial, mas uma troca de favores (ou presentes) entre as partes envolvidas, em que o sexo era um elemento implícito, mas não uma compensação imediata ou obrigatória. Esse sistema de *boa-fé*, baseado em reciprocidade e confiança, gerava relações mais longas entre as cortesãs e seus companheiros e, por isso, uma rede de clientes limitada, mas que, devido à proximidade entre os envolvidos, favorecia a maximização dos ganhos daquelas mulheres e da satisfação concedida aos seus amigos (BRULÉ, 2006, p. 208; DAVIDSON, 1998, p. 120-127). Independentemente de seu flutuante *status* econômico e social, que poderia sofrer grandes variações de acordo com as circunstâncias, as *hetaírai* se caracterizaram por sua participação no *sympósion* (CALAME, 2002, p. 116-117).

Além de belas, as cortesãs deveriam ser agradáveis, a educação delas era voltada ao mundo dos prazeres, visto que sua principal prerrogativa era divertir, entreter e dar prazer a seus clientes. A sedução era a principal arma que elas tinham para se inserir nos diálogos de poder junto aos cidadãos membros da elite ateniense.

Cabe ressaltar que o aprendizado das artes e subterfúgios da sedução não é um aspecto de domínio exclusivo das profissionais dos prazeres, pois o principal objetivo do casamento é a reprodução de herdeiros e a continuidade da *pólis*, o que só poderia acontecer por intermédio da prática sexual. Portanto, dominar as ferramentas que

⁵ A *kýlix* é uma taça ampla em formato de tigela rasa com duas alças horizontais e suporte alto acima do pé. Era própria para o consumo do vinho (LESSA, 2001, p. 131). De acordo com Eva Keuls (1993, p. 165), a *kýlix* era a taça de beber mais característica dos *sympósia*.

⁶ A identificação das mulheres como cortesãs se evidencia pela presença do *aulós* (flauta dupla ligada ao universo dos *sympósia*), que está na mão direita da primeira mulher da esquerda para a direita. O *aulós* reforça a presença do amor cortesão – envolvendo prazer e poder – entre um homem livre e uma personagem hierarquicamente inferior na sociedade, a *hetaíra*. Além disso, evidencia que esta deveria ser uma cortesã do mais alto nível, posto que as *auletrídes* (tocadoras de *aulós*) eram as mais caras e mais disputadas profissionais do prazer em Atenas (CERQUEIRA, 2000).

manipulam a beleza e a sedução faz parte também das habilidades aprendidas pelas atenienses. Com Aristófanes, podemos ver que Lisístrata nos dá alguns dos inúmeros exemplos que permeiam a documentação textual:

Se ficássemos dentro de casa, maquiladas, e, sob as tunicazinhas de Amorgos,
nuas desfilássemos, o púbis depilado,
os maridos cheios de tesão, desejariam fazer sexo, mas se não nos aproximássemos,
se nos recusássemos, negociariam a trégua
rapidinho, sei bem disso
(Aristófanes, *Lisístrata*, 149-154).⁷

Além disso, ela ainda demonstra que não é apenas a beleza das esposas que seduz seus maridos, mas também a habilidade sexual que evidenciam: “Quando se voltam para a montaria, risco da lista os Cavaleiros, pois o mais hábil ginete e o que se mantém melhor montado é a mulher” (Aristófanes, *Lisístrata*, 676-677).

De acordo com Nidam-Hosoi (2007, p. 8-10), o discurso da iconografia ateniense apresenta um contexto em que a beleza masculina remete à virtude enquanto a beleza feminina remete à sedução e é manipulada por meio de subterfúgios (inclusive com as vestimentas). Podemos observar essa lógica operando, mesmo que de forma implícita, nas Figuras 2 e 3.

A presença da flor ou do perfume nas duas cenas marca uma transição da manipulação – mais óbvia – da aparência para a dos sentidos, pois a flor é um signo que remete ao perfume e, portanto, à sedução, mas também tem uma ligação simbólica com a bela jovem e o desabrochar da maturidade sexual, um momento efêmero para todas as mulheres (BODIOU; FRÈRE; MEHL, 2008, p. 151).

Ao aplicar o óleo perfumado em seu corpo, a mulher (esposa ou cortesã) torna-se mais atraente não apenas pelo odor e pela hidratação proporcionados por tal substância, mas também porque ela torna a pele brilhante e atrativa (BODIOU; FRÈRE; MEHL, 2008, p. 153-157). A utilização de tais *téchnai* tem influência no imaginário. Tudo isso se resume na seguinte passagem: “Ísiade a de doce alento, mesmo que dez vezes cheires a perfume, desperta-te e recebe com tuas mãos queridas esta coroa, agora exuberante, mas que a aurora verás murchar, símbolo de tua juventude” (*Antologia Palatina*, V, 118).

Esta última citação evidencia um aspecto bastante característico da imagética ática, o de que a beleza é valorizada e, além disso, idealizada. As imagens de corpos jovens e

⁷ Assim como a documentação textual, as imagens nos vasos destacam o apelo erótico e a necessidade estética da depilação feminina, sobretudo por meio das imagens em que ao menos uma das mulheres em cena é apresentada com a genitália numa disposição frontal convidando o olhar direto do espectador (KILMER, 1993, p. 104-112). Pierre Brulé (2006, p. 134-135) argumenta que a preferência da genitália depilada estaria relacionada ao ideal estético ligado a corpos jovens.

esbeltos definem o ideal estético de beleza masculina e feminina nas representações iconográficas da Atenas do Período Clássico (BÉRARD, 2000, p. 392). As jovens são representadas como figuras magras, graciosas, com seios pequenos e firmes, com medidas muito parecidas com as masculinas, como se o artista utilizasse como modelo o corpo de um jovem rapaz adicionando os seios (FANTHAM et al., 1994, p. 116-118). De toda forma, a iconografia ática nos mostra que, enquanto a nudez masculina remetia à beleza e à força física do cidadão aristocrata, a nudez feminina era claramente erotizada. Por isso, o corpo feminino deveria se manter velado na esfera pública, uma vez que o poder erótico do nu feminino seria demais para o escrutínio público (GARRISON, 2000, p. 182-189).

Sendo assim, não nos parece surpresa o fato de que as cenas da imagética ática, que apresentam mulheres nuas ou que trazem inferências sexuais em relação a grupos femininos, se passem em espaços residenciais. Isso pode ser atestado ao observarmos a Figura 4, na qual vemos o medalhão interior (única parte decorada) de uma *kýlix* de figuras vermelhas de cerca de 510-500 a.C., atribuída a *Gales Painter*.

Figura 4 – *Kýlix* de figuras vermelhas de cerca de 510-500 a.C., atribuída a *Gales Painter*



Localização: New Heaven, Yale University Art Gallery 1913.163. Temática: *sympósion*/prostituição.
 Proveniência: Etrúria, Vulci. Forma: *kýlix*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: *Gales Painter*. Data: 510-500.
Fonte: Lewis (2002, p. 123, Fig. 3.24).

A cena mostra, da esquerda para a direita, uma *hetaira* (com um *aulós* na mão direita) e um jovem rapaz (ausência de barba), ambos despidos e deitados sobre uma *kliné*, trocando carícias e aparentemente fazendo sexo.

As cenas fazendo inferências aos atributos eróticos de esposas ou futuras esposas de cidadãos não eram tão explícitas como na Figura 4, pois, embora tivessem a intenção de demonstrar sua disponibilidade e atratividade sexual (com fins reprodutivos), deveriam manter uma imagem de respeitabilidade.⁸ Isso pode ser atestado pela Figura 5, na qual vemos o corpo de uma *pýxis* ática de figuras vermelhas, confeccionada por volta de 430-420 a.C., mostrando-nos as diversas etapas da preparação da noiva para a cerimônia do casamento.

Figura 5 – Corpo de uma *pýxis* ática de figuras vermelhas, confeccionada por volta de 430-420 a.C.



Localização: New York, Metropolitan Museum of Art 1972.118.148. Temática: toalete feminina/ preparação nupcial. Proveniência: não informada. Forma: *pýxis*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: não informado. Data: c. 425. **Fonte:** Oakley e Sinos (1993, p. 62, Fig. 20-1), Reilly (1989, pl. 78b) e Sutton Jr. (1992, p. 25, Fig. 1.9).

A cena se desenrola dividida em quatro momentos temporais distintos, “narrando” cada estágio da preparação da noiva, desde o banho nupcial até o aguardo para a saída da casa dos pais na procissão matrimonial rumo à casa do noivo.

Descreveremos a cena da esquerda para a direita: no primeiro estágio, temos uma mulher nua agachada (a noiva) diante de um pequeno Eros que derrama água sobre ela; no estágio seguinte, vemos a noiva atando sua cinta e segurando a ponta de seu *chítôn* entre os dentes, reunindo bastante tecido para formar um *kolpos* (adorno em formato de sacola). Enquanto isso, vemos Eros, diante dela, segurando uma caixa; no grupo subsequente, vemos duas mulheres vestidas com *peploi* (vestidos tubulares longos usados por mulheres) amarrando fitas a um *loutróphoros* (vaso utilizado para o transporte

⁸ Neste sentido, destacamos a Figura 2, que, ao mostrar a porta do quarto nupcial entreaberta, deixa claro que a prática do sexo faz parte da vida cotidiana de uma esposa legítima da mesma forma que a fiação e a tecelagem. Esse caráter sexual é reforçado por objetos como o vidro de perfume e o espelho, que aludem à manipulação e transformação do corpo feminino com o objetivo de seduzir.

da água para o banho nupcial), enquanto uma terceira mulher (única personagem com posicionamento frontal – talvez a noiva) amarra uma faixa em volta da cabeça. Contudo, sua identidade é incerta; no último grupo, vemos a noiva sentada em uma cadeira vestindo *chiton* e *himation*, com Eros sentado em seu colo, sendo observada por Afrodite (também sentada) e uma mulher de pé, cuja identidade é indeterminada (OAKLEY; SINOS, 1993, p. 16-17; REILLY, 1989, p. 421-422).

Podemos destacar a importância de certos signos, como a mobília e a coluna, que permitem a identificação da ambientação da cena em um espaço interior. Fica clara também a relação direta e indireta (por meio de Eros)⁹ entre Afrodite e a as núpcias, reforçando o apelo erótico exercido pela noiva e sua nudez. Devemos ressaltar também que a cena euforiza o caráter complementar atribuído às funções dos vasos nupciais,¹⁰ pois vemos o *loutrophoros* (onde a água foi transportada) e a *hydría* (sendo utilizada para banhar a noiva).¹¹

Por tudo aquilo que vimos até aqui, fica claro que as atividades realizadas pelas personagens que compunham a matriz feminina eram muito mais multifacetadas e flexíveis do que os discursos elitistas (da documentação escrita) e o conservadorismo de obras historiográficas mais tradicionais queriam admitir. As imagens que decoram os vasos de figuras vermelhas nos revelam constantemente que, ao mesmo tempo que as esposas não se limitavam ao eterno recato e inocência (aprendendo a seduzir, dar e receber prazer), as cortesãs não eram prostitutas vulgares ou meras ferramentas de entretenimento, mas mulheres consideradas especiais em diversos sentidos.

A partir de tais constatações, devemos admitir que uma série de premissas que têm sido constantemente defendidas pela historiografia devem estar muito mais próximas de anseios vitorianos do que das práticas reais do cotidiano dos atenienses antigos. Portanto, devemos atravessar a porta do *oikos* em direção à rua, para que assim possamos ver o que aquelas mulheres faziam no seu dia-a-dia, nos espaços públicos da *pólis*, pois, embora a ágora possa ter sido dominada por homens, ela certamente não era um espaço exclusivamente masculino, uma vez que várias mulheres trabalhavam naquele lugar como comerciantes e em outros tipos de atividades. As mulheres também faziam uso das fontes

⁹ Eros pode ser considerado como a representação do desejo humano pela imortalidade (SOULI, 1997, p. 18). Eros personifica o desejo que a noiva desperta em seu futuro marido (LEWIS, 2002, p. 144). Segundo Robert Sutton Jr (1992, p. 27), o Eros das cenas clássicas de casamento está especialmente associado à noiva, como uma força que ela emana, operando ativa e passivamente, expressando a emoção sentida pela noiva e a sensação que ela provoca no noivo.

¹⁰ Os vasos utilizados na preparação para o banho nupcial eram dados de presente às noivas, sendo feitos em pares, o que reforçaria seu caráter complementar como parte de um conjunto matrimonial (OAKLEY; SINOS, 1993, p. 6-7).

¹¹ Vaso de corpo amplo e oval possuindo duas alças horizontais – destinadas a suspender-la – e uma alça vertical com a função de pegá-la para despejar seu conteúdo. Como seu nome evidencia, a *hydría* era utilizada para transportar água (LESSA, 2001, p. 130; LEWIS, 2002, p. 214).

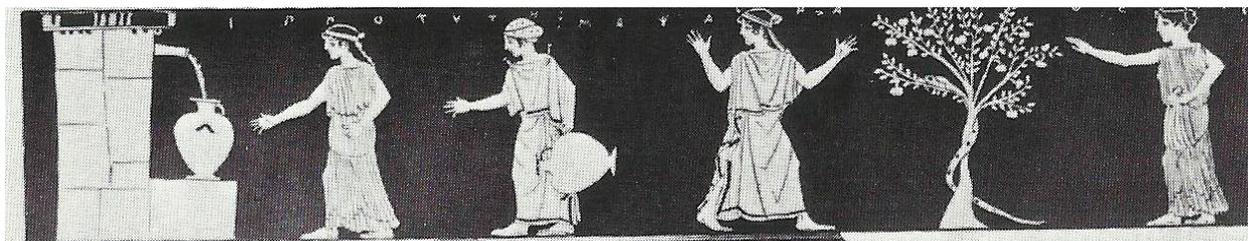
públicas, muitas delas próximas à *prytaneion*, o centro da vida política da *pólis* dos atenienses (VLASSOPOULOS, 2007, p. 33-43).

Foxhall e Neher (2013) defendem que a concentração de tantas atividades no espaço da ágora ou próximo a ele não acontecia por acaso e tinha o objetivo de representar que, tanto homens como mulheres, faziam parte da comunidade cívica, cada um à sua maneira. A *pólis* era uma comunidade fechada, numa cultura em que sua própria existência servia com a manifestação de uma unidade política superior. A construção do gênero era embasada na vida social e política daquela comunidade, estruturando desde as atividades cotidianas às instituições políticas mais abrangentes. A construção e o uso do espaço se entrelaçavam com os imperativos do gênero, de tal forma que a criação de ideologias e comportamentos *genderizados* moldava e era moldada pelo espaço concebido e pelo espaço físico da *pólis* (FOXHALL; NEHER, 2013, p. 16-17).

Ao analisar a *genderização* dos espaços cívicos da *pólis*, podemos concluir que as fontes de água eram um lugar central para a sociabilidade feminina, pois poderiam ser utilizadas para práticas rituais, fortalecimento de laços de parentesco e amizade, ou atividades corriqueiras do dia a dia (RAMSEY, 2013, p. 24).

Analisando o número de fontes de água conhecidas e observando a sua localização, temos a ideia de que pelos menos algumas delas forneciam água, sobretudo para o uso doméstico (NEVETT, 2010, p. 93). Tais argumentos podem ser reforçados com a análise da Figura 6, na qual podemos ver a combinação de dois tipos de atividades femininas fora do âmbito do *oikos*, o abastecimento de água e a colheita de frutas.

Figura 6 – *Pýxis* de figuras vermelhas, de ce. 460 a.C., atribuída a Douris



Localização: London, British Museum: E772. Temática: colheita de frutas e fonte. Proveniência: Atenas. Forma: *pýxis*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: Douris. Data: ce.460 a.C. **Fonte:** Lessa (2001, p. 98) e Lissarrague (1990, p. 243).

Nessa imagem, temos quatro personagens em cena, que estão de perfil, portanto sem comunicação direta com o espectador. Existem três signos que reforçam o caráter exterior da cena: a fonte, a árvore e a serpente (animal selvagem). Todas as personagens estão vestidas com o *chiton*, três delas usam cabelos amarrados por fitas e um com o

sakkós. Segundo Lessa (2001, p. 98-99), os elementos em cena reúnem características suficientes para concluirmos que essas personagens representam o grupo das esposas *bem-nascidas* de cidadãos atenienses.

O peso de uma das *hydríai* carregadas na ágora, quando repleta de água, girava em torno de 16 kg (ROTROFF, LAMBERTON, 2006, p. 7). Portanto, carregar água não deveria ser uma tarefa tão agradável como as cenas presentes na iconografia parecem demonstrar em alguns momentos, por isso tais imagens trazem implicações sobre o *status* social das mulheres envolvidas. Podemos observar que, dentro de um discurso aristocrático, a documentação escrita nos informa que as fontes públicas eram lugares frequentados por escravas (Arist., *Lis.*, 327-335). Heródoto, ao lembrar de tempos passados, fala das “jovens atenienses que iam buscar água na fonte do *Enneakrounos* – pois então não existiam escravos em Atenas, nem em lugar algum da Grécia” (Heródoto, *História*, VI, 137).

Assim, podemos imaginar que mulheres dos mais variados *status* sociais se encontrassem nas fontes, sendo que as mais abastadas estariam acompanhadas por suas escravas (que fariam o serviço pesado), enquanto que aquelas em condições financeiras menos favoráveis teriam que carregar seus próprios vasos cheios de água.

Além das idas à fonte, a documentação nos fornece uma série de exemplos de mulheres respeitáveis presentes nos espaços públicos da *pólis*, envolvidas em atividades do seu dia-a-dia e buscando colaborar com o sustento do *oîkos* a que pertenciam. Primeiro, Lisístrata, uma esposa legítima de cidadão ateniense e, portanto, uma mulher respeitável, convoca as mulheres aliadas, vendedoras de grãos, legumes, verduras, de alho, estalajadeiras e padeiras (Arist., *Lis.*, 456-458). Em outra ocasião, uma das mulheres que celebram as Tesmofórias justifica o porquê de trabalhar no mercado, em contato com vários tipos de indivíduos:

O meu marido morreu em Chipre
me deixando cinco filhos pequenos e eu, com muita dificuldade, os alimentava,
trançando coroas no mercado das flores,
Até então, bem ou mal, dava para comer,
mas agora, este daí, trabalhando nas tragédias, convenceu os homens de que os
deuses não existem, de modo que não vendemos mais nem a metade.
[...] Mas vou-me embora para o mercado. Preciso trançar para uns homens vinte
coroas de encomenda (Aristófanes, *As Tesmoforiantes*, 446-458).

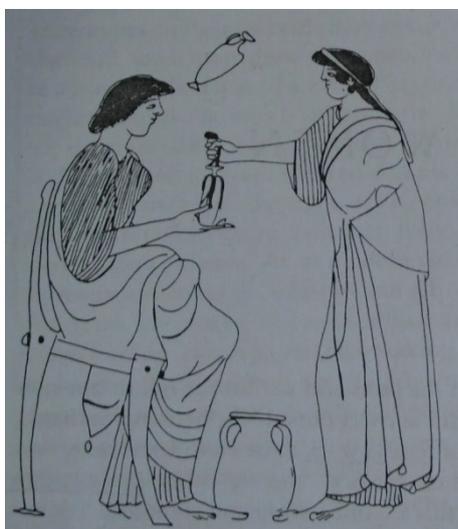
Da mesma forma, uma vendedora de pães busca retribuição pelo prejuízo que o velho Bdelicléon havia lhe causado:

Oh, lá está ele! [...]
Lá está o velho patife por quem fui usurpada, atingida por sua tocha, e que
derrubou daqui

pão no valor de dez óbolos, e quatro pãezinhos para servir (Aristófanes, *As vespas*, 1389-1392).

Todas essas passagens nos dão mostras de que era comum que mulheres respeitáveis em condições financeiramente desfavoráveis recorressem a atividades laborais, principalmente ligadas ao comércio, frequentando os espaços públicos da *pólis* em busca de melhores condições para si e suas famílias. A partir dessas informações, podemos analisar as imagens que se seguem.

Figura 7 – *Peliké* de figuras vermelhas produzida entre 470 e 460 a.C. e atribuída a *Altamura Painter*



Localização: Berne, Historisches Museum: 12227. Temática: comércio/vendedora de perfumes. Proveniência: não fornecida. Forma: *peliké*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: *Altamura Painter*. Data: ce.470-460 a.C. **Fonte:** Lewis (2002, p. 92, Fig. 3.1).

Na Figura 7, podemos ver a cena que decora uma *peliké* de figuras vermelhas produzida entre 470 e 460 a.C. e atribuída a *Altamura Painter*.¹² Aqui, temos uma mulher sentada em uma cadeira que estende sua mão direita para receber um *alabáttros*¹³ de outra mulher que está de pé à sua frente. Podemos destacar ainda a presença de uma *peliké*, no chão, entre as duas mulheres, e de um *lékythos*¹⁴ pendurado na parede, o que somado à presença da cadeira pode nos levar a concluir que essa cena se passa no

¹² O *peliké* é uma espécie de ânfora com o fundo largo e pesado cujo formato é aparentemente inspirado em recipientes feitos de peles de animais, como, por exemplo, odres para transportar vinho (LEWIS, 2002, p. 215).

¹³ O *alabáttros* é um pequeno vaso, com embocadura achatada, pescoço estreito e corpo fino. Normalmente utilizado para o transporte de perfumes ou óleos aplicados à toalete feminina ou práticas culturais (LESSA, 2001, p. 129).

¹⁴ O *lékythos* é um vaso com formato cilíndrico estreito e elevado, tendo um pé e uma única alça vertical, além de um pescoço estreito e embocadura pequena. Era usado para o transporte de óleos e unguentos, estando bastante relacionado ao contexto de rituais funerários, funcionando como oferenda (LESSA, 2001, p. 132; LEWIS, 2002, p. 215).

interior de uma residência. Contudo, podemos levar em conta que as paredes externas de uma série de construções ao redor da ágora eram utilizadas por comerciantes de rua que procuravam se abrigar ali da ação do tempo e, ao mesmo tempo, colocarem suas mercadorias à disposição dos indivíduos que estivessem passando por ali. Assim, Sian Lewis (2002, p. 93) identifica que cenas como a da Figura 7 representariam o padrão iconográfico que remete à atividade comercial, com a vendedora sentada próxima aos objetos que está negociando e o cliente observando ou testando o produto.

Foi construída uma tradição historiográfica de relacionar cenas de negociação ou transação comercial entre mulheres e homens (evidenciadas pela presença de uma sacola de dinheiro) como sendo do universo da prostituição (NEILS, 2000; SUTTON JR., 1992; WILLIAMS, 1984). O paradigma tradicionalmente utilizado para relacionar cenas de negociação com o universo da prostituição se constrói a partir da justificativa de que as mulheres respeitáveis de Atenas não deveriam aparecer ou atuar sozinhas nos espaços públicos. Ora, como já vimos, a documentação nos concede uma série de exemplos inequívocos de que tanto as mulheres pobres quanto as *bem-nascidas* não permaneciam restritas ao interior do *oîkos*. A comédia aristofânica nos certifica da presença das mulheres no mercado de Atenas, vendendo desde produtos agrícolas a fitas e perfumes. Lessa (2001, p. 111-112) reforça ainda mais essa questão ao afirmar que as práticas sociais divergiam do modelo de comportamento ideal feminino, pois mesmo as *bem-nascidas* deixavam o gineceu em situações cotidianas, evidenciando uma permeabilidade mútua entre os espaços públicos e a vida doméstica, uma relação de complementaridade e não de oposição.¹⁵

Podemos considerar, então, que as interpretações acerca de cenas que trazem transações comerciais ou negociações entre homens e mulheres não têm sido tão precisas quanto deveriam. Se a presença de uma bolsa em uma cena de interação entre homem(s) e mulher(es) representa uma imagem de uma prostituta lidando com seu cliente, devemos nos perguntar o porquê de tantas outras cenas, também identificadas como de prostituição, desprezarem tal símbolo. Torna-se, assim, complicado acreditar que um elemento seja tão determinante e desnecessário ao mesmo tempo.

Os ideais de reclusão podem ter sido evocados para mulheres em estágios específicos de suas vidas. É possível imaginar, então, que atividades como a ida à fonte de água ou aos túmulos da família fossem empreendidas mais regularmente pelas garotas mais jovens e pelas mulheres mais velhas. Contudo, observamos que as esposas legítimas

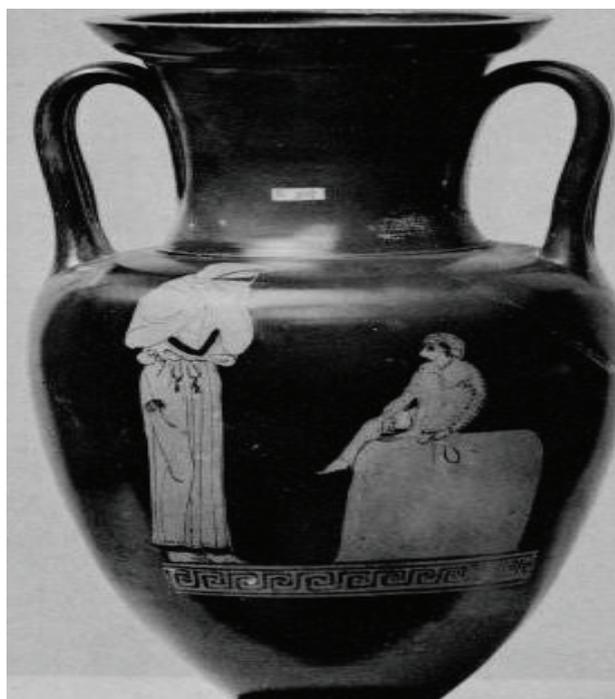
¹⁵ Rotroff e Lamberton (2006, p. 11) falam de uma *ágora das mulheres* (*gynaikeia ágora*), que seria especializada na venda de bens para a manutenção do lar e outros itens de interesse particular feminino.

também poderiam lançar mão de certos subterfúgios para circular com liberdade pelas áreas mais públicas sem abandonar sua imagem de recato.

Para tanto, devemos imaginar a interseção das atividades desempenhadas pelos grupos masculinos e femininos nos espaços urbanos de Atenas. Levemos em conta que, em determinados períodos do dia, a maior parte dos cidadãos poderia estar longe da vizinhança em que moravam. Devemos considerar ainda que havia épocas do ano em que os homens se ausentavam por períodos mais longos, quando muitos deles viajavam para ajudar ou supervisionar as atividades em suas propriedades rurais, ou quando a *pólis* entrava em guerra. A presença massiva de mulheres na paisagem urbana em tais períodos deveria ser considerada, então, como algo comum (NEVETT, 2010, p. 99). De tal modo, concluímos que as associações do gênero com determinados espaços da *pólis* deveriam mudar de forma cíclica dentro de um quadro temporal relativamente curto.

Além disso, mesmo quando os homens estavam presentes de forma mais significativa, as mulheres poderiam encontrar estratégias adicionais para se locomoverem pelos espaços cívicos sem chamar muito a atenção, como, por exemplo, colocando vestimentas que cobrissem suas cabeças, ou mesmo véus escondendo seus rostos, o que pode ser corroborado pela documentação, como vemos na Figura 8, em que está representada uma *peliké* de figuras vermelhas atribuída a *Achilles Painter*.

Figura 8 – *Peliké* de figuras vermelhas atribuída a *Achilles Painter*



Localização: London, British Museum E307. Temática: colheita de frutas e fonte. Proveniência: Itália, Cápua. Forma: *peliké*. Estilo: figuras vermelhas. Pintor: *Achilles Painter*. Data: ce.475-425 a.C. **Fonte:** BAGPP 4707; CVA, LONDON, BRITISH MUSEUM 5, III.lc.6, pl. (305) 55.1A-B.

A cena pintada no corpo do vaso nos mostra uma mulher que está de pé e tem seu corpo completamente coberto pelas vestes. O véu que está usando deixa apenas seus olhos à mostra. À direita, diante da mulher, observamos um menino vestido de macaco sentado sobre um altar. O significado acerca da presença do menino é algo que nos escapa, contudo destacamos o fato de a mulher estar se encaminhando em direção a um local de culto, o que fazia parte das atividades cotidianas destinadas às atenienses. Não podemos deixar de apontar que a mulher está sozinha e talvez seja esse o motivo de tomar tanto cuidado em preservar sua identidade do escrutínio de olhares estranhos.

Essa prática pode ter sido considerada por alguns como uma infração em relação às liberdades concedidas às atenienses, pois tais objetos permitiam que elas circulassem pela *pólis* sem serem facilmente identificáveis, mas, como Llewellyn-Jones (2003, p. 189-214) ressalta, isso possibilitava que mulheres casadas da elite pudessem ocupar os espaços cívicos da cidade, na presença de homens, sem provocar uma situação socialmente inaceitável. Presume-se ainda que essas mulheres estivessem acompanhadas por damas de companhia ou algum homem – familiar ou escravo. Os movimentos das mulheres formavam uma série de ciclos interligados e o caminho percorrido individualmente por cada uma delas através desses ciclos, assim como o uso do espaço cívico, eram moldados por uma série de fatores diferentes, como sua idade, *status* social e a riqueza de sua família. Pelo menos alguns dos espaços pelos quais as mulheres circulavam deveriam ter alguma flexibilidade quanto a sua relação com os padrões de gênero, e seriam classificados e reclassificados de acordo com fatores como a hora do dia, a época do ano e, de maneira mais direta, as identidades daqueles que ali estivessem presentes (NEVETT, 2010, p. 100).

O espaço cívico ateniense era um paralelo inverso dos espaços domésticos na *pólis*, que eram ideologicamente concebidos como um domínio do feminino, mesmo que, na realidade, também fossem lugares importantes para algumas atividades masculinas. Embora os limites e associações relacionados ao gênero apareçam de maneira bastante rígida na documentação escrita, na prática cotidiana perdiam sua clareza a partir dos comportamentos empreendidos pelos indivíduos. O direito de sair de suas residências com objetivo de realizar atividades específicas proporcionava às atenienses uma justificativa plausível para desafiar a ideologia cultural proposta por indivíduos da elite, fazendo da crítica à presença das mulheres nos espaços públicos algo característico dos registros escritos, enquanto que os pintores constantemente demonstram interesse por tais atividades (Aristófanes, *A paz*, 981-982).

As redes sociais das quais as mulheres participavam concediam a elas a possibilidade de garantir o seu bem-estar assim como de contribuir para a *pólis* como um todo. A análise dessas redes pode nos aproximar da compreensão daquilo que as mulheres

poderiam fazer e ser, uma vez que elas permitiam aos grupos femininos a manipulação dos papéis que representariam, assim como assumir posições de liderança dentro de determinadas esferas e até mesmo da comunidade *políade* como um todo.

Por tudo isso, quando pensarmos na construção da *pólis*, devemos considerar as ações desempenhadas, nela, pelos grupos femininos. Reconhecer a contribuição feminina para a *koinonía* como algo em pé de igualdade com a atuação institucional masculina não é simplesmente desejável, mas uma necessidade. Só podemos compreender a vida cotidiana da Atenas Clássica se incluirmos nela a participação social e cívica dos grupos femininos.

Sendo assim, é imprescindível que voltemos os nossos olhares para as atividades femininas que ultrapassavam as práticas de manutenção e gestão do *oikos*, de modo a compreender como e em que nível as personagens componentes da matriz feminina atuavam e contribuía para a continuidade e manutenção da *pólis* como um todo. Além disso, é por intermédio de tal percepção que poderemos determinar que grupos femininos eram mais valorizados e respeitados por toda a comunidade *políade* e como eles aproveitavam esse reconhecimento em favor próprio.

Referências

Documentação iconográfica

- BEAZLEY ARCHIVE: Greek painted pottery. Disponível em: <www.beazley.ox.ac.uk/BeazleyAdmin/Script2/Pottery.htm>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- BEAZLEY, J. D. *Attic red-figure vase painters*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- BOARDMAN, J. *Greek sculpture*. London: Thames and Hudson, 1995.
- BOARDMAN, J. *Athenian red figure vases*. London: Thames and Hudson, 1997.
- BOARDMAN, J. *Athenian red figure vases: the classical period*. London: Thames and Hudson, 1997.

Documentação textual

- ARISTÓFANES. *Lisístrata*. Tradução de Ana Maria César Pompeu. São Paulo: Cone Sul, 1998.
- ARISTÓFANES. *As mulheres que celebram as Tesmofórias*. Tradução de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ARISTÓFANES. *Duas comédias: 'Lisístrata' e 'As Tesmoforiantes'*. Tradução de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- ARISTÓFANES. *As rãs. As vespas*. Tradução de Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, s.d.
- ARISTÓFANES. *The Acharnians. The knights. The clouds. The Wasps*. Translated by Benjamin Bickley Rogers. Cambridge and London: Harvard University Press, 1992.
- ARISTOTLE. The politics. In: ARISTOTLE. *The politics and the Constitution of Athens*. Translated by Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DEMÓSTENES. *Contra-Neera*. Madrid: Gredos, 1983.
- DEMÓSTENES. *Against Neaera*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- EPIGRAMAS ERÓTICOS GRIEGOS. *Antología palatina: Libros V y XII*. Traducción de Guillermo Galán Vioque, Miguel A. Márquez Guerrero. Madrid: Alianza, 2005.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

Obras de apoio

- BÉRARD, C. The image of the other and the foreign hero. In: COHEN, B. (Ed.). *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*. Leiden: Brill's Scholars' List, 2000, p. 390-412.
- BLOK, J. H. Toward a coreography of women's speech in Classical Athens. In: LARDINOIS, A.; McCLURE, L. (Ed.). *Making silence speech: women's voices in Greek literature and society*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- BODIOU, L.; FRÈRE, D.; MEHL, V. *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- BRULÉ, P. *Women of ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- CALAME, C. *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Akal, 2002.
- CERQUEIRA, F. V. A iconografia dos vasos gregos antigos como fonte histórica. *História em Revista*, v. 6, p. 85-96, 2000.
- CLARK, A. J. et al. *Understanding Greek vases: a guide to terms styles and techniques*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2002.
- DAVIDSON, J. N. *Courtesans and fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. New York: St. Martin Press, 1998.
- FANTHAM, E. et al. *Women in Classical World: image and text*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FERNANDES, B. M. Os Campos da pesquisa em educação do campo: espaço e território como categorias essenciais. In: MOLINA, M. C. (Org.). *Educação do campo e pesquisa: questões para reflexão*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006, p. 27-39.

- FOXHALL, L. House Clearance: unpacking the “kitchen” in Classical Greece. In: WESTGATE, R.; FISHER, N.; WHITLEY, J. (Ed.). *Building communities: house, settlement and society in the Aegean World and beyond*. London: British School of Athens, 2007, p. 233-242.
- FOXHALL, L.; NEHER, G. Introduction. In: FOXHALL, L.; NEHER, G. (Ed.). *Gender and the city before Modernity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 1-19.
- GARRISON, D. H. *Sexual culture in Ancient Greece*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- GRAHAM, A. J. The woman at the window: observations on the ‘Sstele from the Harbour’ of Thasos. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 118, p. 22-40, 1998.
- HARDING, V. Space, property and propriety in urban England. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 32, p. 549-69, 2002.
- KEULS, E. C. *The reign of Phallus: sexual politics in Ancient Athens*. California: University of California Press, 1993.
- KILMER, M. F. *Greek erotica on Attic red-figure vases*. London: Duckworth, 1993.
- LESSA, F. S. *Mulheres de Atenas: ‘mélissa’ do gineceu à ágora*. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.
- LEWIS, S. *The Athenian woman: an iconographic handbook*. London: Routledge, 2002.
- LISSARRAGUE, F. A figuração das mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Ed.). *História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 203-271. v. 1
- LLEWELLYN-JONES, L. *Aphrodite’s tortoise: the veiled woman of Ancient Greece*. London: Classical Press of Wales, 2003.
- NEILS, J. Others within the other: an intimate look at *hetairai* and *maenads*. In: COHEN, B. (Ed.). *Not the classical ideal: Athens and the construction of the other in Greek art*. Leiden, Boston, Köln: Brill’s Scholars’ List, 2000, p. 203-226.
- NEVETT, L. C. *Domestic spaces in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NIDDAM-HOSOI, N. Des femmes au *louterion*: a la croisée d’une esthétique masculine et féminine au travers des objets. *Images Re-vues*, v. 4, p. 1-11, 2007.
- OAKLEY, J. H.; SINOS, R. H. *The wedding in Ancient Athens*. Madison; London: The University of Wisconsin Press, 1993.
- RAMSEY, G. Royal female intervention and patronage in Hellenistic civic communities. In: FOXHALL, L.; NEHER, G. (Ed.). *Gender and the city before Modernity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 21-37.
- REILLY, J. Many brides: “mistress and maid” on Athenian *Lekythoi*. *Hesperia*, v. 58, n. 4, p. 411-444, 1989.

- ROTROFF, S. I.; LAMBERTON, R. D. *Women in the Athenian agora*. Athens: American School of Classical Studies, 2006.
- SOULI, S. A. *The love life of the Ancient Greeks*. Athens: Editions Michalis Toubis, 1997.
- SUTTON JR., R. Pornography and persuasion on Attic pottery. In: RICHILIN, A. *Pornography and representation in Greece and Rome*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 3-35.
- VLASSOPOULOS, K. Free spaces: identity, experience and democracy in Classical Athens. *Classical Quarterly*, v. 57, n. 1, p. 33-52, 2007.
- WILLIAMS, D. Women on Athenian vases: problems of interpretation. In: CAMERON, A.; KUHRT, A. (Ed.). *Images of women in Antiquity*. London: Croom Helm, 1984, p. 92-106.

Femina lectissima*: Giulia, madre di Marco Antonio, tra descrizione e rappresentazione

'Femina lectissima': Giulia, mother of Marco Antonio, between description and representation

Francesca Rohr Vio**

Sommario: Il contributo ricostruisce il profilo biografico di Giulia, madre di Marco Antonio, e analizza la rappresentazione della matrona nella tradizione letteraria. Da un lato indaga come le particolari condizioni della tarda repubblica incisero nella promozione da parte di Giulia di iniziative innovative rispetto agli indirizzi del modello matronale e dall'altro lato studia come tali violazioni del *mos maiorum* furono valutate nella rappresentazione della madre di Marco Antonio da parte delle fonti coeve e posteriori. In questa prospettiva si analizzano le ragioni della legittimazione della matrona anche presso autori ostili a suo figlio e gli argomenti e le modalità della sua valorizzazione.

Abstract: The paper reconstructs the biography of Iulia, Mark Antony's mother, and analyzes the representation of the matron in the literary tradition. Firstly, it investigates how the particular conditions of the late Republic influenced Iulia's realisation of innovative initiatives with respect to the feminine model and then studies how violations of the *mos maiorum* were evaluated in the representation of Mark Antony's mother by of the coeval and later sources. In this perspective the paper analyzes the reasons for the legitimacy of the matron even among authors who are hostile to her son and the issues and the methods of its valorization.

Parole chiave:

Giulia;
Marco Antonio;
Matronae;
Tarda repubblica;
Pietas.

Keywords:

Iulia;
Mark Antony;
Matrons;
Late Republic;
Pietas.

Recebido em: 26/03/2018
Aprovado em: 02/05/2018

* Cicerone (*In L. Catilinae orationes*, IV, XIII) così definisce Giulia ricordando il discorso formulato dal fratello della donna, Lucio Cesare, in favore dell'uccisione del marito di lei, Publio Cornelio Lentulo Sura, coinvolto nella congiura di Catilina. Vd. *infra*.

** Professoressa Associata all'Università Ca'Foscari Venezia.

Sullo scorcio del II secolo a.C., in una data che la tradizione non precisa, nasceva Giulia (CRESCI MARRONE, in c.d.s).¹ La madre era Fulvia, della stessa famiglia in cui sarebbe nata la Fulvia, moglie del figlio di Giulia Marco Antonio (ROHR VIO, 2013; MASI DORIA; CASCIONE, 2016, p. 209-236). Il padre era Lucio Giulio Cesare. Quest'ultimo, espressione dell'illustre famiglia patrizia dei Giuli, avrebbe corrisposto con la propria carriera alla fama degli antenati, ricoprendo le più prestigiose cariche del *cursus honorum*: la pretura nel 94 a.C., senza aver in precedenza assunto questura ed edilizia; il governatorato della Macedonia nel 93 a.C.; il consolato nel 90 a.C. Nell'esercizio di tale carica avrebbe promulgato la *Lex Iulia de civitate*, con la quale Roma concedeva i diritti di cittadinanza ai *socii* italici che non avessero preso le armi nel corso del *bellum sociale* e che avviava il processo d'integrazione giuridica degli abitanti della penisola a sud del fiume Po. Censore insieme a Publio Licinio Crasso dall'89 a.C., nell'87 a.C. insieme al fratello Gaio Giulio Cesare Strabone sarebbe stato assassinato da alcuni sostenitori di Gaio Mario e il suo capo mozzato sarebbe stato esibito sui Rostris. Attraverso il padre Giulia era legata da vincoli di parentela con Gaio Giulio Cesare, il futuro dittatore: il nonno di quest'ultimo, suo omonimo, e il nonno di Giulia, Lucio Giulio Cesare, erano infatti cugini (Cicerone, *Philippicae*, III, XVII; Appiano, *Bellum civile*, II, DXCIX).

In giovane età, probabilmente intorno all'84 a.C., Giulia sposò Marco Antonio, che avrebbe acquisito in seguito il *cognomen* Cretico in conseguenza della sconfitta patita nelle sue funzioni di pretore ad opera dei pirati nelle acque di Creta. Espressione di una famiglia della nobiltà plebea, che vantava di discendere dall'eroe Ercole, Cretico era il figlio dell'omonimo famoso oratore il quale, di orientamento ottimato, aveva assunto il governatorato della Cilicia nel 103 a.C. e in seguito trionfato sui pirati, aveva ricoperto il consolato nel 99 a.C., primo nella sua famiglia, e in seguito la censura nel 97 a.C., ma nell'87 a.C., come il padre di Giulia, era stato assassinato dai seguaci di Gaio Mario e anche il suo capo era stato esposto sui Rostris (CHAMOUX, 1986, p. 12). Il matrimonio tra Giulia e Cretico era probabilmente l'esito di un'alleanza tra due famiglie pesantemente colpite dalla guerra civile e strumento per la loro nuova affermazione sulla scena politica (CRESCI MARRONE, in c.d.s.).

Il matrimonio tra Giulia e Cretico fu assai prolifico: nacquero tre figli maschi, Marco, Gaio e Lucio, e forse una figlia femmina, Antonia, che tuttavia potrebbe essere stata il frutto del primo matrimonio dell'uomo, con la municipale Numitoria.

¹ La cronologia è fondata sulla data di nascita del suo figlio primogenito, Marco Antonio, tra l'86 e l'81 a.C. nel contesto del matrimonio con Marco Antonio Cretico (CHAMOUX, 1986, p. 11).

Nel 71 a.C. il primo marito di Giulia morì e la matrona sposò Publio Cornelio Lentulo Sura, che proprio in quell'anno rivestiva il consolato. Dopo un periodo di lontananza dalla politica, che fece seguito all'espulsione dal senato decisa dai censori per corruzione, nel 63 a.C. Lentulo Sura assunse la pretura. In quell'anno, tuttavia, aderì alla congiura di Lucio Sergio Catilina e, scoperto, venne assassinato per ordine del console Cicerone.

Giulia, vedova per la seconda volta, non si risposò mai più. In forza delle importanti relazioni che le assicuravano la sua famiglia di origine e quelle dei mariti scomparsi, nonché della progressiva affermazione dei propri figli, ma anche della condizione di vedova che tradizionalmente garantiva alle donne margini di autonomia più ampi, Giulia in non poche occasioni fu protagonista di iniziative destinate a interferire nella vita pubblica e nella politica romana. Tali attività per alcuni aspetti riprodussero modalità di azione tradizionalmente ritenute adatte a una matrona; per altri, tuttavia, si configurarono come innovative e, talvolta, si tradussero in violazioni del *mos maiorum*. La tradizione, infatti, attraverso l'identificazione una rosa di *virtutes* trasposte in atteggiamenti e comportamenti, definiva un modello di riferimento a cui le matrone erano chiamate a uniformarsi. Concepito già nel periodo arcaico e legittimato attraverso autorevoli precedenti individuati fin nell'età fondativa, tale paradigma di azione si era perpetuato in forma pressoché immutata attraverso i secoli e diveniva lo strumento di valutazione della condotta femminile, determinando la celebrazione delle donne che a esso si uniformassero e, al contrario, la condanna morale di coloro che se ne discostassero (GARLICK; DIXON; ALLEN, 1992; SPÄTH; WAGNER-HASEL, 2000; DIXON, 2001; CENERINI, 2009). Nel rispetto di tale canone di virtù, Giulia si era sposata e aveva dimostrato la propria *fecunditas* partorendo tre o forse quattro figli; aveva assunto la cura della propria casa, presiedendo anche all'amministrazione finanziaria e sostenendo l'onere di contenere le spese del suo prodigo marito: quest'ultimo tentava di sfuggire ai rigidi controlli della moglie, elargendo di nascosto costosi omaggi ai propri gli amici (Plutarco, *Antonius*, I-II). Tali pratiche economiche soprattutto a partire dalla tarda repubblica erano attribuite alle donne quale aspetto importante della loro vita matrimoniale (BERG, 2016), come testimonia, ad esempio, la cosiddetta *Laudatio Turiae* (FRANCO, 2016, p. 154-155). Nondimeno, nel corso della sua vita, in particolare negli anni in cui mantenne la condizione di *vidua* e quindi acquisì una maggiore indipendenza, Giulia fu protagonista di alcune iniziative che in termini progressivamente sempre più netti la discostarono dal modello matronale.

“Antonio dice che non fu restituito ai familiari nemmeno il cadavere di Lentulo, finché sua madre lo chiese alla moglie di Cicerone” (Plut., *Ant.*, II, I)²

Un primo, potenziale, sconfinamento rispetto ai vincoli posti dalla tradizione all'azione femminile si produsse nell'anno 63 a.C. Dopo l'uccisione in carcere del marito, Lentulo Sura, Giulia si rivolse a Terenzia, moglie di Cicerone, affinché l'Arpinate predisponesse la restituzione delle spoglie del catilinario alla famiglia e quest'ultima potesse provvedere ai riti funebri:

Questa sua moglie era Giulia, della casa dei Cesari, che non era inferiore a nessuna donna del tempo in nobiltà e temperanza. Sotto la sua guida fu allevato il piccolo Antonio, anche quando, morto il padre, si risposò con Cornelio Lentulo, che Cicerone fece uccidere per aver partecipato alla congiura di Catilina. Questo sembra sia stato il motivo e l'origine dell'odio violento che Antonio nutrì verso Cicerone: e per la verità Antonio dice che non fu restituito ai familiari nemmeno il cadavere di Lentulo, finché sua madre lo chiese alla moglie di Cicerone (Plut., *Ant.*, II, I).³

Individuando la propria referente in una donna, Terenzia, Giulia operava secondo un iter consolidato e approvato, che preferiva a inopportuni contatti diretti tra matrone e uomini estranei a qualsiasi vincolo di parentela, l'approccio tra queste ultime e una familiare dell'uomo che esse intendevano raggiungere. La tradizione individuava le origini di questa pratica negli albori della repubblica: nel 489 a.C., Valeria, la sorella del defunto console Publio Valerio Publicola, per sollecitare Marcio Coriolano, a capo dell'esercito volsco, a liberare Roma dall'assedio si era rivolta a Veturia e Volumnia, che ne erano la madre e la moglie (Plutarco, *Coriolanus*, XXXIII, I-III; Livio, II, XL). Le possibili attualizzazioni sottese alla memoria di tale episodio, significativamente attestato da una tradizione successiva alla tarda repubblica, non sembrerebbero estranee all'intento di allineare al modello, e quindi legittimare, comportamenti assai diffusi nel I secolo a.C.: non pochi episodi dell'età in cui visse Giulia documentano, infatti, il ruolo di mediazione svolto da matrone romane su sollecitazione di altre donne presso parenti di queste ultime, configurando tali modalità di azione come prassi acquisita: ad esempio, nello stesso 63 a.C. Fulvia, amante di Quinto Curio, informata della congiura organizzata da Catilina, ne diede

² Nell'originale: “φησὶ γοῦν Ἀντώνιος οὐδὲ τὸν νεκρὸν αὐτοῖς ἀποδοθῆναι τοῦ Λέντλου πρότερον ἢ τῆς γυναικὸς τοῦ Κικέρωνος τὴν μητέρα δεηθῆναι”.

³ Nell'originale: “Ἦν δ' αὐτῷ γυνὴ Ἰουλίᾳ τοῦ Καισάρων οἴκου, ταῖς ἀρίσταις τότε καὶ σωφρονεστάταις ἐνάμιλλος, ὑπὸ ταύτης ὁ υἱὸς Ἀντώνιος ἐτράφη, μετὰ τὴν τοῦ πατρὸς τελευτὴν Κορνηλίῳ Λέντλῳ γαμηθείσης, ὃν Κικέρων ἀπέκτεινε τῶν Κατιλίνα συνωμοτῶν γενόμενον. αὕτη δοκεῖ τῆς σφοδρᾶς ἔχθρας Ἀντωνίῳ πρὸς Κικέρωνα πρόφασις καὶ ἀρχὴ γενέσθαι. φησὶ γοῦν Ἀντώνιος οὐδὲ τὸν νεκρὸν αὐτοῖς ἀποδοθῆναι τοῦ Λέντλου πρότερον ἢ τῆς γυναικὸς τοῦ Κικέρωνος τὴν μητέρα δεηθῆναι”.

notizia a Cicerone avvalendosi, come poi Giulia, della mediazione di Terenzia (Diodoro Siculo, XL, V. Cfr. Sallustio, *Bellum Catilinae*, XXIII e Plutarco, *Cicero*, XVI, II, il quale precisa che la donna era espressione dell'aristocrazia. BRENNAN, 2012, p. 355); negli stessi mesi Cornelia, forse figlia di Lucio Cornelio Scipione Asiatico (BRENNAN, 2012, p. 355 e 359), caldeggiò presso l'Arpinate la causa del marito Publio Sestio, proquestore in Macedonia, rivolgendosi a Terenzia (Cicerone, *Epistulae ad familiares*, V, VI, I); nel 42 a.C. Ortensia, incaricata di rappresentare le mille e quattrocento donne colpite da un provvedimento fiscale dei triumviri finalizzato al finanziamento della guerra contro i cesaricidi, prima di interloquire direttamente con Antonio, Ottaviano e Lepido percorse la via tradizionale, facendo appello alle donne dei triumviri, Giulia, Ottavia e Fulvia, perché portassero le sue ragioni presso i loro familiari, ma fu respinta dalla moglie di Antonio.

Come per le modalità attraverso cui entrò in contatto con Cicerone, anche per il ruolo che intendeva assumere nella gestione del corpo del marito, Giulia formulò delle richieste che rispondevano al profilo delineato per le matrone dal modello. La tradizione affidava, infatti, alla componente femminile della famiglia aspetti diversi della ritualità funeraria: la cura del corpo del defunto e la sua preparazione per l'esposizione nell'atrio della *domus*, il lamento nel corso delle visite di omaggio all'interno della *domus* ma anche in occasione della processione che conduceva al foro e, in seguito, al luogo della sepoltura, la custodia dell'osso del defunto destinato all'interramento prelevato dalla pira, l'organizzazione del banchetto che concludeva le cerimonie di commiato e le attività funzionali alla riammissione della *familia funesta* nella comunità (ŠTERBENC ERKER, 2011, p. 40-60, per il periodo compreso tra la fine della repubblica e il II secolo d.C.; VALENTINI, 2012, p. 125-158, con particolare attenzione alla media repubblica).

La richiesta di Giulia per la restituzione delle spoglie del coniuge sembra rientrare a pieno titolo nei doveri di una moglie. Tuttavia Lentulo Sura, cittadino romano, era stato giustiziato senza processo. L'accusa in seguito rivolta a Cicerone di non aver restituito i corpi degli uomini assassinati si sarebbe dimostrata falsa, come attesta Plutarco; tuttavia la gravità del provvedimento consolare sarebbe stata reputata tale da giustificare per l'oratore l'esilio. Nel 63 a.C., quando si celebrarono i funerali dell'ucciso, in Roma si trovavano ancora non pochi simpatizzanti e seguaci di Catilina e dei suoi complici, come dimostrano i progetti di evasione a vantaggio di Lentulo Sura orditi dai suoi clienti (Sall., *Cat.* L, I); doveva, allora, risultare evidente che costoro avrebbero potuto sfruttare l'occasione delle esequie per chiamare il popolo alla vendetta nei confronti del console. Azioni di questo tipo sarebbero state promosse una decina di anni dopo i fatti, in contesti per alcuni aspetti simili. Nel gennaio del 52 a.C., quando Publio Clodio Pulcro fu assassinato dalle bande armate di Tito Annio Milone, la vedova Fulvia non

espose nell'atrio della sua *domus* sul Palatino le spoglie del marito lavate, profumate e abbigliate con la veste più prestigiosa, secondo l'uso; diversamente esibì alla vista di amici e clienti il corpo nudo e insanguinato, come era stato riportato da *Bovillae*, il luogo dell'aggressione lungo la via Appia. Le ferite venivano indicate ai visitatori dalla donna in lacrime che, senza utilizzare la parola conformemente ai doveri matronali (CANTARELLA, 1985), ricorreva al linguaggio gestuale e fonico consono alla condizione femminile. La vista di quel corpo martoriato suscitò l'indignazione dei sostenitori dell'ucciso; costoro il giorno successivo trasformarono le esequie in un *funus seditiosum*, accompagnando con violenti tafferugli in città la cremazione dei resti di Clodio Pulcro e l'incendio della Curia Hostilia in cui il corpo era stato posto (Asconio, *Pro Milone*, XXVIII, XXXII-XXXIII; ROHR VIO, 2013, p. 30-37). Secondo modalità simili il 20 marzo del 44 a.C. i funerali di Giulio Cesare si trasformarono in un'occasione di tumulto. Fu Marco Antonio, console in carica e collaboratore stretto dell'ucciso, ad assumere la regia delle esequie del dittatore; nondimeno, come testimonia Nicolao di Damasco (F CXXX, XVII, XLVIII), l'allestimento della cerimonia era stato affidato a una donna: probabilmente nel testamento redatto nel settembre del 45 a.C., lo stesso documento in cui veniva formalizzata l'adozione del nipote Gaio Ottavio (Dione, XLIV, XXXV, II-III), il dittatore aveva indicato in Azia, la madre dell'erede, colei che avrebbe dovuto predisporre il proprio funerale. Certo Giulio Cesare non doveva ignorare la pesante responsabilità attribuita alla nipote, ricordando i recenti esiti delle esequie del leader *popularis* Clodio Pulcro.

Gli episodi del 52 e del 44 a.C. seguivano di alcuni anni la morte di Lentulo Sura. Analogamente, successivi furono gli interventi che la tradizione attribuisce ad alcune matrone nella cura delle spoglie dei propri familiari: Cecilia Metella nel 48 a.C. predispose la sepoltura del marito Pompeo Magno (Plutarco, *Pompeius*, LXXX) e Servilia nel 42 a.C. accolse i resti del figlio Marco Giunio Bruto (Plutarco, *Brutus*, LIII, IV). Nondimeno, già prima del 63 a.C. una matrona aveva assunto la gestione del corpo di un proprio congiunto assassinato in contesto di guerre civili. Nel 121 a.C. Cornelia, figura assunta precocemente al ruolo di modello, nella sua villa di Capo Miseno sembra avesse ricevuto le spoglie del figlio Gaio Sempronio Gracco, assassinato nel corso dei tafferugli che avevano fatto seguito alla sua nuova candidatura al tribunato della plebe (Orosio, *Historiae adversus paganos*, V, XII, IX)⁴. Il corpo di un uomo politico ucciso nell'ambito di scontri tra *cives* avrebbe potuto prestarsi a pericolose strumentalizzazioni da parte dei suoi sostenitori o

⁴ Orosio testimonia che il capo di Gracco venne tagliato e consegnato al console Opimio che aveva promesso un compenso corrispondente al suo peso. Diversamente Diodoro Siculo (XXXIV, V, XXIX), Cicerone (*De oratore*, II, LXVII, CCLXIX), Valerio Massimo (IX, IV, III; Velleio, II, VI, VII), Plinio (*Naturalis Historia*, XXX, XIV, XLVIII) e Plutarco (*Caius Gracchus*, XXXVIII, III-VI; *De viris illustribus* LXV, VI) testimoniano che le spoglie del tribuno furono gettate nel Tevere.

dei suoi nemici politici per la sua forte valenza simbolica. Questa prospettiva configura anche l'intervento di Giulia, che di fatto poteva mettere il corpo del marito a disposizione dei fautori di Catilina, come intromissione nella politica del tempo, potenzialmente gravida di pericolose ripercussioni.

Nel caso della riacquisizione delle spoglie di Lentulo Sura Giulia ottenne una potenzialità di azione che, tuttavia, a quanto si può inferire dalla tradizione, e in particolare dal favore di Cicerone nei suoi confronti, non si tradusse in atto. Diversamente, vent'anni dopo questi fatti la matrona, operando nel ruolo non più di moglie ma di madre, si adoperò concretamente al fine di condizionare la politica romana.

“Ma la madre, la moglie, il figlio ancora bambino di Antonio e gli altri familiari e amici per tutta la notte corsero alle case dei potenti formulando preghiere al loro indirizzo” (App., civ., III, CCXI)⁵

Il 21 aprile del 43 a.C. Marco Antonio fu sconfitto a Modena dagli eserciti consolari e dalle forze di Decimo Giunio Bruto, che il figlio di Giulia assediava per acquisire il controllo della Gallia Cisalpina. Attraverso la *lex de permutatione provinciarum*, il popolo aveva destituito Giunio Bruto dal comando al quale Giulio Cesare l'aveva destinato; aveva attribuito la provincia al console uscente, in sostituzione del governatorato della Macedonia: questo incarico, assegnato a Marco Antonio dal dittatore, aveva, infatti, perso d'importanza in conseguenza dell'annullamento della spedizione cesariana in Oriente (CRISTOFOLI; GALIMBERTI; ROHR VIO, 2014, p. 110-113).

Dopo la disfatta, Marco Antonio perseguì la via dell'alleanza con Marco Emilio Lepido, governatore cesariano della Gallia Narbonense e della Spagna Citeriore, e per questo valicò rapidamente le Alpi. Nel frattempo, il 26 aprile il senato dichiarò Marco Antonio nemico pubblico⁶. Come testimoniano Cicerone (*Phil.*, XII, I, II che ricorda il dolore che regnava in casa di Antonio, i pianti e i lamenti di Fulvia) e, più diffusamente, Appiano, la madre Giulia e la moglie Fulvia la notte che precedette la discussione nella curia e la mattina stessa in cui erano in calendario questi temi si adoperarono perché i senatori esprimessero un voto favorevole al loro congiunto:

Ma la madre, la moglie, il figlio ancora bambino di Antonio e gli altri familiari e amici per tutta la notte corsero alle case dei potenti formulando preghiere

⁵ Nell'originale: “Αντωνίου δὲ ἡ μήτηρ καὶ ἡ γυνὴ καὶ παῖς ἔτι μαιράκιον οἷ τε ἄλλοι οἰκεῖοι καὶ φίλοι δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἔς τὰς τῶν δυνατῶν οἰκίας διέθεον ἱκετεύοντες”.

⁶ Sul destino di Antonio e degli Antoniani nemici pubblici vd. Cic. (*fam.*, X, XXI, IV) del 13 maggio del 43 a.C. e Dione (XLVI, XXXIX, III). Sulla condizione degli *hostes publici* e dei loro familiari vd. Jal (1963, p. 53-79) e Bettini (1986, p. 58-74).

al loro indirizzo, e la mattina seguente li avvicinavano mentre si recavano in Senato, gettandosi ai loro piedi con lamenti e gemiti e gridando dinanzi alle porte con le vesti del lutto. Alcuni senatori furono commossi da quelle voci, da quello spettacolo e da quel mutamento che si era verificato improvvisamente (App., *civ.*, III, CCXI-CCXII).⁷

Giulia e Fulvia adottarono una strategia di azione in parte rispettosa dei confini definiti dal costume degli antenati per le iniziative femminili, in parte, invece, innovativa. Tre aspetti collocavano l'iniziativa delle matrone nell'alveo della tradizione: in primo luogo l'azione presso le abitazioni proprie e dei senatori più influenti (Cic., *Phil.*, XII, I, I-II testimonia che Fulvia e Antillo erano ospitati da Lucio Calpurnio Pisone e in questa sede avevano manifestato in un primo tempo il loro dolore con pianti e lamenti; ROHR VIO, 2013, p. 90-91); in seconda istanza il ricorso a forme espressive che escludessero discorsi di tema politico, appropriati solo per gli uomini, destinati alla gestione della vita della comunità; infine l'impostazione di una comunicazione su tre registri: gestuale, che vide le due donne gettarsi ai piedi come supplici, fonica, attraverso l'emissione di lamenti, gemiti e grida, e visiva, mediante l'adozione delle vesti del lutto (la liceità del ricorso femminile a tali strumenti comunicativi è argomentata in ROHR VIO, 2014, p. 95-115).⁸ Tali soluzioni consentivano alle due donne di non esprimersi esplicitamente sulla questione che il senato avrebbe discusso ma di prefigurare con i loro comportamenti e il loro abbigliamento il destino di sventura che si sarebbe abbattuto sulla casa di Marco Antonio. Se questi fosse stato dichiarato nemico dello stato, infatti, avrebbe perso i diritti di cittadinanza, sarebbe stato assassinato o quantomeno condannato all'esilio e privato del proprio patrimonio. Ogni possibilità di carriera futura sarebbe stata preclusa ai figli, sia per l'onta subita dal padre sia per l'indisponibilità delle risorse necessarie, nonostante la probabile tutela della dote della madre.⁹

L'iniziativa di Giulia e Fulvia si strutturava, tuttavia, anche in azioni estranee al canone dei comportamenti matronali: le due donne avevano violato il confine della *domus*,

⁷ Nell'originale: "Ἀντωνίου δὲ ἡ μήτηρ καὶ ἡ γυνὴ καὶ παῖς ἔτι μειράκιον οἷ τε ἄλλοι οἰκεῖοι καὶ φίλοι δι' ὅλης τῆς νυκτὸς ἐς τὰς τῶν δυνατῶν οἰκίας διέθεον ἰκετεύοντες καὶ μεθ' ἡμέραν ἐς τὸ βουλευτήριον ἰόντας ἠνώχλουν, ῥιπτούμενοί τε πρὸ ποδῶν σὺν οἰμωγῇ καὶ ὀλολυγαῖς καὶ μελαίνῃ στολῇ παρὰ θύρας ἐκβοῶντες. οἱ δὲ ὑπὸ τε τῆς φωνῆς καὶ τῆς ὄψεως καὶ μεταβολῆς ἐς τοσοῦτον αἰφνιδίου γενομένης ἐκάμπτοντο".

⁸ Tale soluzione, funzionale a prefigurare il lutto che sarebbe scaturito da eventi infausti in corso o in via di probabile realizzazione, era già stata esperita da Cornelia (Dio, fr. 83,8) nel 132 a.C., quando vestita a lutto aveva affiancato Tiberio Sempronio Gracco nella sua candidatura al secondo tribunato della plebe e temeva l'insuccesso del figlio; da Terenzia (Cicerone, *Oratio post reditum altera, cum populo gratias egit*, 8) e Tullia (Cicerone, *De domo sua ad pontifices oratio*, 59) nel corso dell'esilio di Cicerone che equiparava la loro situazione a quella di chi avesse perduto padre e marito.

⁹ Si deve rilevare come, divenuti in seguito triumviri, Ottaviano, Marco Antonio ed Emilio Lepido a differenza di Silla e come invece Giulio Cesare, abbiano garantito ai figli dei loro nemici politici messi a morte una percentuale del patrimonio paterno: vd. App. (*civ.*, IV, X, XXXIX) e Dio (XLIII, L, II; XLVII, XIV, I) (che attesta la concessione di un decimo ai figli maschi e di un ventesimo alle femmine).

la quale tradizionalmente identificava l'ambito di azione femminile sia in termini spaziali che di competenze, e si erano spinte nelle strade di Roma, durante il giorno ma anche nel corso della notte; si erano, inoltre, di fatto adoperate in relazione a una questione politica di primaria importanza, quale la condanna di un console come nemico dello stato. In passato altre donne avevano invaso le strade di Roma. Nel 272 a.C., a conclusione della guerra contro Taranto, le matrone, guidate dalla madre di Papirio Pretestato, avevano manifestato per indurre il senato a votare in favore della poligamia femminile; le donne erano state spinte ad agire dall'ingannevole confessione del giovane che, sollecitato dalla madre a rivelarle i temi in discussione nella curia e preoccupato di mantenere la riservatezza, aveva sostenuto che i senatori si sarebbero accinti a votare, in alternativa, la legittimazione della poligamia maschile o di quella femminile (Macrobio, *Saturnalia*, I, VI, XIX-XXVI; Gellio, *Noctes Atticae*, I, XXIII). Nel corso della guerra annibalica in più occasioni le matrone si erano riversate nelle strade dell'Urbe: dopo la sconfitta del Lago Trasimeno, in ansia per la sorte dei propri cari (Liv., XXII, VII); dopo la disfatta di Canne, quando il senato con la forza le aveva costrette al rientro nelle loro case (Liv., XXII, LV-LVI); quando il comandante cartaginese aveva proposto la restituzione degli ottomila prigionieri nelle sue mani ma la curia aveva respinto l'accordo (Liv. XXII, LX); quando l'esercito nemico minacciava l'assedio di Roma e le matrone avevano invaso vie e templi per supplicare un intervento salvifico degli dei (Liv., XXVI, IX). Le donne avevano occupato i luoghi pubblici dell'Urbe anche poco dopo la conclusione della seconda guerra punica e in connessione con le decisioni assunte nel corso di quel conflitto: nel 195 a.C. i tribuni della plebe Lucio Valerio e Marco Fundanio avevano proposto l'abrogazione della *lex Oppia* che limitava l'ostentazione di monili e vesti in tessuto prezioso e colori sgargianti da parte delle donne; queste ultime avevano sostenuto l'iniziativa tribunitia manifestando fuori dalle loro abitazioni, per contrastare l'opposizione dei tribuni Marco e Publio Giunio Bruto e del console Marco Porcio Catone (Liv., XXXIV, I, I-VIII, III; PEPPE, 1984, p. 44-47). Questi precedenti erano stati, tuttavia, aspramente contestati. Quanti, invece, sostenevano la legittimità dell'azione femminile avevano valorizzato argomenti diversi. Si erano richiamati a episodi leggendari forse strumentalmente ridefiniti nelle loro dinamiche evenemenziali, come l'intervento al di fuori delle *domus* promosso in età fondativa dalle Sabine per ricomporre l'inimicizia dei padri e dei nuovi mariti Romani (Dionigi di Alicarnasso, II, XLV, IV-XLVI, I; Liv., I, 13; Plutarco, *Romulus*, XIX, I-VII); oppure come l'appello di Valeria e la successiva mediazione di Veturia e Volumnia nel 489 a.C. presso Marcio Coriolano (Plutarco, *Coriolanus*, XXXIII, I-III; Liv., II, XL). Avevano giustificato tali infrazioni del *mos maiorum* in nome del tempo di emergenza in cui queste azioni si erano compiute. Avevano ammesso l'iniziativa femminile perché promossa in forma collettiva, ovvero probabilmente attraverso quella

struttura associativa che è stata identificata nell'*ordo matronarum*, riconosciuto almeno dal III secolo a.C. dagli organismi istituzionali romani come rappresentativo delle donne di famiglie delle classi dirigenti (GAGÉ, 1963; BOËLS-JANSSEN, 1993, p. 275). Diversamente da tali episodi, tuttavia, nel 43 a.C. Giulia e Fulvia si erano attivate non nel contesto di una guerra esterna, esprimendo le posizioni di una delle componenti della società romana, bensì nell'ambito di un'emergenza familiare, e quindi privata; avevano agito in forma individuale e non collettiva; avevano lasciato la loro residenza non solo durante il giorno ma anche nel corso della notte.¹⁰

La consapevolezza dell'illegittimità, nei contenuti e nelle forme, dell'intromissione di Giulia e Fulvia nelle decisioni della più prestigiosa assemblea romana emerge con chiarezza dalla presenza con le due donne di Antillo: il bambino, primogenito nato dal matrimonio di Marco Antonio con Fulvia, assolveva la funzione di rappresentare il padre e di conseguenza fornire alla madre e alla nonna una sorta di investitura che qualificasse la loro azione come emanazione della volontà di Marco Antonio.¹¹ Proprio per la consapevolezza della violazione insita nell'azione delle due matrone Lucio Calpurnio Pisone nel suo discorso di replica alle accuse di Cicerone, che paventava l'ipotesi di un attacco di Marco Antonio a Roma, giustificava il loro ruolo all'esterno del senato, definendo Giulia e Fulvia, insieme al bambino, ostaggi lasciati da Marco Antonio a garanzia dell'onestà delle sue intenzioni, ostaggi che attraverso il pianto esprimevano il timore non per l'azione del loro congiunto, bensì per la prepotenza dei nemici di quest'ultimo (App., *civ.*, III, CCXLII).

L'intervento delle due donne non sortì l'esito auspicato, nonostante la commozione di alcuni dei senatori che le incontrarono sulla loro via: Antonio fu dichiarato *hostis publicus* e in seguito all'accordo con lui, stretto il 29 maggio (Cic., *fam.*, X, XXXV), anche Marco Emilio Lepido subì la stessa sorte il 30 maggio.¹² Solo la nomina di Ottaviano a console il 19 agosto fece abrogare il provvedimento prima della sua entrata in vigore, fissata per il primo di settembre (CRISTOFOLI; GALIMBERTI; ROHR VIO, 2014, p. 116).

¹⁰ Anche in seguito alcune matrone, tra cui in particolare le donne al seguito di Azia Maggiore nel 45 a.C. e di Ortensia nel 42 a.C., nonché Porcia nel 44 a.C. e si riversarono nelle strade della città con l'intento di incidere nella vita politica (ROHR VIO, in c.d.s.).

¹¹ In analoga funzione di rappresentanza del padre e quindi di legittimazione dell'azione materna, Antillo insieme a Lullo affiancò Fulvia anche in occasione della guerra di Perugia, quando la matrona parlò ai soldati (ROHR VIO, 2013, p. 116-117).

¹² La condanna di Lepido (per cui vd. Cic., *fam.*, XII, X, I; *epistulae ad Brutum*, I, XII (XXII), II; I, XV (XXIV), XIII; I, XVIII (XXVI), I e VI; Liv., *periochae*, CXIX; Velleio, II, LXIII-LXVI; App., *civ.*, III, LXXXIX, CCCLXIX; Dio, XLVI, LI, IV) determinò un intervento della moglie Giunia Seconda insieme alla suocera Servilia a tutela dei figli (ROHR VIO, 2012, p. 113-116).

“Non ucciderete Lucio Cesare, se prima non avrete ucciso me, la genitrice del vostro comandante” (Plut., *Ant.*, XX, II)¹³

Nel 43 a.C., dunque, Giulia si era resa promotrice di iniziative che la ponevano in contrasto con i vincoli definiti dalla tradizione per l'azione matronale. Se, tuttavia, in quella occasione la donna aveva operato in rappresentanza del figlio, nel 42 a.C. agì in assoluta autonomia e la dimensione innovativa della sua attività registrò una significativa accentuazione.

D'accordo con i colleghi Emilio Lepido e Ottaviano, Marco Antonio, nominato triumviro, comprese nella lista dei proscritti anche il nome di suo zio, Lucio Giulio Cesare (Vell., II, LXVII, III; Plut., *Cic.*, XLVI, II; *Ant.*, XIX, II). La tradizione riconduce tale decisione alle posizioni assunte dal fratello di Giulia in due circostanze: in occasione della condanna dei catilinari egli, forte del potere derivatogli dal rango consolare, si era espresso in favore della pena di morte anche per Lentulo Sura (*Cic.*, *Phil.*, II, XIV; VIII, I; *Catil.*, IV, XIII; Plut., *Ant.*, II, I); nel corso della discussione sulla sorte di Marco Antonio nell'aprile del 43 a.C. aveva votato per la condanna del nipote a *hostis publicus* (*Cic.*, *Phil.*, VIII, I; App., *civ.*, IV, CLVIII). Lucio Cesare aveva percorso una brillante carriera: console nel 64 a.C., nel 52 a.C. aveva servito come *legatus* in Gallia al seguito del cugino Giulio Cesare. Anche nella guerra civile si era schierato con quest'ultimo. Dopo le idi di marzo del 44 a.C., si era, tuttavia, avvicinato a Cicerone e aveva osteggiato l'ascesa del nipote.

Fu Giulia a intervenire a protezione del fratello, salvandogli la vita.

La vicenda, accennata da Dione (XLVII, VIII, V)¹⁴, maturò in due momenti.

La prima fase, che si sviluppò all'interno dell'abitazione di Giulia, è descritta in forma sintetica da Appiano (App., *civ.*, IV, CLVI) e più diffusamente da Plutarco:

Suo zio Cesare, ricercato e inseguito, si rifugiò presso la sorella; e costei, quando i sicari si presentarono e tentarono di forzare l'ingresso della sua camera, si rizzò sulla porta e, aprendo le braccia, gridò: «Non ucciderete Lucio Cesare, se prima non avrete ucciso me, la genitrice del vostro comandante». Con questo suo comportamento sottrasse e salvò dalle loro mani il fratello (Plut., *Ant.*, XX, II).¹⁵

¹³ Nell'originale: “οὐκ ἀποκτενεῖτε Καίσαρα Λεύκιον, ἐὰν μὴ πρότερον ἐμὲ ἀποκτείνητε τὴν τὸν αὐτοκράτορα τεκοῦσαν”.

¹⁴ Nell'originale: “πλήν γε ὅτι τὸν θεῖον ὁ Ἀντώνιος, πολλὰ τῆς μητρὸς τῆς ἑαυτοῦ τῆς Ἰουλίας ἰκετευσάσης, ἀφήκεν, οὐδὲν ἄλλο χρηστὸν εἰργάσατο; “Antonio però, se escludiamo il fatto che salvò lo zio per le insistenti preghiere di sua madre Giulia, non compì nessun atto di clemenza”.

¹⁵ Nell'originale: “ὁ δὲ θεῖος αὐτοῦ Καίσαρ ζητούμενος καὶ διωκόμενος κατέφυγε πρὸς τὴν ἀδελφὴν. ἡ δὲ, τῶν σφαγέων ἐπιστάντων καὶ βιαζομένων εἰς τὸ δωμάτιον αὐτῆς, ἐν ταῖς θύραις στᾶσα καὶ διασχούσα τὰς χεῖρας ἐβόα πολλάκις: “οὐκ ἀποκτενεῖτε Καίσαρα Λεύκιον, ἐὰν μὴ πρότερον ἐμὲ ἀποκτείνητε τὴν τὸν αὐτοκράτορα τεκοῦσαν.” ἐκείνη μὲν οὖν τοιαύτη γενομένη διέκλειψε καὶ διέσωσε τὸν ἀδελφόν”.

Il secondo momento è raccontato analiticamente da Appiano:

Quanto a Lucio, zio di Antonio, lo tenne con sé senza farne mistero sua sorella, madre di Antonio, e a lungo i centurioni rispettarono anche lei, perché madre del triumviro. Ma quando si disposero a usare le maniere forti, ella venne furente nel foro e disse ad Antonio, seduto con i colleghi sulla tribuna: «Mi autoaccuso, o comandante, di avere accolto Lucio e di tenerlo ancora in casa, e lo terrò fin quando ci avrai uccisi tutti e due, visto che nel bando sono fissate uguali pene per chi accoglie i proscritti». Egli allora, rimproverandola per essere sì una buona sorella, ma non una saggia madre («non ora dovevi salvare Lucio, ma tenerlo a freno prima, quando con il voto dichiarava tuo figlio nemico dello Stato»), dispose che il console Planco ordinasse per legge il reintegro di Lucio (App., *civ.*, IV, CLVI-CLVIII).¹⁶

Alcuni aspetti della prima parte di questa vicenda allineano l'azione di Giulia alle regole definite dal modello per la condotta femminile: l'ubicazione domestica; l'uso della voce tradotta in un grido; l'individuazione nel suo ruolo di madre di Marco Antonio dell'indicatore di un'autorevolezza non personale, ma derivata dal figlio, ragione dell'iniziale successo del suo intervento. Nondimeno, la relazione con uomini d'arme, identificati da Appiano in centurioni, e l'intromissione in una questione politica delicata quale l'esecuzione dell'editto proscrittorio pongono la donna al di fuori dei limiti definiti dal *mos maiorum*, come, del resto, l'intera fase pubblica della sua iniziativa. In questo senso si connotano plurimi elementi: l'azione nel foro; l'opzione comunicativa che ora privilegia il discorso di contenuto politico; l'entrare in rapporto con un figlio qui interpellato, tuttavia, nelle sue funzioni pubbliche, come testimonia il ricorso al suo titolo di *αὐτοκράτορ*; la dichiarazione di colpevolezza nel rispetto di quanto stabilito dall'editto triumvirale, che condannava chiunque assicurasse protezione ai proscritti (App., *civ.*, IV, XLII).

Nel 42 a.C., dunque, ambientazione, modalità comunicative, strategia di intervento risultarono esito di decisioni autonome di Giulia, si configurarono come pratiche innovative e si tradussero in aperte violazioni del modello femminile.

¹⁶ Nell'originale: "Λεύκιον δέ, τὸν Ἀντωνίου θεῖον, ἢ Ἀντωνίου μήτηρ ἀδελφὸν ὄντα εἶχεν οὐδ' ἐπικρύπτουσα, αἰδομένων ἐς πολὺ καὶ τήνδε τῶν λοχαγῶν ὡς μητέρα αὐτοκράτορος. βιαζομένων δ' ὕστερον ἐξέθορον ἐς τὴν ἀγορὰν καὶ προκαθημένῳ τῷ Ἀντωνίῳ μετὰ τῶν συνάρχων ἔφη: "ἐμαυτὴν, ὦ αὐτοκράτορ, μηνύω σοι Λεύκιον ὑποδεδέχθαι τε καὶ ἔχειν ἔτι καὶ ἔξιν, ἕως ἂν ἡμᾶς ὁμοῦ κατακάνῃς: τὰ γὰρ ὅμοια καὶ τοῖς ὑποδεδεγμένοις ἐπικεκῆρυκται." ὁ δὲ αὐτὴν ἐπιμεμψάμενος ὡς ἀδελφὴν μὲν ἀγαθὴν, μητέρα δὲ οὐκ εὐγνώμονα (οὐ γὰρ νῦν χρῆναι περισώζειν Λεύκιον, ἀλλὰ κωλύειν, ὅτε σου τὸν υἱὸν εἶναι πολέμιον ἐψηφίζετο), παρεσκεύασεν ὁμως Πλάγκον ὑπατεύοντα κάθοδον τῷ Λευκίῳ ψηφίσασθαι". L'incidenza della madre nelle scelte politiche di un figlio vantava precedenti: Plutarco (*Gaius*, IV, II-III), ad esempio, testimonia come Gaio Sempronio Gracco ritirò una proposta di legge che avrebbe colpito Marco Ottavio su sollecitazione di Cornelia; e rileva (*Brut.*, II, I) come Marco Giunio Bruto si rapportasse a Servilia con ossequio e ne considerasse attentamente consigli e preghiere. Sulla *materna auctoritas* esercitata dalla matrone romane vd. Asconio, *Pro Scauro*, p. 19, in riferimento a Servilia e al fratello Catone (HILLARD, 1983, p. 10-13).

“Le matrone allora decisero di rivolgersi alle donne legate da vincoli di parentela con i triumviri” (App., civ., IV, CXXXV)¹⁷

A partire dal 42 a.C. la tradizione testimonia alcuni episodi in cui Giulia fu identificata come mediatrice potenzialmente efficace.

In quell’anno si verificò una vicenda, a cui si è fatto cenno, che vide numerosissime matrone scendere in piazza per sollecitare i triumviri ad annullare un provvedimento fiscale straordinario che colpiva mille e quattrocento tra loro (Valerio Massimo, VIII, III, III; Quintiliano, *Institutio Oratoria*, I, I, VI; App., civ., IV, XXXII, CXXXVII-CXLIV. LUCCHELLI; ROHR VIO, 2016, p. 175-196). La via esperita inizialmente fu la sollecitazione rivolta a tre donne perché mediassero presso i triumviri loro parenti. Giulia fu tra queste e, come la sorella di Ottaviano, Ottavia, espresse una disponibilità che poi non si tradusse in atto a causa del rifiuto della nuora Fulvia. Al di là dell’effettivo apporto della matrona all’esito delle rivendicazioni matronali, l’episodio attesta l’autorevolezza riconosciuta a Giulia in quanto madre di Antonio. Ma l’individuazione di Giulia con Ottavia e Fulvia e, invece, l’esclusione, ad esempio, della moglie di Emilio Lepido, Giunia Seconda, forse per i suoi legami familiari con Marco Giunio Bruto (ROHR VIO, 2012, p. 109-110), e soprattutto di Claudia, moglie di Ottaviano e figlia di Fulvia, forse per la sua giovinezza (ROHR VIO, 2013, p. 42-43), suggeriscono come alle tre donne prescelte si attribuissero requisiti che eccedevano rispetto ai loro legami familiari, probabilmente individuabili nelle loro capacità di mediazione e nel rispetto di cui dovevano godere presso i loro stessi parenti. Alcuni avvenimenti successivi confortano tale interpretazione.

Nel periodo compreso tra il 40 e il 37 a.C. in più occasioni Giulia fu promotrice di interventi di mediazione politica, volti a ripianare i contrasti sorti tra Marco Antonio e il collega Ottaviano e a favorire le trattative tra i due triumviri e Sesto Pompeo. In questi contesti Giulia operò in parallelo o in sinergia con Mucia, madre di Sesto Pompeo, e su sollecitazione del figlio del Magno ma anche di Ottaviano. Tali episodi, accuratamente indagati dalla critica, confermano come in questo periodo eccezionale le donne ebbero modo di interferire in questioni di notevole importanza, agendo soprattutto attraverso i propri parenti e in loro favore e quindi applicando alla politica dello stato dinamiche interne alla *domus* (GUERRA LOPEZ, 2005, p. 607-616; LEJEUNE, 2012, p. 99-107). Marco Antonio, infatti, sia in queste circostanze che in occasione dell’esclusione di Lucio Cesare dalle liste dei proscritti agì anche in considerazione della *pietas*, ovvero del rispetto, con cui si doveva relazionare con la madre, ovvero in un rapporto di tipo privato.

¹⁷ Nell’originale: “αἱ δὲ γυναῖκες ἔκριναν τῶν προσηκουσῶν τοῖς ἄρχουσι γυναικῶν δεηθῆναι”.

Dopo la fine della guerra di Perugia, nel 40 a.C., Giulia lasciò l'Italia insieme alla nuora Fulvia. Le due donne si separarono rapidamente perché, mentre Fulvia mosse alla volta della Grecia, dove avrebbe incontrato Marco Antonio e sarebbe morta nel giro di pochi mesi, Giulia fu accolta in Sicilia da Sesto Pompeo (Plut., *Ant.*, XXXII, I; App., *civ.*, V, LII, CCXVII; Dio, XLVIII, XV, II-III). Quest'ultimo, intenzionato a sfruttare l'inimicizia tra i triumviri per guadagnare un ruolo nello scacchiere mediterraneo grazie all'alleanza con uno dei due, predispose una scorta per la donna e la indusse a portare al figlio le sue proposte di alleanza: "Giulia, la madre degli Antonii, dapprima andò in Sicilia, dove fu accolta molto affettuosamente da Sesto Pompeo, poi fu da lui mandata presso il figlio Marco insieme ad alcuni messaggeri con proposte di alleanza" (Dio, XLVIII, XV, II).¹⁸

Dell'esito positivo di tali trattative conserva notizia Dione, secondo il quale, siglata l'alleanza con Sesto Pompeo, Marco Antonio mosse guerra a Ottaviano.¹⁹ Quest'ultimo replicò impostando relazioni diplomatiche con Sesto Pompeo, avvalendosi della mediazione della madre di quest'ultimo, Mucia (Dio, XLVIII, XVI, II). La complessità della situazione sollecitò un nuovo intervento di Giulia, coinvolta da Ottaviano perché intercedesse in suo favore presso Marco Antonio:

Tuttavia si sarebbe lamentato con la madre di lui perché, essendo sua parente e sempre grandemente onorata da lui, era fuggita dall'Italia quasi che non avrebbe ottenuto ogni cosa come da suo figlio. Questa abile mossa fece Cesare, e scrisse a Giulia. Mentre Cocceio usciva dall'accampamento molti centurioni gli manifestarono le intenzioni dell'esercito. Egli delle altre cose e di queste mise a parte Antonio, affinché sapesse che lo avrebbero combattuto se non fosse venuto a un accomodamento. Lo consigliava, pertanto, di richiamare Pompeo in Sicilia dalle zone che devastava, e di inviare in qualche luogo Enobarbo finché l'accordo fosse fatto. Anche la madre lo sollecitava a questo (era, difatti, di famiglia una Giulia), ma Antonio era preoccupato se, fallito l'accomodamento, dovesse richiamare di nuovo Pompeo in aiuto. Poiché la madre era fiduciosa che l'accordo vi sarebbe stato e Cocceio continuava a insistere e si supponeva conoscesse di più che non avesse detto, Antonio cedette e comandò a Pompeo di ritornare in Sicilia con la scusa che avrebbe provveduto lui agli accordi intercorsi e mandò Enobarbo a governare la Bitinia (App., *civ.*, V, CCLXVII-CCLXXI).²⁰

¹⁸ Nell'originale: "ἢ τε Ἰουλίᾳ ἢ τῶν Ἀντωνίων μήτηρ τὸ μὲν πρῶτον ἐνταῦθα ἦλθε, καὶ πάνυ φιλικῶς ὑπὸ τοῦ Σέξτου ὑπεδέχθη, ἔπειτα δὲ πρὸς τὸν υἱὸν τὸν Μάρκον ὑπ' αὐτοῦ ἐπέμφθη, λόγους τέ οἱ ὑπὲρ φιλίας καὶ πρέσβεις ἄγουσα". Vd. anche App. (*civ.*, V, CCXVII; Dio, XLVIII, XVI, II) che attesta i timori di Ottaviano circa il probabile esito positivo della mediazione di Giulia.

¹⁹ Dio (XLVIII, XXVII, IV).

²⁰ Nell'originale: "μέμψεσθαι δ' αὐτοῦ τῆ μητρὶ, ὅτι συγγενῆς οὖσα καὶ προτιμηθεῖσα ἐκ πάντων ὑφ' αὐτοῦ, φύγοι τὴν Ἰταλίαν καθάπερ οὐ τευξομένη πάντων ὡς παρ' υἱοῦ. ὦδε μὲν καὶ ὁ Καῖσαρ ἐτέχναζε καὶ ἐπέστελλε τῇ Ἰουλίᾳ. ἐξιόντι δὲ τοῦ στρατοπέδου τῷ Κοκκηίῳ πολλοὶ τῶν ταξιάρχων τὴν γνώμην ἐξέφερον τοῦ στρατοῦ. ὁ δὲ καὶ ἄλλα καὶ τόδε αὐτὸ τῷ Ἀντωνίῳ μετέφερον, ἵνα εἰδείη πολεμήσοντα οὐ συντιθεμένῳ. συνεβούλευεν οὖν Πομπήιον μὲν ἐς Σικελίαν ἐξ ὧν ἐπόρθει μετακαλεῖν, Ἀηνόβαρβον δὲ ποιπέμπειν, ἕως αἱ συνθήκαι γένοιτο. παρακαλοῦσης δὲ καὶ τῆς μητρὸς ἐς ταῦτα τὸν Ἀντωνίων (γένει γὰρ ἦν ἐκ τῶν Ἰουλιῶν), ἤσχύνετο Ἀντωνίος, εἰ μὴ γενομένων τῶν συμβάσεων τὸν Πομπήιον αὐθις ἐς συμμαχίαν καλοῖη. τῆς δὲ μητρὸς οὐκ ἀπελιπιζούσης αὐτὰς ἔσεσθαι καὶ Κοκκηίου ἰσχυριζομένου τε περὶ αὐτῶν καὶ ἐλπιζομένου τι πλέον εἰδέναι, ὁ Ἀντωνίος ἐνεδίδου καὶ τὸν Πομπήιον ἀναχωρεῖν ἐκέλευεν ἐς Σικελίαν, ὡς ἐπιμελησόμενος τῶν συγκεκριμένων, καὶ Ἀηνόβαρβον ἔπειπεν ἡγεῖσθαι Βιθυνίας".

I due triumviri stabilirono, quindi, di incontrarsi nel golfo di Brindisi e sottoscrissero un nuovo accordo. Presto si impose, tuttavia, anche la ridefinizione dei rapporti con Sesto Pompeo, a cui i leader cesariani attesero a Capo Miseno nel 39 a.C. (MANGIAMELI, 2012, p. 209-214) Anche in questa circostanza Giulia, insieme a Mucia, svolse un preliminare ruolo di mediazione: "Sollecitandolo la madre Mucia e la moglie Giulia di nuovo i tre convennero sul molo di Dicearchia, con il mare da entrambi i lati e, disposte attorno a sorveglianza delle navi, si accordarono a questi termini" (App., *civ.*, V, CCCIII).²¹

Nonostante l'errore di Appiano, che ascrive a Giulia il ruolo di moglie anziché di madre di Marco Antonio, la fonte attribuisce alle due donne un intervento decisivo nell'accordo. Il ruolo della matrona nella circostanza, del resto, non doveva sorprendere: in questi decenni come si è rilevato molte donne assunsero la funzione di mediatrici e nei complessi anni del secondo triumvirato anche Ottavia in più occasioni svolse questo compito tra il fratello Ottaviano e il marito Marco Antonio, che sposò nel contesto degli accordi di Brindisi (App., *civ.*, V, CCCLXXXVII-CCCXCIX; Plut., *Ant.*, XXXV; Dio, XLVIII, LIV, I-VI. GAFFORINI, 1994, p. 127-128). La posizione di Giulia rientrava, quindi, in una prassi ormai affermata e, come si è osservato, legittimata anche attraverso il richiamo ad autorevoli precedenti leggendari. Nondimeno, le sue iniziative prima di Brindisi, nel contesto di quegli accordi e infine a Capo Miseno consegnarono a Giulia un potere reale non comune per una matrona e, benché esito di pressioni esercitate dai protagonisti della scena politica del tempo, tradussero una sua autorevolezza riconosciuta e incisiva.

"Sorella, donna elettissima" (Cic., *Catil.*, IV, XIII)²²

La biografia di Giulia rivela, dunque, a partire dal matrimonio con Lentulo Sura e con una significativa accentuazione dopo la vedovanza e nel corso dell'affermazione del figlio Marco Antonio, la promozione da parte della matrona di iniziative solo parzialmente allineate al modello matronale, che riflettono un adeguamento alle esigenze di un tempo emergenza, ma anche una crescente autonomia di pensiero e di azione da parte di un'illustre esponente dell'aristocrazia romana.

²¹ Nell'originale: "Μουκίας δὲ αὐτὸν τῆς μητρὸς καὶ Ἰουλίας τῆς γυναικὸς ἑναγουσῶν, αὐθις οἱ τρεῖς συνῆλθον ἐς τὸ ἀμφικλυστον Δικαιαρχέων χῶμα, περιορμουσῶν τῶν φυλακίδων νεῶν, καὶ συνέβησαν ἐπὶ τοῖσδε".

²² Nell'originale: "Nisi vero cuiusdam L. Caesar, vir fortissimus et amantissimus rei publicae, crudelior nudius tertius visus est, cum sororis suae, feminae lectissimae, virum praesentem et audientem vita privandum esse dixit, cum avum suum iure iussu consulis interfectum filiumque eius impuberem, legatum a patre missum in carcere necatum esse dixit". "A meno che qualcuno non accusi di ferocia Lucio Cesare, questo valoroso, devotissimo alla Repubblica, perché tre giorni fa si pronunciò a favore della sentenza capitale, in sua presenza, a carico del marito di sua sorella, donna elettissima, e dichiarò che era stata giusta la morte dell'avo suo, che fu ucciso in carcere assieme al figlio giovinetto che il padre aveva inviato come messo".

Nel caso della richiesta di restituzione delle spoglie di Lentulo Sura la mediazione di Terenzia e l'ostentazione del diritto della moglie di occuparsi delle onoranze funebri per il marito rientravano nei comportamenti definiti per le donne dal modello. Analogamente, in occasione della condanna di Marco Antonio come *hostis publicus* i pianti e le suppliche in sede domestica, l'impostazione di forme di comunicazione gestuali, foniche e visive anziché attraverso parole strutturate in discorsi rispondevano alle regole di condotta delle matrone ideali. Infine, nel contesto della proscrizione di Lucio Cesare l'ambientazione domestica della prima fase della vicenda, l'identificazione dell'autorevolezza di Giulia nel suo legame con Marco Antonio, l'utilizzo della voce per emettere grida configuravano l'iniziativa come omologata ai tratti del modello. Diversamente, tuttavia, in queste occasioni e nell'occorrenza delle mediazioni politiche di cui si fece promotrice, come si è osservato, Giulia promosse anche iniziative connotate da tratti di novità. La gestione del corpo di Lentulo Sura la pose, quantomeno potenzialmente, nelle condizioni di amministrare un funerale foriero di disordini di piazza. Le pressioni esercitate presso i senatori per salvare Marco Antonio dalla condanna come *hostis publicus* la portarono all'esterno del contesto legittimo della sua *domus*, nelle strade di Roma, anche durante la notte, al di fuori dello sperimentato, e legittimato, contesto del gruppo matronale, in forma individuale, per un obiettivo privato, che si traduceva in un'interferenza in questioni di stato di primaria importanza. L'intervento a tutela del fratello Lucio Cesare nel suo secondo momento la indusse a operare nuovamente al di fuori della sua residenza, nel foro, ad affrontare un tema politico, ad avvalersi della parola strutturata in discorso e a relazionarsi con il proprio figlio, ma nelle sue vesti di magistrato. Le mediazioni politiche le attribuirono le funzioni che la tradizione affidava agli uomini per il loro impatto sulla vita della comunità e per le prerogative che presupponevano in termini di conoscenze, esperienza e competenze.

Tali violazioni rispetto al *mos maiorum*, evidenti nella descrizione del profilo biografico di Giulia, significativamente non sembrano incidere, invece, nella rappresentazione storiografica della matrona. Se nei riferimenti al suo operato presenti in Appiano e Dione il suo nome non è accompagnato da espliciti commenti in merito all'opportunità della sua azione, l'assenza di rilievi volti alla delegittimazione si traduce in una tacita approvazione del suo operato. Più esplicite, invece, le testimonianze di Cicerone, coeva, e di Plutarco, successiva e forse non immune dall'influenza dell'Arpinate (sulle fonti di Plutarco HILLARD, 1987, p. 21-30). In queste sedi la memoria della madre di Antonio risulta allineata con le specificità che il modello attribuisce al genere femminile e assume tratti manifestamente elogiativi.

Così nelle *Philippicae* di Cicerone (VIII, I) in merito alla morte di Lentulo Sura se di Marco Antonio si ricorda l'odio concepito nei confronti dell'Arpinate e dello zio consolare

Lucio Cesare, di Giulia si testimonia il dolore, accresciuto dal ruolo esercitato dal fratello nella circostanza e che connota anche la reazione della donna alla dichiarazione di Antonio *hostis publicus*; tale sentimento rientra negli atteggiamenti canonici della moglie e della madre romana le quali, nel rispetto dei *topoi* di genere, condizionano il proprio agire sulla base della dimensione emotiva. Il dolore, pertanto, allinea Giulia al modello.

Così nella *Vita di Antonio* di Plutarco (II, I) Giulia è una donna temperante e moderata, acquisendo una delle *virtutes* canoniche del paradigma di comportamento femminile, ed è nobile. Tale nobiltà richiama le sue origini familiari, ricordate da Cicerone (*Phil.*, III, XVII) e ribadite da Appiano (*civ.*, II, CCLXVII-CCLXXI; II, DXCIX); ma essa diviene anche elemento caratterizzante della matrona nella definizione che di lei consegna l'Arpinate nelle *Orationes in Catilinam*. In questa sede, Giulia, citata come sorella dello stigmatissimo amico Lucio Cesare, è per Cicerone *femina lectissima* (*Catil.*, IV, XIII). La scelta del sostantivo *femina*, preferito al più familiare e meno connotato *mulier*, suggerisce l'intenzione dell'oratore di veicolare una valutazione assai positiva della donna: nella produzione ciceroniana *femina* ricorre, infatti, a qualificare le donne di alto rango (SANTORO L'HOIR, 1992, p. 29-46; HINDERMANN, 2013, p. 143-161). Ma l'associazione al sostantivo dell'aggettivo *lectus* al suo grado superlativo - che si ritrova nell'ἄριστη di Plutarco, aggettivo sembra una traduzione dal *lectissima* ciceroniano - eleva l'alta qualificazione di *femina*. La formula *lectissima femina* pare rientrasse nel lessico che doveva risultare familiare al pubblico della tarda repubblica: l'espressione presenta un'occorrenza interessante in una lettera inviata forse il primo di maggio del 49 a.C. da Marco Antonio a Cicerone (*Cic., Att.*, X, VIII a, I). Scopo della missiva era dissuadere l'Arpinate dal partire alla volta della Spagna e il mittente riferiva di conoscere i consigli espressi in merito dal genero di Cicerone, Publio Cornelio Dolabella, ma anche dalla figlia Tullia. Nel riferirsi alla donna, Marco Antonio ricorreva alla stessa espressione adottata in precedenza da Cicerone per sua madre, *femina lectissima*. Se anche, come invece potrebbe sembrare, Marco Antonio non utilizzava in questo contesto un'efficace allusione al precedente omaggio reso dall'Arpinate alla madre, certo la formula per il suo carattere chiaramente elogiativo doveva sortire l'effetto di predisporre benevolmente il destinatario della lettera.

Se, dunque, già tra il 63 e il 62 a.C. Cicerone ambiva a elogiare Giulia, espressione di una famiglia illustre e sorella di una persona da lui stimata e della quale apprezzava il sostegno, l'oratore mantenne un approccio analogo nei confronti della matrona anche nella successiva produzione delle *Philippicae*, un contesto manifestamente ostile al figlio di Giulia, Marco Antonio (MYERS, 2003, p. 337-352 propone un'interessante analisi della rappresentazione delle figure femminili nelle *Philippicae* di Cicerone). L'ammirazione confermata alla matrona sembra abilmente valorizzata dall'Arpinate nella prospettiva di

delegittimare il suo obiettivo polemico, di cui fa risaltare, e *contrario* rispetto alla madre, le manchevolezze. La tecnica di utilizzare la memoria di *feminae* onorate proprio per creare una contrapposizione a effetto con personaggi negativi, spesso rei di mancanze di diverso genere nei riguardi di queste donne, era, del resto, ricorrente nelle orazioni e proprio l'espressione *lectissima femina* ricorreva con questo fine nelle *In Verrem actiones* (II, I, XCIV) e nella *Pro Marco Fonteio Oratio* (XLVI).

Così nelle *Philippicae* Cicerone sottolinea a più riprese come la madre avesse garantito a Marco Antonio modelli positivi che avrebbero potuto ben indirizzare la sua azione politica e che, invece, furono consapevolmente trascurati dal triumviro: il nonno paterno Marco Antonio Oratore, ma soprattutto lo zio materno, Lucio Giulio Cesare.²³ La scarsa considerazione per tali ipotizzate indicazioni della madre acquista particolare significato alla luce del ruolo di educatrici che il modello tradizionale affidava alle matrone e in ragione delle modalità attraverso cui le donne trasmettevano ai propri figli il codice di valori su cui si fondava la società romana, ovvero primariamente i repertori esemplari, attinti alla storia della famiglia del padre dei destinatari di tali percorsi formativi ma anche della loro madre (VAN DEN BERGH, 2000, p. 351-364; ROHR VIO, in c.d.s.).

Ma l'Arpinate si avvale di Giulia al fine di denigrare Marco Antonio anche attraverso un diverso espediente: nelle *Philippicae*, descrivendo il corteo con cui nel 49 a.C. Marco Antonio, responsabile dell'Italia in assenza di Giulio Cesare, sfilava lungo la penisola, Cicerone (*Phil.*, II, LVIII) evidenzia l'abuso per cui la nobile madre Giulia era relegata nella coda della processione, mentre la mima Citeride, amante di Marco Antonio ed efficacemente definita *altera uxor*, occupava il posto accanto al comandante, sostituendo la moglie legittima Antonia.²⁴ Il sovvertimento dell'ordine sociale che si produceva in tale esecrabile contesto, premettendo una liberta a una matrona di nobili origini, traduceva in forma di esempio il disordine e la rivoluzione che Marco Antonio avrebbe prodotto nella comunità romana.

Tale valorizzazione della rappresentazione di Giulia risultava più agevole per quegli aspetti del suo profilo biografico che si uniformavano perfettamente al modello; diversamente poteva presentare alcune difficoltà per quelle iniziative, di non scarsa consistenza, che si configuravano come violazione del *mos maiorum*. Un unico codice interpretativo sembra sotteso alla tradizione che riferisce queste azioni, identificabile in

²³ Cic. (*Phil.*, I, XXVII; II, XIV) individua in Lucio Cesare un modello specificamente per gli affari di stato; IX, XIV ricorda come lo stesso zio si fosse augurato di costituire un modello per il nipote. Cicerone esplicita anche gli esempi negativi, che Antonio ha seguito con conseguenze catastrofiche, identificandoli nel padre, Marco Antonio Cretico, e nel patrigno, Lentulo Sura (Vd. CRESCI MARRONE, in c.d.s.).

²⁴ Il passo ospita il solo riferimento critico nei confronti di Giulia, derivato però dalla condotta del figlio: la fertilità della donna, infatti, elemento di sé positivo, è divenuta fattore negativo per lo stato.

Cicerone ma anche in Appiano e Dione. Le azioni di Giulia sono ricondotte alla *pietas*, *virtus* fondante del modello femminile e cardine dei rapporti interrelazionali nella famiglia romana, e in questa forma legittimate (Cicerone, *De inventione*, II, LXVI e CLXI. SCHRÖDER, 2012, p. 335-358. La *pietas* in Cicerone è indagata in EMILIE, 1944, p. 536-542). L'intervento attuato a garanzia di Lentulo Sura sembra far seguito al dovere imputato dal *mos maiorum* alle mogli che, come si è osservato, erano chiamate a garantire il diritto alla cerimonialità funeraria ai propri mariti ed erano destinatarie di compiti ben precisi nei *sacra*. L'azione di Giulia a vantaggio di Marco Antonio, condannato come *hostis publicus*, pare riconducibile anch'essa ai doveri di *pietas*, che regolava quei rapporti tra genitori e figli che maturavano fin nell'infanzia e si perpetuavano anche dopo l'accesso dei giovani all'età adulta (DIXON, 1988, p. 168-209). Tale vincolo si estendeva alle generazioni successive e quindi anche la *pietas* nei confronti dei nipoti giustificava le richieste di Giulia, la quale operava per garantire loro un futuro che sarebbe stato precluso dalla condanna del loro padre. Infine, anche l'intervento a vantaggio del fratello Lucio Cesare sembra connesso ai doveri della *pietas*: nella decisione di affrontare Marco Antonio non nel più ovvio contesto domestico, ma nel meno scontato spazio forense Giulia forse considerò che in sede pubblica il triumviro non avrebbe potuto venir meno a quella devozione che egli doveva alla madre e facendo leva su tale rispetto dovutole dal figlio, la donna esercitava la sua *pietas* nei confronti del fratello. E ancora ai doveri di *pietas* si potevano ricondurre le mediazioni politiche che Giulia aveva promosso a tutela del proprio figlio.

Attraverso la valorizzazione della *pietas*, dunque, la rappresentazione di Giulia riconduceva alla matrona il ruolo di garante della famiglia e l'esercizio di tale tutela, che tradizionalmente era propria della componente femminile della società, riallineava la madre di Marco Antonio al modello e la ricollocava in un paradigma in parte aggiornato alle nuove condizioni della tarda repubblica ma fondato su un nucleo valoriale tutelato dall'ossequio per la tradizione.

Referenze bibliografiche

- BERG, R. (Ed.). *The material sides of marriage: women and domestic economies in Antiquity*. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 2016.
- BETTINI, M. *Antropologia e cultura romana: parentela, tempo, immagini dell'anima*. Roma: Carocci, 1986.
- BOËLS-JANSSEN, N. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome: École Française de Rome, 1993.

- BRENNAN, T. C. Perceptions of women's power in the Late Republic: Terentia, Fulvia, and the generation of 63 BCE. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Ed.). *A Companion to women in the Ancient World*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012, p. 354-366.
- CANTARELLA, E. *Tacita muta: la donna nella città antica*. Roma: Riuniti, 1985.
- CENERINI, F. *La donna romana: modelli e realtà*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- CHAMOUX, F. *Marco Antonio: ultimo principe dell'Oriente greco*. Paris: Arthaud, 1986.
- CRESCI MARRONE, G. *Marco Antonio: un'altra ipotesi di Impero*. Roma: Salerno, in c.d.s.
- CRISTOFOLI, R.; GALIMBERTI, A.; ROHR VIO, F. *Dalla repubblica al principato: politica e potere in Roma antica*. Roma: Carocci, 2014.
- DIXON, S. *Reading Roman women: sources, genres and real life*. London: Duckworth, 2001.
- DIXON, S. *The Roman mother*. London and Sydney: Croom Helm, 1988.
- EMILIE, G. Cicero and the Roman pietas. *The Classical Journal*, n. 39, p. 536-542, 1944.
- FRANCO, C. La donna e il triumviro. Sulla cosiddetta Laudatio Turiae. In: CENERINI, F.; ROHR VIO, F. (Ed.). *Matronae in domo et in Re Publica agentes*. Trieste: Edizioni dell'Università di Trieste, 2016, p. 137-163.
- GAFFORINI, C. Le mogli romane di Antonio: Fulvia e Ottavia. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, n. 128, p. 109-134, 1994.
- GAGÉ, J. *Matronalia*. Bruxelles: Latomus, 1963.
- GARLICK, B.; DIXON, S.; ALLEN, P. (Ed.). *Stereotypes of women in power: historical perspectives and revisionist views*. New York: Greenwood Press, 1992.
- GUERRA LOPEZ, S. Mediaciones femeninas en las Vidas Paralelas de Plutarco durante el segundo triunvirato. In: JUFRESA, M. et al. (Ed.). *Plutarc a la seva època: paideia i societat*. Barcelona: Publicaciones de la Universidad, 2005, p. 607-616.
- HILLARD, T. W. Plutarch's Late-Republican lives: between the lines. *Antichthon*, n. 21, p. 19-48, 1987.
- HILLARD, T. *Materna auctoritas: the political influence of Roman matronae*. *Classicum*, n. 9, p. 10-13, 1983.
- HINDERMAN, J. *Mulier, femina, uxor, coniunx: die begriffliche Kategorisierung von Frauen in den Briefen von Cicero und Plinius dem Jüngeren*. *EuGeStA*, n. 3, p. 143-161, 2013.
- JAL, P. «Hostis (Publicus)» dans la littérature latine de la fin de la république. *Revue des Études Anciennes*, n. 65, p. 53-79, 1963.
- LEJEUNE, F. S. Les interventions des femmes de l'entourage des imperatores dans la sphère publique de la mort de César aux accords de Misène. In: BAUDRY, R.; DESTEPHEN, S. (Ed.). *La société romaine et ses élites*. Paris: Picard, 2012, p. 99-107.

- LUCHELLI, T. M.; ROHR VIO, F. La ricchezza delle matrone: Ortensia nella dialettica politica al tramonto della repubblica. In: BIELMAN SÁNCHEZ, A.; COGITORE, I.; KOLB, A. (Ed.). *Femmes influentes, dans le monde hellénistique et à Rome: IIIe siècle avant J.-C.-Ier siècle après J.-C.* Grenoble: Ellug, 2016, p. 175-196.
- MANGIAMELLI, R. *Tra duces e milites: forme di comunicazione politica al tramonto della repubblica.* Trieste: Edizioni dell'Università di Trieste, 2012.
- MASI DORIA, C.; CASCIONE, C. Fulvia. Nemica di Ottaviano e prima principessa romana. In: RODRÍGUEZ LÓPEZ, R.; BRAVO BOSCH, M. J. (Ed.) *Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal.* Valencia: Tirant Humanidades, 2016, p. 209-236.
- MYERS, N. Cicero's (S)trumpet: Roman women and the Second Philippic. *Rhetoric Review*, n. 22, p. 337-352, 2003.
- PEPPE, L. *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana.* Roma: Giuffrè, 1984.
- ROHR VIO, F. *Fulvia: una matrona tra i 'signori della guerra'.* Napoli: EdiSes, 2013.
- ROHR VIO, F. Iunia Secunda. Une femme sur la scène politique lors des derniers feux de la République romaine. In BAUDRY, R.; DESTEPHEN, S. (Ed.). *La société romaine et ses élites*, Paris: Picard, 2012, p. 109-117.
- ROHR VIO, F. La voce e il silenzio: il dissenso delle matrone al tramonto della Repubblica. In: CRISTOFOLI, R.; GALIMBERTI, A.; ROHR VIO, F. (Ed.). *Lo spazio del non-allineamento a Roma fra Tarda Repubblica e Primo Principato: forme e figure dell'opposizione politica.* Roma: L'Erma di Bretschneider, 2014, p. 95-115.
- ROHR VIO, F. *Le custodi del potere.* Roma: Salerno, in c.d.s.
- SANTORO L'HOIR, F. *The rhetoric of gender terms: 'man', 'woman', and the portrayal of character in Latin prose.* Leiden and New York: Brill, 1992.
- SCHRÖDER, B.-J. Römische 'pietas'-kein universelles Postulat. *Gymnasium*, n. 119, p. 335-358, 2012.
- SPÄTH, T.; WAGNER-HASEL, B. (Ed.). *Frauenwelten in der Antike.* Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Darmstadt: Wiss Buchges, 2000.
- ŠTERBENC ERKER, D. Gender and Roman funeral ritual. In: HOPE, V.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Memory and mourning in Ancient Rome.* Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 40-60.
- VALENTINI, A. *Matronae tra novitas e mos maiorum: spazi e modalità dell'azione pubblica femminile nella Roma medio repubblicana.* Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2012.
- VAN DEN BERGH, R. The role of education in the social and legal position of women in Roman society. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, n. 47, p. 351-364, 2000.

Lucrecia y Virginia como prototipos virtuosos de feminidad en la Antigua Roma: estereotipos para una educación diferenciada*

Lucretia and Verginia as virtuous prototypes of femininity in Ancient Rome: stereotypes for a differentiated education

Pedro David Conesa Navarro**

Resumen: En este trabajo pretendemos mostrar la importancia que Lucrecia y Virginia tuvieron para la formación de los roles femeninos en la Antigua Roma. Las muertes de estas mujeres virtuosas fueron vistas como prototipos femeninos, pues el honor familiar estaba por encima de los intereses particulares. No sería hasta la irrupción del cristianismo cuando sus muertes fueron criticadas. Además de repasar dichos relatos, también nos interesaremos por la educación predeterminada que tenían las mujeres, fieles al ámbito doméstico como cuidadoras del hogar, madres y fieles esposas.

Abstract: In this paper, we are trying to show the importance that Lucretia and Verginia had for the formation of the gender roles in the Ancient Rome. The deaths of these virtuous women were seen as female prototypes, because the family honor was above private interests. It would not be until the irruption of Christianity when their deaths would be criticized. In addition to reviewing these stories, we will also be interested in the predetermined education that women had, faithful to the domestic sphere as caretakers of the home, mothers and faithful wives.

Palabras-clave:

Lucrecia;
Virginia;
Honor familiar;
Educación romana.

Keywords:

Lucretia;
Verginia;
Family honor;
Roman education.

Recebido em: 21/03/2018
Aprovado em: 07/05/2018

* Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de un Contrato Predoctoral FPI de la Fundación Séneca. Agencia Territorial de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia (19829/FPI/15). Miembro del Grupo de Investigación ARHIS (Arqueología Histórica y Patrimonio del Mediterráneo Occidental) (E041-08) de la Universidad de Murcia, cuyo investigador principal es el Dr. José Miguel Noguera Celdrán.

** Doctorando de la Universidad de Murcia y de la Università degli Studi di Roma-Tor Vergata.

Introducción

Viajero, lo que digo es poco, detente y léetelo todo.
 Aquí está el no bello sepulcro de una bella mujer.
 Sus padres la llamaron Claudia.
 Amó a su marido con todo su corazón.
 Dos hijos engendró a uno lo deja en tierra y bajo tierra sepulta al otro.
 De conservación encantadora a la vez que andar elegante.
 Veló por su casa. Tejió lana.
 He dicho, Márchate
 (CIL I², 1211=ILLRP 973).¹

El epitafio fúnebre anteriormente descrito es considerado el elogio femenino más antiguo compuesto en verso en el mundo romano. A través de ocho frases se aglutinan las principales virtudes tanto conyugales, materiales, sociales, económicas y domésticas que debían tener las matronas romanas (FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2016, p. 19-20). Aunque hace alusión a una tal Claudia, siempre tendremos la duda de si se refería a una personal real o más bien a una idealización. El epígrafe nos anima a detenernos y conocer el *curriculum vitae* de la difunta. Fue una mujer bella que no hizo falta que tuviera un sepulcro ostentoso, sino que la sencillez de su sepultura fue reflejo de la vida que había llevado. Nos indica que fueron sus progenitores quienes impusieron su nombre. Llegando a la parte central del texto, se señalan dos funciones o responsabilidades que tuvo: amó a su marido con todo su corazón y le dio dos hijos. Uno de ellos le había sobrevivido, mientras que el otro había fallecido antes que ella. Se ensalzaban por tanto el matrimonio y la maternidad como facetas fundamentales (CENERINI, 2009, p. 17). La única cualidad que se alejaba de sus deberes conyugales y maternales era el tejido (*lanifica*). Sin embargo, esta actividad fue considerada como una de las tareas fundamentales de las matronas. De hecho, tal y como recuerda Pomeroy, el trabajo de la lana tanto en Grecia como en Roma fue algo exclusivamente femenino, hasta el punto de considerarse un estereotipo sexuado. En los enterramientos de las edades bárbaras era frecuente la presencia de un huso y constituía uno de los principales objetos para poder identificarlas en las necrópolis (POMEROY, 2004, p. 222).

En Claudia se aglutinaban cualidades propias de las mujeres de la *nobilitas*, las auténticas matronas. Artemidoro (II, 20) diferenció a las féminas bajo dos parámetros. Por un lado, estaban las cumplidoras del hogar, que eran las matronas; mientras que aquellas que se mostraban salvajes eran consideradas como prostitutas. Esta división fue

¹ En el original: "Hospes quod deico paullum est, asta ac pellege./ Heic est sepulcrum hau pulcrum pulcrae feminae./ Nomen parentes nominarunt Claudiam./ Suom mareitum corde deilexit souo./ Gnatos duos creauit: horunc alterum/ in terra linquit, alium sub terra locat./ Sermone lepido, tum autem inessu commodo./ Domum seruaui, lanam fecit. Dixi. Abei". Traducción obtenida de Fernández Martínez (2016, p. 19).

defendida no solo por el autor de Éfeso, sino que imperó en el pensamiento patriarcal romano. Cuando los antiguos discutían sobre los roles sociales adscritos a las mujeres romanas, utilizaban la idea de la *femina bona* que destacaba por el trabajo de la lana, por su fidelidad, además de por una serie de cualidades contrapuestas a la *meretrix* o prostituta (CONESA NAVARRO, 2016, p. 207). Estos dos modelos femeninos antagónicos también se diferenciaron por la forma de vestir (STRONG, 2016, p. 18). La realidad de mujeres hermosas, adorables, fértiles, castas y especialmente buenas amas de casa, fueron cualidades expresadas no solo en el epitafio de Claudia, sino también en las diferentes lápidas repartidas por todo el territorio romano (KNAPP, 2011, p. 69).

Bajo esos parámetros se establecieron prototipos de mujeres virtuosas y perfectas, frente a otras que se caracterizaron por transgredir el espacio doméstico. Sin duda, las amazonas sería uno de los mitos más recurridos por los antiguos autores grecolatinos para contrarrestar la imagen de la íntegra mujer. Tal y como ha afirmado Molas Font (2013), las amazonas fueron un ejemplo ilustrativo de la construcción de la alteridad por parte de los griegos antiguos. La organización que presentaban las diferentes *poleis* griegas, caracterizadas por su complejidad y jerarquización social, no daban cabida a la participación política de ninguna mujer. No comprendían cómo había sociedades en las que el grado de intervención política no estaba regido por el nacimiento dentro de una determinada clase social o sexo, sino por la capacidad económica para disponer de armamento (MOLAS FONT, 2013, p. 551). Se ha cuestionado si estábamos ante un mito creado o si realmente existieron dichas mujeres. Los nuevos estudios arqueológicos, especialmente derivados del análisis del carbono catorce, están confirmando la autenticidad de guerreras contemporáneas a los griegos. Principalmente se conocen tumbas femeninas principescas con grandes ajuares en una zona amplia que comprendía desde el Mar Negro hasta parte del continente asiático (MAYOR, 2017, p. 49-71). Las amazonas además de ser doncellas violentas fueron presentadas en los poemas homéricos como seres "hostiles al hombre" y con cierto carácter varonil (Homero, *Ilíada*, IV, 189; IV, 186; IRIARTE GOÑI, 2002, p. 103).

Independientemente de que estemos en una sociedad patriarcal, las mujeres romanas no estuvieron aisladas en los gineceos como ocurrió con las griegas. Por el contrario, contamos con referencias, tanto literarias como epigráficas, que demuestran la intervención femenina en actividades de carácter religioso y político desde los primeros tiempos de la historia de Roma. El poder asociativo y el patronato de actividades culturales y edilicias pudieron ser llevadas a cabo por ciertas matronas con desahogada capacidad económica que se involucraron en actividades de carácter civil.²

² Sobre estos aspectos entre otros, cf. De La Rosa Cubo (2000, p. 53) y Hemelrijk (2015, p. 227). Sobre la fuerza ejercida

Escribir sobre Lucrecia y Virginia, ambas con gran transcendencia política y social, puede parecer algo atrevido. Han sido numerosos los estudios que se han realizado. Sin embargo, en este trabajo pretendemos analizar sus historias desde la importancia que tuvieron para el resto de las mujeres y en especial como prototipos indispensables dentro de la educación femenina romana. Puede parecer de nuevo osado hablar de mujeres como colectivo, pues la realidad geográfica, social e incluso temporal, permitió que no existiera un patrón único. De igual forma, las referencias que tenemos procedían de aquellas pertenecientes a las clases sociales privilegiadas. Sin embargo, la prudencia además de poseer el honor familiar fueron características compartidas tanto por esclavas como por matronas. Por tanto, alejarse de dichas virtudes suponía para el pensamiento romano ser denostadas, sin *pudicitia* o pudor, máximas que explicaban la integridad sexual y el honor femenino (PERRY, 2004, p. 11). Estos valores se inculcaban desde la infancia tanto en el ámbito doméstico como en las escuelas. Al igual que los varones, que tenían personajes legendarios relacionados con la guerra y la política que eran sus modelos de conducta, las mujeres también tuvieron en Lucrecia y Virginia ejemplos de perfectas mujeres. Estos protagonistas míticos de Roma tuvieron un especial interés en el período arcaico. Debido al desconocimiento de la escritura, estas historias se transmitieron de manera oral dentro del sistema educativo familiar. Con el transcurso de los siglos las narraciones se fueron alterando y manipulando, añadiéndose experiencias sociales e imaginaciones religiosas. Estas historias de héroes nacionales contribuyeron de manera decisiva a formar la conciencia popular, cuya función didáctica, social e incluso ética, fue vital (FRASCA, 1991, p. 11-12). En Roma las mujeres en ocasiones protagonizaron algunos momentos cruciales de la Historia de Roma. Gracias a su intervención, algunas veces de manera dramática, con el pago de la propia vida, posibilitaron un cambio significativo en el orden establecido, lo que permitió que fueran vistas sus muertes como algo menos traumático (FRASCA, 1996, p. 64-65).

Lucrecia: el suicidio como honor familiar

El episodio de Lucrecia es considerado como uno de los relatos angulares de la Historia primitiva de la *urbs*. La muerte de la esposa de Colatino suscitó gran atención, mucho más que otros acontecimientos de similares características para el devenir de Roma (BAUMAN, 1993, p. 550). Llegó a ser un referente no solo para la época clásica, sino

por las mujeres en época republicana cf. Cid López (2010, p. 125-151; 2015, p. 187-212; 2017, p. 207-231) y Martínez López (2017, p. 105-131).

que se ha mantenido presente en la literatura universal, la pintura y el arte en general. Tito Livio está considerado como el autor que describió de manera más detallada el relato. En parte, su importancia va más allá del ideal de mujer casta, virtuosa, fiel y honesta que se pretendía transmitir con la mujer de Colatino (BAEZA ÂNGULO; BUONO, 2013a, p. 264; BAEZA ÂNGULO; BUONO, 2013b, p. 33). La importancia de sus actos radica en las consecuencias políticas que desencadenó su muerte. Una vez que se suicidó, en el 509 a.C., se instauró, según la tradición, la República, poniendo fin al gobierno tiránico de Tarquinio el Soberbio (FUENTES MORENO, 2009, p. 88; STEVENSON, 2011, p. 185-186).

En esta época tan arcaica el respecto a las costumbres de los antepasados y el honor familiar fueron vitales. Estamos ante un período en el que el derecho quirritario constituía la base fundamental de toda estructura. Desde los tiempos de Rómulo, el *paterfamilias* tenía pleno derecho sobre la vida o muerte tanto de sus hijos como de las personas dependientes de su *domus*. No se hacían distinciones entre sexos ni tampoco en función de la clase social (GARDNER, 1991, p. 6). Si bien es cierto que esta autoridad con el transcurso del tiempo se fue mitigando. Por ejemplo, a principios del siglo III d.C. un padre que mataba a sus descendientes tenía que rendir cuentas, a menos que hubiera actuado conforme a una decisión sancionada por un *consilium* familiar. Si bien es cierto que este poder fue aminorando ya en época imperial, siguió persistiendo cierto control sobre la vida y la muerte a partir del rito de la *expositio* que se mantuvo hasta bien entrado el cristianismo (DIXON, 1992, p. 46-47).

Todo acto que iba contra las antiguas costumbres gentilicias o leyes regias se sometió a juicio. En un principio, los principales delitos se dirimían dentro del *consilium* familiar, sistema que prácticamente quedó caduco ya en época imperial (DIXON, 1992, p. 117-118; PAVÓN, 2008, p. 685; CONESA NAVARRO, GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p. 90-91). En el relato de Lucrecia se aunaron todas estas características y en cierta manera nos ayuda a entender cómo vivían los romanos de los períodos monárquico y altorepublicano. Por tanto, independientemente de la veracidad del relato, podemos afirmar que la importancia de la historia de Lucrecia se debía por dos aspectos fundamentales. Por un lado, muestra a la perfección los mecanismos y poderes que tenía el varón frente a la mujer, y, por el otro, las maniobras de sometimiento, así como la conciencia femenina que había del respeto a las costumbres y leyes antiguas. De igual forma, en el segundo ejemplo que trataremos, que fue el caso de Virginia, el *paterfamilias* aparecía como la máxima autoridad que llegó a matar a su propia hija. Puede parecer sorprendente que no se cuestionara la determinación que tuvo Virgino de asesinar a su hija, sino más bien la situación que lo había motivado para llegar a ese punto.

La obra de Livio fue parte de la política de engrandecimiento de la figura del *princeps*. Bien es cierto, que conforme avanzó el gobierno de Augusto el escritor terminaría desilusionándose, quedando de manifiesto a partir de su pensamiento y creencia en el pasado republicano como el período más honorable del Imperio (MARCELO MARTINO, 2009, p. 52). Concretamente, los primeros libros de su *Ab urbe condita*, que son los que hacen referencia a los pasajes que vamos a comentar, tendríamos que situarlos en el período de la victoria de Octaviano sobre Marco Antonio y durante los primeros años del gobierno de Augusto (PHILIPS, 1982, p. 1029; JOSHEL, 2002, p. 165). Los personajes empleados son anacrónicos, no pudiéndose decir que estemos ante una obra científica o que los datos fueran tomados de escritores precedentes o archivos (STEVENSON, 2011, p.187). Es más, el propio autor en su introducción al libro primero advertía al lector de que era consciente que había pasajes de la Historia de Roma que quedaron oscurecidos con el paso del tiempo. Sin embargo, no se pudo resistir a narrar aquellos considerados gloriosos y que demostraban el espíritu romano en su plenitud (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 1-6). Situación también expresada por otros autores como Plutarco quien, con parámetros similares, señalaba las dificultades que entrañaba analizar los orígenes de Roma (Plutarco, *Romulo*, XIV, 2). Por tanto, creemos que culpabilizar a Livio de que sus datos no fueran veraces es algo injusto. Su intención no era crear una historia al uso, o por lo menos en sus primeros libros, sino mostrar la grandeza del pueblo romano a través de una serie de leyendas que daban identidad a la civilización romana. Estamos de acuerdo con Stevenson cuando afirmó que su afán era reflejar una serie de *exempla* morales muchas veces contrapuestos. Situaciones y formas de vida que había que intentar evitar o, todo lo contrario, imitar (STEVENSON, 2011, p. 187). En una sociedad patriarcal como la romana no era extraño que los valores femeninos más importantes fueran aquellos relacionados con el silencio, acatar la decisión masculina y el respeto a los *mores maiorum*. De hecho, como bien explicó Joshel, teniendo en cuenta los antecedentes anteriormente expuestos, el historiador podía haber obviado o abreviado diferentes aspectos, o por lo menos podría haber minimizado el papel atribuido a las mujeres en su relato. Sin embargo, describió los acontecimientos con gran detalle y empleó una amplia panoplia de técnicas y recursos literarios que en cierta manera aumentaban el dramatismo de los hechos transmitidos (JOSHEL, 2002, p. 169).

Para poder situarnos en el relato de Lucrecia, nos tendríamos que retrotraer al año 509 a.C. durante el fulgor del asedio de Ardea. Una noche en la que los combatientes estaban bebiendo, se disputaron cuál de ellos tenía la mejor esposa. Fue entonces cuando el propio Tarquinio Colatino sentenció que su esposa Lucrecia superaba a las del resto. Decidieron que, para salir de dudas, lo mejor sería ir al encuentro de sus mujeres sin previo

aviso y así ver cuál de ellas era la que gozaban de mayores cualidades (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 57, 6-8; Ovidio, *Fastos*, II, 731-738). Parece que las nueras del rey fueron sorprendidas en un suntuoso banquete, mientras que, por el contrario, Lucrecia se encontraba junto con sus esclavas tejiendo la lana. Esta actitud irreprochable, junto con su belleza natural, fueron los desencadenantes para que Sexto Tarquinio sintiera un deseo incontrolable por poseerla (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 57, 8-11). Por el contrario, Dionisio de Halicarnaso nos ofrece una versión distinta. El primer encuentro entre Lucrecia y el hijo del rey no fue a consecuencia de una apuesta, sino que viajó a Colacia por mandato de su padre, Tarquinio el Soberbio, y fue entonces cuando al verla se enamoró perdidamente de la joven doncella (Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV, 64, 2-5).³

Unos días después, Sexto regresaría a la casa de Tarquinio Colatino pues no había cesado su deseo. La fecha estimada fue del 22 al 23 de febrero (FRASCA, 1991, p. 209). En esta ocasión Lucrecia estaba sola sin la protección de sus familiares, por lo que a consecuencia de su vulnerabilidad hizo que el hijo de rey tuviera la ocasión perfecta para declararle sus sentimientos. Como en la situación anterior, Lucrecia recibió al invitado con agrado. Una vez que estaban todos dormidos y que por lo tanto no levantaba sospechas, se dirigió a los aposentos de la doncella con una espada para intimidarla, la asaltó y le dijo: "*Silencio, Lucrecia; soy sexto Tarquinio, estoy empuñando la espada; si das una voz te mato*" (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 58, 2-3).⁴ Livio nos muestra a un Sexto Tarquinio enloquecido, no solo por su atrevimiento al ir a los aposentos de una matrona respetable y casada, sino por la forma en la que la abordó. La mujer de Tarquinio Colatino despertó despavorida. Sexto a la misma vez que le imploraba y suplicaba que accediera a sus pretensiones, intentando mostrarle su amor y prometiéndole hacerla reina, la amenazaba (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 58, 3-4).⁵ Viendo que su espíritu era fuerte y que no se doblegaba, tomó la determinación de amenazarla de muerte. Además de su cadáver, también haría lo propio con un esclavo y así justificaría que ambos fueron asesinados por cometer flagrante adulterio (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 58, 4-5).⁶ Sin embargo, en este aspecto encontramos una contradicción con las normas que imperaban en Roma desde la época de Rómulo (Dion. Hal. *Ant. Rom.* II, 25, 6-7).⁷ Efectivamente, el adulterio era una de las causas por las que una mujer podía ser

³ Diodoro de Sicilia parece que coincidió con la versión de Dionisio de Halicarnaso, ya alude que Sexto fue a Colacia y no menciona que fuera el resto de los combatientes ni tampoco alude a ninguna apuesta. Cf. Diod. Sic. (X, 20, 1).

⁴ Concretamente, las palabras de Lucrecia fueron las siguientes: "Tace, Lucretia" inquit; "Sex. Tarquinius sum; ferrum in manu est; moriré si emiseris vocem" (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 58, 3). Este mismo pasaje, con similares características fue reproducido por Dion. Hal. (*Ant. Rom.*, IV, 64, 5; 65, 1-4).

⁵ Esa misma idea es reproducida en Dio. Sic. (X, 20, 2-3).

⁶ Esa misma sucesión de hechos es reproducida por Diodoro de Sicilia (Cf. Dio. Sic., X, 20, 1-2; DONALDSON, 1982, p. 4).

⁷ Dionisio de Halicarnaso menciona que para los romanos la ingesta de vino y el adulterio fueron los delitos femeninos más significativos, en los que la mujer podía ser castigada con la muerte misma.

asesinada. Se ha discutido si realmente dicha ley fue instituida por Numa y no por el primer rey de la *urbs*. En las *leges regiae* se establecía que un marido podía matar a su esposa en caso de encontrarla practicando sexo con otro varón. De igual forma, los parientes también podían ejercer ese derecho, especialmente los más directos (CANTARELLA, 1991, p. 121-122). Sin embargo, en principio, a Sexto Tarquinio no le correspondía sentenciar el supuesto delito. Bien es cierto que podría haber justificado su acción argumentando que era pariente de Colatino. Sin embargo, previamente tendrían que haber sido juzgada la doncella por un tribunal familiar, el *iudicium domesticum*. Por tanto, estamos de acuerdo con Bravo Bosch de que nos encontramos ante una irregularidad en el proceso jurídico de haberse producido la amenaza del hijo de Tarquinio el Soberbio. De todas formas, no queda del todo claro las competencias de este primitivo consejo familiar si eran de carácter penal o judicial (BRAVO BOSCH, 2013, p. 25; BRAVO BOSCH, 2017a, p. 83).

Solo las amenazas de la pérdida de la honra familiar fue lo que permitió que finalmente accediera a las pretensiones de Sexto. Más allá del dolor físico, el daño moral estaba por encima de cualquier otra cuestión. El honor de la familia dependía en gran parte de la capacidad del *paterfamilias* para proteger su hogar. Además, todos sus miembros contribuían en la virtud y prestigio de su casa (SALLER, 1984, p. 353). Por tanto, Lucrecia no tenía otra escapatoria. Era consciente que pese a ser inocente, había sido mancillada y ese *stuprum* se transmitiría a las futuras generaciones (BRAVO BOSCH, 2013, p. 20). Sin esperanzas y abatida por lo sucedido, hace llamar a su padre y a su marido que se encontraban fuera de Colacia. Una vez llegados a la ciudad y en presencia del *concilium necessarium*, como definió Valerio Máximo (6, 1, 1), se dispuso a explicar lo sucedido antes de clavarse un puñal en el corazón⁸ con el que ponía fin a su vida (BRAVO BOSCH, 2013, p. 20-21; BRAVO BOSCH, 2017a, p. 140-141). La referencia al tribunal familiar ha traído controversias debido a que, si seguimos el testimonio de Livio, fue ella la que lo convocó. Lucrecia, al carecer de patria potestad no tendría autoridad de convocatoria, pues estaba reservada únicamente al *paterfamilias* (BRAVO BOSCH, 2017a, p. 141-142). Sin embargo, en el relato de Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* IV, 67, 1-2) fue la propia doncella la que salió al encuentro de su padre al día siguiente de los hechos. Ataviada para la ocasión, vestida de negro y con el arma escondida, fue hasta Roma y en presencia de

⁸ Liv. (*Ab urb. cond.*, I, 58, 11-12), Ov. (*Fast.* II, 782-836) y Dion. Hal. (*Ant. Rom.* IV, 67, 1-2). Concretamente, las palabras pronunciadas por Lucrecia y reproducidas por Livio fueron las siguientes: "Vosotros veréis- responde- cuál es su merecido, por mi parte, aunque me absuelvo de culpa, no me eximo de castigo; en adelante ninguna mujer deshonrada tomará a Lucrecia como ejemplo para seguir con vida" (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 58, 11, trad. J. A. Villar Vidal, 1990)". Por su parte, Diodoro de Sicilia no menciona el alegato de Lucrecia, aunque la sucesión de los acontecimientos no varía (Cf. Dio. Sic. X, 20, 3).

su *paterfamilias* y de unos familiares cayó a sus pies llorando. Las palabras pronunciadas por ella fueron las siguientes:

Padre – dijo – vengo a ti como suplicante, pues he sido víctima de un ultraje terrible e irreparable, para pedirte que me vengues y que no mires con indiferencia que tu hija haya sufrido algo peor que la muerte (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 2-3).⁹

El padre angustiado preguntó quién la había ultrajado y a que delito en concreto se refería, por lo que prosiguió la virtuosa matrona diciendo:

Pronto oirás mis desventuras, padre – dijo –, pero primero concédeme este favor que te pido: llama a cuantos amigos y parientes te sea posible para que escuchen de mí, que soy la que lo ha sufrido y no de otros, el terrible suceso. Cuando conozcas la vergonzosa y terrible violencia a que me he visto sometida, decide con ellos de qué modo vas a vengarnos a ti y a mí; y no dejes pasar mucho tiempo (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 3).¹⁰

Una vez más la joven exigía que su muerte no quedara impune y que no se dilatara mucho en el tiempo la venganza que le encargaba a sus familiares. Más interesante fue el tema del *consilium domesticum*. Tal y como hemos visto en el testimonio de Tito Livio, se presuponía que la joven no se desplazó de su *domus*, sino que esperó a sus familiares y en presencia de ellos tomó la determinación de suicidarse. Este pasaje ha traído consigo discrepancias entre la comunidad científica. Sin embargo, en el relato de Dionisio de Halicarnaso fue la propia Lucrecia la que se desplazó a Roma y no fue ella quien convocó al consejo familiar. Interesante resulta la última frase de los fragmentos presentados, pues en ella se observa como Lucrecia era consciente que la violación sufrida no solo suponía un agravio para ella, sino para su padre y por ende para toda la estirpe.

Pese a que se considera el texto de Livio como el principal testimonio para reconstruir la historia de Lucrecia, pensamos que las inconexiones y errores que contiene en lo que se refiere a la convocatoria del consejo familiar, hace que creamos más lógico el planteamiento ofrecido por Dionisio de Halicarnaso. Sigue exponiendo el autor griego que una vez reunidos todos los hombres que componían el *consilium* y tras relatar la

⁹ En el original: “γίνομαί σου πάτερ δεινὴν καϊάνήκεστον ὑπομείνασα ὕβριν, τιμωρήσαί μοι καὶ μὴ περιδεῖν τὴν σεαυτοῦ θυγατέρα θανάτου χεῖρονα παθοῦσαν” (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 2-3).

¹⁰ En el original: “συμφορὰς, ὦ πάτερ, οὐκ εἰς μακρὰν: χάρισαι δέ μοι ταύτην πρῶτον αἰτουμένη τὴν χάριν: κάλεσον ὅσους δύνασαι πλείστους φίλους τε καὶ συγγενεῖς, ἵνα παρ’ ἐμοῦ τῆς τὰ δεινὰ παθούσης ἀκούσωσι καὶ μὴ παρ’ ἐτέρων. ὅταν δὲ μάθῃς τὰς κατασχούσας αἰσχρὰς καὶ δεινὰς ἀνάγκας, βούλευσαι μετ’ αὐτῶν, ὄντινα τιμωρήσεις ἐμοί τε καὶ σεαυτῷ τρόπον καὶ μὴ πολλὸν ποιεῖ χρόνον τὸν διὰ μέσου” (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 3). Las traducciones del texto de Dionisio de Halicarnaso son de los Clásicos Gredos. Concretamente, las traducciones fueron las de A. Alonso y C. Seco (1984).

violación, la virtuosa matrona sacó una daga que llevaba escondida entre sus ropas y se la clavó en el corazón. Su muerte conmocionó a los presentes y en especial a las mujeres, formándose un gran griterío (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 66, 1-2).¹¹ La entereza que mostró la joven despertó simpatías y halagos por parte de los autores clásicos. Sin duda, uno de los calificativos más sorprendentes fue el realizado por Ovidio (*Fast.*, II, 847-848), quien la consideró como una matrona de espíritu varonil (*animi matrona uiriles*), cuya muerte trajo consigo muchas lágrimas.

El hecho de que Lucrecia empleara para suicidarse un cuchillo o una daga también tiene su valor tal y como ha indicado Bravo Bosch, pues fue una demostración de su prestigio social. El ahorcamiento se consideraba infame. Lo mismo hubiera sido el arrojar desde una altura, que además habría traído consigo la confiscación de sus bienes. Lo más idóneo habría sido el empleo de una espada, pero debido al peso de ésta y a su inexperiencia en su manejo, finalmente optaría por un arma blanca de menores dimensiones (BRAVO BOSCH, 2017a, p. 108-109). Otra posibilidad, aunque por supuesto son meras conjeturas, sería que, de utilizar una espada habría sido mucho más difícil esconderla. Todas las referencias sin excepción hablan de que tenía oculta el arma entre las vestiduras. Por tanto, difícil habría sido encajar el relato si hubiera llevado una espada ante un espacio repleto de familiares sin levantar sospechas. En época imperial tenemos el ejemplo de Arria,¹² que también se suicidó con un puñal y cuya valentía fue ensalzada por los autores clásicos.¹³ Su determinación encomiable fue conocida por todo el territorio romano y fue ejemplo de imitación (MOSQUERA SOUTO, 2000, p. 253).

El encargado de extraer el arma del cuerpo de Lucrecia fue Bruto, quien lideraría la posterior expulsión contra Sexto Tarquinio y toda la monarquía. Como observamos, al igual que sucedió con Lucrecia, cuya culpa afectaba a toda su estirpe, lo mismo ocurrió con Sexto, cuyo acto vil supuso la eliminación de los reyes en Roma. Las descripciones ofrecidas tanto por Livio como por Ovidio prácticamente se limitaron a indicar que Bruto prometió llevar a cabo la venganza (Liv., *Ab urb. cond.*, I, 59, 1-2; Ov., *Fast.*, II, 837-846). Más descriptiva fue la versión ofrecida por Dionisio de Halicarnaso. Con respecto a las otras lecturas hay ciertas variaciones. En el relato del autor griego no se encontraba el

¹¹ Otras versiones son las siguientes: Liv. (*Ab urb. cond.*, I, 58, 11-12) y Ov. (*Fast.*, II, 782-836).

¹² Sobre la historia de Arria nos tendríamos que remontar a la época del emperador Claudio. Ésta fue esposa del cónsul sufecto del año 37 d.C. Cecinia Peto. Debido a la supuesta participación del cónsul en una rebelión contra el propio emperador, la pena fue el suicidio. Una vez que fueron apresados, quien tomó la determinación de acabar con sus vidas fue la propia mujer. Cogió un puñal, se lo clavó e instó a su marido para que hiciera lo mismo diciéndole que no dolía: "*Petus, non dolet*" (Plinio, *Epistulae*, 3, 16, 6). Otros autores clásicos nos ofrecen ciertas variaciones de esta historia (*Martialis*, 1, 13; D.C., 60, 6-7). Sobre este pasaje, cf. Conesa Navarro; González Fernández, 2016, p. 604-605.

¹³ Entre ellos destacan los calificativos de Plinio que lo consideró como un acto glorioso que llevó consigo no solo su imitación, sino la inmortalidad de esta mujer (Cf. Plin., *Epist.* 3, 16, 6).

marido de Lucrecia en el lugar donde ésta cometió suicidio. Fue a través de un emisario, Publio Valerio, quien fue al campamento donde se encontraba Tarquinio Colatino y le contó lo sucedido (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 67, 3). Cuando llegó a su casa y halló el cuerpo sin vida de su esposa junto con su padre, Tarquinio corrió hacia ella y la besó como si todavía estuviera viva. Los lamentos de familiares fueron abundantes (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 70, 2-3). Fue a partir de entonces, cuando vemos que Bruto adquirió cierto protagonismo en el relato y no solo eso, sino que animó a tomar las armas y vengar la muerte de la joven (JOSHEL, 2002, p. 172).¹⁴ Fue el encargado de poner cierta cordura, pues sentenció advirtiéndole que ya tendrían tiempo para llorar la triste pérdida. Lo que apremiaba era honrar su memoria expulsando a los malhechores (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 70, 3-4). De hecho, Dionisio de Halicarnaso continúa el relato mencionando que Bruto alentó al padre, marido y a todos los varones presentes para que de manera unánime se movilizaran para expulsar al rey Tarquinio el Soberbio y a toda su familia (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 70, 4-5). Tras pronunciar dicho alegato, extrajo el arma con el que la joven se había suicidado y juró ante los dioses sus intenciones (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 70, 5).¹⁵ Tras ello, el resto de los asistentes con la daga prestaron el mismo juramento y Bruto, como líder, planeó la estrategia a seguir (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, IV, 71, 1-6). Plutarco en la vida de *Publícola* (1, 3) referenciaba que, la muerte de Lucrecia realmente fue un pretexto para eliminar la monarquía. El pueblo estaba cansado de la manera tiránica con la que gobernaba Tarquinio el Soberbio, pues había ocasionado demasiado odio en la población. Algo similar señalaba Eutropio, quien dijo que, Tarquinio el Soberbio perdió el poder a consecuencia de que su hijo violó a Lucrecia, considerada la más noble y virtuosa mujer. Una vez que se quitó la vida, Bruto, pariente del rey, instigó al pueblo para eliminar la monarquía (Eut., *Breviarium historiae Romanae*, 1, 8, 2-3).

Livio describe a Lucrecia como uno de los principales prototipos de matrona romana. En ella iba adherida la castidad y la prudencia que llevó hasta el extremo. Según Donaldson el trasfondo de dicha muerte fue mayor, pues Lucrecia podría responder más bien a una alegoría de la propia Roma. Es decir, a través de la personificación, se pretendía demostrar que la monarquía era un sistema caduco, pues estaba constantemente violando los principios sociales (DONALDSON, 1982, p. 9). De las tres versiones ofrecidas, Livio, Ovidio y Dionisio de Halicarnaso observamos que hay diferencias considerables

¹⁴ Cicerón, en su República, habla de que Bruto fue el ejemplo de ciudadano que adquirió notoriedad por liberar a los ciudadanos de la esclavitud que ejercieron los reyes. Previamente presentó al personaje de Lucrecia, diciendo que fue una mujer casta y noble, que se castigó a su misma por un ultraje recibido (Cic., *De Republica*, II, 46). Alusión que también hace a la doncella en su libro sobre las Leyes (Cicerón, *De Legibus*, II, 10).

¹⁵ Sobre el hecho de que Bruto extrajera el arma del cuerpo sin vida de Lucrecia y su posterior venganza, también fue descrito por otros autores, aunque de manera más breve (Cf. Liv. *Ab urb. cond.*, I, 59, 1-2; Ov., *Fast.*, II, 837-846).

en la narración entre los dos primeros y el último. Para el historiador griego no había un concurso entre las diferentes esposas de los combatientes de Árdea, sino que Sexto Tarquinio vio a Lucrecia por primera vez cuando el rey lo envió. Otra vez de nuevo, al final del relato se produce una discordancia entre los tres clásicos. A través de la versión ofrecida por Dionisio de Halicarnaso, hemos visto que fue la propia Lucrecia la que se desplazó a Roma para contarle a su padre todo lo sucedido, pero más significativo fue que, el marido de la matrona no se encontraba en el mismo lugar en el que ella se suicidó. Todas estas inconexiones hacen pensar que, en un primer momento, lo que se pretendía destacar de Lucrecia era su carácter casto, honrado y fiel. Con el paso del tiempo, el ideal y estereotipo adquirido se fue ampliando (ÁLVAREZ; IGLESIAS, 1998, p. 53).¹⁶ De hecho, en el pasaje de Diodoro de Sicilia más que el relato en sí habría que destacar la valoración que realizó de ella tras suicidarse.¹⁷ Nos dice que, no habría que denostar este acontecimiento, pues constituía un ejemplo para futuras generaciones. Las mujeres que preferían mantener su pureza, pese a la dureza de las consecuencias, encontrarían un claro ejemplo en ella. Muchas, por el contrario, ante casos similares a los sufridos por la mujer de Colatino, lo guardaban en silencio mientras que Lucrecia no solo lo hizo público, sino que fijó la pena de su agravio. Por tanto, obtuvo una gloria inmortal a partir de una vida mortal (Diodoro Sículo, *Bibliothecae Historicae*, X, 21, 1-5). Con esta preciosa frase terminaba de ensalzar su figura y podríamos decir que en ella se sintetizaba su principal cualidad: su inmortalidad a través de sus hechos. Los objetivos que se propuso Lucrecia se cumplieron con creces, ya que pese a ser cuestionada y criticada por escritores de la época cristiana¹⁸, su fama y su vida perduró hasta nuestros días, siendo su violación y suicidio reproducido por numerosos pintores, escritores y artistas de todas las épocas.

Virginia, *exemplum* de muerte justificada

Virginia fue la Lucrecia de la plebe. Mientras que la primera podríamos considerarla como un sujeto de carácter activo al ser ella quien tomó la iniciativa de poner fin a su vida, la hija de Virgino fue todo lo contrario, fue asesinada y no conocemos ningún discurso o palabra suya acerca de su trágico final. No hay duda de que, al margen de los problemas interpretativos, Lucrecia tomó una decisión sin ser presionada. Fue ella quien con plenas

¹⁶ Diodoro de Sicilia (X, 20, 1) comparte con el resto de los autores la definición de Lucrecia como una mujer de gran belleza y de virtuoso carácter.

¹⁷ De manera resumida, Diodoro de Sicilia parece que siguió la versión ofrecida por Tito Livio.

¹⁸ Agustín de Hipona (*De Civitate Dei*, I, 19) fue especialmente crítico. El suicidio en el pensamiento cristiano era un acto cobarde, pues solo Dios tenía potestad para arrebatarse la vida a una persona (Cf. FUENTES MORENO, 2009, p. 107; GALLEGO FRANCO, 2015, p. 320; CONESA NAVARRO; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 595-605).

facultades se suicidó. Por el contrario, el deceso de Virginia fue la consecuencia directa de las normas marcadas por los *mores maiorum*. Cuando la situación era insostenible y no se albergaba otra salida ante una situación de tal calibre era preferible el suicidio.¹⁹ Pese a las diferencias, ambas se caracterizaron por su integridad, desencadenando transformaciones en acontecimientos políticos y sociales de gran entidad. Las comparaciones entre las doncellas fueron ya puestas de manifiesto por Tito Livio en su obra. Cuando presentó a la hija de Virgino nos anunciaba que estábamos de nuevo ante un crimen pasional al igual que había ocurrido con la esposa de Colatino (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 44, 1). Ambas tuvieron la particularidad, como se ha anunciado, de tener consecuencias importantes para la Historia de Roma. Mientras que la primera había traído consigo la eliminación de la monarquía en Roma, la segunda supuso el final del decenvirato (KRAUS, 2010, p. 413). Diodoro de Sicilia menciona que, como Lisias llegó a ser arconte de Atenas en el siglo V a.C., los romanos también tuvieron a diez hombres encargados de codificar leyes, sin embargo, no llegaron a cumplir su objetivo por la actitud emprendida por uno de ellos, Apio Claudio (Dio. Sic., *Bibl. Hist.*, XII, 24, 1-2).

Virginia era hija del ilustre Lucio Virgino, definido por Tito Livio como un *uir exempli recti domi mitiaequae* (Liv., *Ab urb. Cond.*, III, 44, 2). Esa ejemplaridad indicaba el alto respeto que profesaba hacia las costumbres y leyes romanas. Por tanto, podemos intuir que su grado de amor hacia la patria estaba por encima de cualquier acto por muy desagradable y doloroso que pudiera parecer. Para contextualizar el acontecimiento, tenemos que retrotraernos de nuevo al siglo V a.C., concretamente al año 449 a.C. Apio Claudio, uno de los decenviros, se enamoró de la plebeya Virginia. Dionisio de Halicarnaso presenta a la joven como una de las mujeres más hermosas que había en Roma. Tenía la edad suficiente para ser casadera y estaba prometida con Lucio Icilio. Apio se enamoró cada vez más de la joven, pues la escuela se encontraba cerca del foro y, por lo tanto, estaba obligado a pasar cerca de donde ella se encontraba estudiando todos los días (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 28, 2-4).²⁰ Pese a los deseos que tenía Apio de poseerla, no se podía casar con ella. Además de que estaba prometida a otro hombre, él tenía una esposa legítima. En tercer lugar, él era patricio y Virginia, sin embargo, pertenecía a una familia plebeya (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 38, 4). Sobre esto último hay que decir que Diodoro de Sicilia (*Bibl. Hist.*, XII, 24, 2-5) fue el único autor que apuntó que la hija de Virgino tenía

¹⁹ Así nos lo expresa Eutropio que dice que el padre la mató para que no tuviera que soportar una violación (Eutr., *Breviarium Historiae Romanae*, 1, 18, 1-2).

²⁰ Por su parte, Livio se limitó a mencionar que se apoderó de Apio Claudio un violento deseo de hacer suya a la joven (Liv., *Ab urb. Cond.*, III, 44, 2).

origen noble. Sin embargo, los autores que siguen la tradición analística señalaron todo lo contrario (FRASCA, 1991, p. 211).

Virginia era *sponsa* de Lucio Icilio. Los esponsales en Roma era el compromiso previo a la celebración del matrimonio. Consistían en una promesa de carácter jurídico a través de la formulación de una pregunta realizada de forma solemne entre los contrayentes, el futuro marido (el *sponsus*, el que promete) y la mujer (*sponsa*, la que promete).²¹ Estas proposiciones se realizaban a través de una serie de estipulaciones mutuas o *esponsiones*, de ahí el nombre, derivado del verbo latino *spondere* (prometer)²². Los datos referidos a la etapa preclásica son problemáticos e inciertos, originados por las escasas referencias literarias. Lo único de lo que se tiene cierta seguridad era que los contrayentes tenían que respetar el compromiso adquirido (ABAD ARENAS, 2014, p. 6). Por el contrario, en la época clásica no hacía falta ningún acto, en los períodos más arcaicos sí que había una celebración conocida como *actio ex sponsu* (MUÑOZ CATALÁN, 2011-2014, p. 355).

La cuestión de la esposa legítima es algo que no merece matización, pues en Roma no se contemplaba la poligamia. Sí que merece nuestra atención la prohibición del matrimonio entre patricios y plebeyos. Cuestión que imposibilitaba el enlace entre el decenviro y la hija de Virgino. Desde la codificación de las Leyes de las XII Tablas se prohibía taxativamente la unión entre patricios y plebeyos. Concretamente nos estaríamos refiriendo a la tabla número XI, situación caduca e injusta ya criticada por Cicerón (*De Rep.*, 2, 37, 63). Esta proscripción entre matrimonios mixtos fue eliminada mediante la promulgación en el año 445 a.C. de la *lex Canuleia* (HERREROS GONZÁLEZ; SANTAPAU PASTOR, 2005, p. 92). Todos estos requerimientos hacían que las pretensiones de Casio no se pudieran llevar a cabo, pues, aunque Virginia estuviera libre y no se encontrara prometida, su condición de plebeya imposibilitaba la unión. Virgino había tenido la suerte de conservar a su hija virgen y la había prometido a Lucio Icilio (Eut., *Brev. Hist. Rom.*, 1, 18, 2).

Apio Claudio sabiendo que el espíritu de Virgino era inquebrantable, intentó seducir a la hija de éste a través de regalos y promesas, como también hizo Tarquinio con Lucrecia (Liv., *Ab urb. Cond.*, III, 44, 4). Dionisio de Halicarnaso fue más explícito que Livio, indicando que debido a que era huérfana de madre, le ofreció importantes sumas de dinero y presentes. Envío a diferentes mujeres para que sobornaran a sus nodrizas con el propósito de no revelar la identidad del enamorado (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 28,

²¹ Flor. (*Dig.* XIII, 1, 1): "Los esponsales son mención y promesa de futuras nupcias" (*Sponsalia sunt mentio et repmissio nuptiarum futurarum*). Trad. I. L. García del Corral (1892).

²² Ulp. (*Dig.* XIII, 1, 2): "Pero dijéronse esponsales de *spondere* (prometer) porque fue costumbre de los antiguos estipular y prometer para sí sus futuras mujeres" (*Sponsalia autem dicta sunt a spondendo, nam moris fuit veteribus stipulari et spondere sibi uxores futuras*). Tradução de I. L. García del Corral (1892).

4-5). El caso omiso de Virginia hacia las ofertas del decenviro fue el detonante para que Apio Claudio actuara de manera diferente. Contrató a Marco Claudio para que tomara a la joven por la fuerza si era necesario. Le indicó que la reclamase como esclava suya y que se mostrara impasible ante las demandas de libertad provisional (Liv., *Ab urb. Cond.*, III, 44, 4-5; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 28, 5-6).²³ En un momento dado en el que Virginia se encontraba en el foro, pues se dirigía a las escuelas, aprovechó el cliente del decenviro la ocasión para llevar a cabo su cometido (Liv., *Ab urb. Cond.*, III, 44, 6).

Dionisio de Halicarnaso informó que el lugar donde Maco Claudio apresó a Virginia fue en las escuelas (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 28, 5-6). Sobre los centros de enseñanza en Roma a partir de los testimonios literarios hay una disparidad de cronologías. Según Tito Livio había centros de enseñanzas en los bajos del foro en ciudades como *Tusculum* durante el siglo IV a.C. (Liv., *Ab urb. Cond.*, VI, 25, 9). Valerio Máximo retrotrae la fecha al siglo VII a.C. (Val. Max., *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, II, 1, 4). Sin embargo, parece que anterior al siglo III a.C. la educación romana se encontraba estrictamente reducida al contexto familiar. No sería hasta la intervención del liberto Espurio Carvilio Máximo Ruga, cónsul del año 234 a.C. y nuevamente en 228 a.C., cuando podamos situar la primera escuela en Roma con cierta seguridad (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 25, 7; Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, IV, 3; XVII, 21, 44; BONNER, 1984, 56; LEÓN LÁZARO, 2013, p. 473). Por tanto, si aceptamos dicha información encontraríamos un anacronismo, pues en esa época tan temprana Virginia no habría ido a una escuela, sino que su formación habría sido en un ambiente doméstico. Ya fuera en el foro o en la escuela, cuando Marco Claudio retuvo a la joven tuvo que ser en un lugar concurrido de gente, pues nos informan las fuentes que se formó un gran alboroto (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 44, 6-7; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 28, 6).

Livio explica que, precisamente, el enviado justificó que Virginia había sido hija de una esclava suya, por lo que tenía plena potestad para llevársela. Sin embargo, el ajetreo que se formó en el foro fue de tal envergadura que se vio imposibilitado. Apio Claudio decidió actuar en ese momento debido a que su padre no se encontraba en la ciudad (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 44, 5-7).²⁴ Marco, ante un tribunal presidido por el propio Apio Claudio, argumentó que la muchacha en origen había nacido en su casa y que posteriormente fue raptada y presentada en la casa de Virginio, el que terminaría reconociéndola como hija suya. Según el demandante había pruebas suficientes para demostrar su alegato de las

²³ En el relato ofrecido por Diodoro de Sicilia se aúnan aspectos de las dos versiones anteriores, pero de manera sintética. Nos dice que Apio sintió un gran amor por la joven, intentó seducirla mediante regalos y dinero y viendo que no doblegaba, decidió enviar a un mensajero a su casa para tomarla como su esclava (Dio. Sic., XII, 24, 2-3). De igual forma nos dice que fue enviado éste a la casa de Virginia, no que fuera sorprendida en la calle.

²⁴ Diodoro de Sicilia, además de mencionar que fue apresada en la casa, nos indica que Virginio sí que se encontraba cuando ocurrió todo (Dio. Sic., *Bibl. Hist.*, XII, 24, 4).

que ni tan siquiera el propio Virginio podía negarse. Finalizaba su alegato reclamando que como realmente era una esclava debía continuar bajo la sumisión de su dueño (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 44, 8-11).²⁵ Durante el pleito había congregados partidarios de Virginio que instaban a que se avisara al que hasta la fecha era considerado como el padre legítimo de la joven. No era justo cuestionar la paternidad de alguien que se encontraba ausente, por lo que pidieron que se aplazara la sesión (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 44, 12). Ante la ausencia de Virginio se presentaron Icilio, su prometido, junto con Publio Numitorio²⁶. Uno de ellos intervino para defender los intereses de Virginia. Mientras que Livio reprodujo el discurso del prometido de la joven (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 45, 6-11), el otro autor mencionó que fue Numitorio quien interpeló por Virginia, acusando directamente a Apio Claudio de la situación que se estaba produciendo (Dion. Hal. *Ant. Rom.* XI, 30, 1-7). El decenviro sentenció que hasta que no viniera Virginio la joven debía permanecer en casa de Marco Claudio (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 45, 1-3; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 31, 1-5).

Esta decisión provisional provocó una gran conmoción (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 32, 1-4). Una vez estando Virginio en la ciudad y vestido de luto, llegó con Virginia y unas matronas al foro. Tras los diversos alegatos y observando que no conseguía aplacar las pretensiones de Apio Claudio, decidió llevar a su hija a un lugar apartado, en las cercanías del templo de Cloacia. Cogió un cuchillo de carnicero y le indicó a su hija que la única libretar que le podía ofrecer era la muerte. Tras pronunciar dichas palabras atravesó el pecho de la joven con el arma (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 47, 1-2; 48, 5).²⁷ Dionisio de Halicarnaso nos dice que, a Virginio le vino a la mente una acción dolorosa y a la misma vez amarga, pero debido a su condición de hombre libre y magnánimo, tras pedir permiso para dar los últimos abrazos a su hija y hablar a solas con ella, fue sacada del foro donde finalmente terminaría matándola con un cuchillo (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 37, 4-6). Tanto en Tito Livio como en Dionisio de Halicarnaso se reprodujeron las palabras que supuestamente pronunció Virginio a su hija. Pese a las variaciones existentes entre ambos autores, la idea transmitida fue la misma: la muerte estaba justificada, pues era la única salida remediable para solucionar una situación tan atroz.²⁸ Tras asesinarla Virginio

²⁵ Con parámetros parecidos también se reproduce en la obra de Dionisio de Halicarnaso, entre las variaciones más destacadas que presenta el autor griego, podríamos decir que explica que fue la esposa de Virginio quien entabló negociaciones con una de las esclavas de la casa de Marco Claudio (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 29, 1-4).

²⁶ En Tito Livio, Publio Numitorio era su abuelo (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 45, 4), mientras que en la obra de Dionisio de Halicarnaso era su tío materno (Dion. Hal., *Ant. Rom.* XI, 28, 7). Sin embargo, Livio volvería hacer referencia a este ilustre varón y en ese caso sí que habla de que era el tío materno de Virginia (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 54, 11).

²⁷ La versión ofrecida por Dionisio es más amplia y con algunas alteraciones en el orden de los acontecimientos de los hechos con respecto a la trama expuesta por Livio (Cf. Dion. Hal., *Ant. Rom.*, XI, 33, 1-6; 34, 1-6; 35, 1-5; 36, 1-5; 37, 1-3).

²⁸ Concretamente, las palabras de Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.*, XI, 37, 6) fueron las siguientes: "ἐλευθέραν σε καὶ εὐσχήμονα, τέκνον, ἀποστέλλω τοῖς κατὰ γῆς προγόνοις: ζῶσα γὰρ ταῦτα οὐκ ἔξην ἔχειν ἀμφότερα διὰ τὸν τύραννον" (Libre y virtuosa te envío, hija, a tus antepasados bajo tierra; pues viva no podías tener ambas cosas por

se dirigió a Apio culpándole de lo sucedido y lo maldijo a él y a toda su estirpe (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 48, 5-6). Se ordenó que fuera apresado Virginio, pero éste escapó gracias a la ayuda de sus amigos. Icilio y Numitorio mostraron el cuerpo sin vida de Virginia para que todas las personas congregadas fueran testigos de lo que había sucedido (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 48, 6-8; Dion. Hal. *Ant. Rom.* XI, 28, 1-5). Livio sentencia que todo lo ocurrido era a consecuencia de la belleza de la joven, además de por la necesidad a la que se vio abocado su padre (Liv., *Ab urb. cond.*, III, 48, 7-8).

De puella a mujer virtuosa: una educación diferenciada

Para hablar de la educación en la antigua Roma tenemos que aludir al mundo griego. Se creía que en el pensamiento helenístico se encontraban las bases fundamentales de los principales preceptos desarrollados en el mundo romano (MARROU, 2004, p. 314). Sin embargo, sí que podemos observar una contraposición entre ambas culturas. Mientras que en Grecia innovaron con el paso de los siglos, los romanos por el contrario se resistieron a salir de los dictados marcados por los *mores maiorum*. Roma no escapó del ideal colectivo que mantuvo al individuo al servicio del Estado (MARROU, 2004, p. 299-300). Fue precisamente a consecuencia de esos valores anquilosados en la tradición cuando a partir del siglo II a.C. se produjo una "crisis" identitaria en la que se alzaron voces críticas ante las nuevas formas educativas que imperaban en Roma. Esta aseveración que fue argumentada por Marrou ha sido actualmente matizada. Parece que la excesiva dependencia de los preceptos griegos no fue tal y como se creía (CORBEILL, 2001, p. 262-263). De hecho, la educación romana podríamos decir que estuvo estrechamente ligada a la propia historia de Roma, así como a la grandeza de sus primeros habitantes. Se caracterizó la educación romana por ser distinta a la griega en su forma, pues mientras que en Roma imperó el "utilitarismo" que siempre caracterizó su pensamiento, en el mundo heleno terminaría siempre por imperar un carácter más teórico (HORSTER, 2011, p. 84). Incluso, la base fundamental de la educación también fue distinta. Siempre se ha dicho que la ciudad, la *polis*, era la maestra de sus habitantes (Semon., fr., 53). Por el contrario en Roma la familia fue el sustrato principal donde se instruían las primeras competencias sociales y éticas (FRASCA, 1991, p. 14).

culpa del tirano. Mientras que las palabras de Livio fueron: "Hoc te uno qui posum "ait", modo, filia in libertatem vindico" (Hija, te doy la libertad de la única forma que puedo" (Liv., *Ab urb. Cond.*, 48, 5). Didoro de Sicilia no menciona ningún discurso de Virginio, aunque sí que alude que tomó el padre de Virginia la determinación de asesinarla para librarla de una segura violación (Dio. Sic., *Hist.*, XII, 24, 4-5).

Entre los problemas fundamentales estaría que en *sensu stricto* era difícil establecer una división entre hombres y mujeres. Lo poco que conocemos, transmitido por las fuentes históricas y jurídicas, no permite establecer una diferenciación demasiado perfilada (BEST, 1970, p. 199; MALAVÉ OSUNA, 2018, p. 373). A ello tenemos que sumar que los datos siempre están haciendo referencia a las clases sociales privilegiadas, ya que posiblemente los sectores más vulnerables ni tan siquiera tuvieron el derecho de acceder a una educación que excediera el ámbito doméstico. Conocemos los niveles educativos, lo que no sabemos con exactitud fueron los preceptos que se marcaban en el ambiente familiar. Además, dependiendo de la época la situación pudo variar. Por ejemplo, durante la Monarquía y la República ésta se reducía prácticamente a la *domus*. A ello tendríamos que asumir que, la misma crítica que se produjo acerca del desconocimiento del ámbito femenino por no ser atractivo para los autores clásicos, también se repite en este caso. La educación y las etapas formativas de los más pequeños tampoco eran del interés general de los autores grecolatinos y aquellas fases que eran descritas, que se reducían al ámbito de la retórica, solo podían acceder los varones (CONESA NAVARRO; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p. 96). Por su parte, la formación de las niñas se limitaba a recibir instrucción por algún miembro femenino de la familia para ser buenas esposas, madres ejemplares, chicas cariñosas y amigas de las otras mujeres que tenían similar rango (GUILLÉN, 2009, p. 324; CONESA NAVARRO; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p. 100-101). Junto a estas responsabilidades, el tejido de la lana era fundamental para ellas, pues era la distinción de trabajo manual por excelencia, ya visto en texto angulares del pensamiento occidental, como Penélope en la *Odisea*, pasando por otros de impronta romana como la comentada Lucrecia o la virtuosa Claudia, referida en la introducción. Por tanto, siempre que hablemos de educación en el mundo romano tiene que ser tomada con cautela, pues además de no conocerse en su sentido amplio los conocimientos que recibieron niños y niñas, también existirían diferencias en los preceptos dados, dependiendo del espacio temporal y geográfico en el que nos movamos.

Ahora bien, lo que sí que podemos intuir es que en el ámbito doméstico las mujeres y concretamente las madres, tuvieron un papel destacado. Este aspecto no fue algo exclusivo del mundo clásico, sino que en las sociedades donde el pensamiento patriarcal marcó una diferenciación de espacios y tareas, es lógico pensar que mientras ellas se dedicaban a enseñar a los más jóvenes el lenguaje, además de otras tareas, los varones se encontraban inmersos en actividades relacionadas con la agricultura o la caza. Por tanto, eran ellas las que conocían y transmitían a sus hijos la historia primitiva de su pueblo (VILLEGAS GIRALDO, 2018, p. 183-184). Esta visión estereotipada sí que podemos decir

que se dio en todos los ambientes y lugares, adquiriendo una dimensión mayor cuando se intentaba formar a un varón para la carrera política.²⁹

Sobre la educación femenina y el recorrido educacional que debían recorrer las niñas para ser auténticas matronas, ha sido estudiado entre otros por Hemelrijk (1999), cuya obra constituye un referente esencial en la materia. Su trabajo abarca un período dilatado de la Historia de Roma, desde la República, con Cornelia, hasta Julia Domna. Sin embargo, como puede observarse a partir del título de su obra, solo se encargó del análisis de las mujeres de la elite social romana. Posiblemente pueda parecer un estudio parcial, sin embargo, en él se aúnan todos los postulados concernientes a la educación femenina de la Antigüedad. Como se ha indicado, es prácticamente imposible conocer con exactitud los conocimientos transmitidos a las mujeres de las clases serviles. Pese a todo, los niveles inferiores comenzaban en el ámbito doméstico donde los más pequeños se encontraba bajo la vigilancia y cuidados femeninos, principalmente la madre, aunque también cabía la posibilidad de la presencia de nodrizas, esclavas y alguna que otra consejera (LÓPEZ GRÉGORIS, 2014, p. 81; CONESA NAVARRO, 2018, p. 147). Sin embargo, posiblemente en torno a la mitad del siglo III a.C., llegaron ciudadanos griegos que fueron empleados para poder enseñar a los hijos de la élite una educación bilingüe, además de su cultura. Principalmente estos recién llegados eran libertos, nodrizas o pedagogos. La importancia de una educación bilingüe fue tal que, incluso Catón, considerado como uno de los críticos más fuertes ante la influencia helena en Roma, reconsideró sus postulados y para la formación de su hijo contrató a un pedagogo griego (Plut. *Cat. Ma.* 20; CORBEILL, 2001, p. 269).

A partir de los siete años se abandonaba la esfera lúdica y doméstica y comenzaba la etapa escolar. En este caso, tomaba el relevo la vigilancia paterna y se ingresaba en las escuelas. En esas primeras etapas los centros escolares eran mixtos. Los conocimientos impartidos se reducían a aspectos básicos de lectura, escritura y aritmética impartidos por un *ludi magister* o *litterator* (LÓPEZ GRÉGORIS, 2014, p. 81-82; LEAS; STRUBBE, 2017, p. 70). Además de no existir una diferenciación de sexos, parece que las personas de las clases sociales más bajas también eran instruidas. Cuando los padres consideraban que habían recibido una formación suficiente, podían ser obligadas a abandonar el sistema educativo. Los conocimientos básicos adquiridos en ocasiones eran tan mínimos, que no se dio una gran diferencia entre aquellas niñas que habían ido a la escuela de las que no.

²⁹ Así entre otras, lo dejó claro Cid López (2001, p. 22): "La primera etapa de la vida transcurría siempre en los espacios domésticos, y en los estudios históricos han interesado más las cuestiones públicas en detrimento de las privadas, al menos hasta hace poco tiempo. Tal situación influyó para que conozcamos mejor a los niños y aristócratas frente a las niñas, pues, aunque criados en el hogar, los primeros estaban destinados a cumplir un papel relevante en la sociedad y en los asuntos cívicos; de igual modo, la infancia de las clases populares no resulta fácil de reconstruir".

En porcentajes, parece que entre un 10 ó 15% del total de la población fue letrada (LAES; STRUBBE, 2017, p. 99). Una vez que se cumplían los once años se pasaba a dos niveles más hasta completar la formación académica reglada, cuyo último nivel por lo general no se les permitía a las mujeres participar. Por supuesto esta estructura tan rígida pudo tener matices, por lo que tiene que ser tomada siempre con precaución.³⁰ Sin embargo, pese a la férrea estructura educativa romana que se ha tendido a describir y estudiar, salvo a excepción de algún decreto, ya de época imperial como fue en el período de Vespasiano o de algún otro emperador, en Roma, independientemente de la época que estemos hablando, no existió un sistema educativo reconocido y estructurado que fuera amparado y reconocido por la legislación, ni tampoco existió un control sobre las escuelas (CORBEILL, 2007, p. 70; VALIENTE GARCÍA DE CARPIO, 2017, p. 105).

De igual forma se tiene constancia de que una parte reducida de la élite femenina recibió conocimientos más amplios. Esto se debía sin duda a que era aconsejable que las mujeres que solían desposarse con varones entre ocho y diez años mayores que ellas, fueran diestras en artes y en el lenguaje para acompañar a sus maridos en sus carreras políticas (D'AMBRA, 2007, p. 62). Los estudios que realizaban las mujeres, más allá de los aspectos básicos de la escritura y la lectura, estaban relacionados con la filosofía³¹, poesía³², la música, la danza o el canto³³. A finales de la República y ya en época imperial se observó cierta preocupación por la instrucción de las mujeres especialmente las casadas. La afluencia de riqueza en Roma, junto con la introducción de la literatura helenística en los círculos más exquisitos de la sociedad romana, permitió que la retórica también fuera accesible para las mujeres de la alta sociedad. Somos conscientes que fueron casos puntuales y, lógicamente, todos ellos estaban relacionados con grandes matronas de la aristocracia como fueron Hortensia, que llegó a pronunciar un discurso de gran calado en el foro, o Cornelia (CID LÓPEZ, 2001, p. 36-37). A propósito de estas últimas, Quintiliano en su obra, *De Institutiones de oratoria*, hace un repaso a diferentes personajes destacados de la Historia de Roma. Todos ellos se caracterizaron, según el autor de Calahorra, porque sus cualidades fueron producto de la formación recibida por unos padres preocupados y con dotes oratorias. Los ejemplos que expuso fueron los de los hermanos Graco, cuya

³⁰ Los otros dos niveles educativos son los siguientes: Durante el segundo se impartían conocimientos poéticos, geográficos, literarios y retóricos, enseñados por un *grammaticus* cuyas edades comprendidas eran de los 11 a 13 años aproximadamente. La tercera y última fase iba desde los catorce a los dieciséis años. Era cuando se terminaban a perfilar los últimos conocimientos de retórica bajo la supervisión de un *rethor*. Finalizaba con la toma de la *toga uirilis* por los varones (HEMELRIJK, 1999, p. 16-18; CONESA NAVARRO; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2015, p. 97-98).

³¹ Musonio (*Fragmenta*, III) y Macr. (*Sat.*, VII, 1, 5-7).

³² Ovidio (*Ars Amatoria*, III, 340-345).

³³ Macr. (*Sat.*, III, 14, 5-6) y Ov. (*Ars*, III, 315-320, 349-352; *Rem.*, 351-354).

formación se debía a Cornelia su madre, Lelia de su padre Cayo y Hortensia cuyas dotes oratorias provenían de su padre Hortensio (Quint., *Inst.*, I, 1, 6).

El caso de Hortensia es más explícito, pues fue ella misma la que tuvo la valentía de hablar en el foro (ORTUÑO PÉREZ, 2015, p. 4; ORTUÑO PÉREZ, 2016, p. 370). Sin embargo, mientras que no se tiene constancia de que Cornelia pronunciara ningún discurso, sí que sabemos que fue la encargada de enseñarle a sus hijos los honores patrios que defendieron cuando fueron tribunos de la plebe. Lo mismo se podría decir de Aurelia y Atia, progenitoras de César y Augusto, que fueron ensalzadas por Tácito (*Dialogus de oratoribus*, 28, 6-7; CID LÓPEZ, 2001, p. 23- 24). Además, se tiene constancia que la fuerte carga helénica en las reformas emprendidas por los hermanos Graco se debió a que su madre fue instruida en gramática griega que dominaba con fluidez y esta marcó una gran influencia sobre sus hijos. Eso sin contar que estuvo rodeada de un círculo de eruditos helenos con los que conversaba en su villa en *Miseumn*. Se conoce su capacidad oratoria además de que sus cartas, que fueron conservadas (HEMELRIJK, 1999, p. 21-22). Lo mismo podríamos decir sobre la emperatriz Julia Domna que junto con Cornelia fue de las pocas mujeres de la Historia de Roma que recibió formación retórica. En un momento dado se rodeó de un círculo de intelectuales cuando, supuestamente, fue apartada de la esfera pública por el excesivo protagonismo del prefecto del pretorio de Septimio Severo, Cayo Fulvio Plauciano (D.C. 76 (77), 15, 6-7; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ; CONESA NAVARRO, 2014, p. 42-43; LEAS; STRUBBE, 2017, p. 100).

Sobre esta cuestión, Hemelrik puntualizó que las referencias sobre la formación de las mujeres adultas, en su mayoría se reduce a aquellas que pertenecieron a la aristocracia y que estaban casadas. Se debía a que, por su riqueza económica, además de por sus deberes religiosos y su influencia política, aunque fuera de manera indirecta, las hacía estar menos ocultas. Eso no quiere decir que el conocimiento sobre ellas sea fácil, ya que los textos que hablan sobre la educación de estas distinguidas matronas son sesgados y difíciles de interpretar. La formación que recibieron en su mayoría provenía o bien de sus esposos, o a partir de la contratación de algún instructor privado. También la asistencia a cenas y eventos públicos fue un complemento, pues les permitía conversar y relacionarse con los eruditos de la época (HEMELRIJK, 1999, p. 16).

Aunque sea de manera somera, es necesario mencionar que la exclusión de la mujer en los asuntos civiles y políticos, tal y como ha indicado Pavón (2015), venía auspiciada por dos principios fundamentales. Por un lado, estaba la costumbre de los antepasados, los denominados *mores maiorum*, que, desde los orígenes habían predispuesto a los varones a ser los encargados de llevar a cabo todos los asuntos de la esfera pública y política. Sin embargo, otro aspecto de vital importancia imposibilitaba a las mujeres de

ejercer actividades ajenas a las del ámbito doméstico y en este caso, venía auspiciado por la propia naturaleza. Diferentes autores han expresado calificativos sobre las mujeres a la hora de definir las: *leuitas animi*³⁴, *infirmatas sexus*, *frugalitas* o *sexus inbecillitatem*, este último calificativo dado por Ulpiano (*Digestum*, 16, 1, 2, 2-3; GÓMEZ BUENDÍA, 2015, p. 152; BRAVO BOSCH, 2017a, p. 35; BRAVO BOSCH, 2017b, p. 1021, 1023). La debilidad de espíritu femenina las hacía incapaces de controlar sus pasiones y en un continuo estado de inmadurez que las imposibilitaba de tener decisiones propias. Por tanto, se insistía que siempre debían estar bajo la atenta mirada masculina (PAVÓN, 2015, p. 118). Lo que sí que podemos advertir es que a las jóvenes romanas se las educaba desde niñas para que supieran cumplir los deberes que debían desempeñar una vez que fueran adultas (GUILLÉN, 2009, p. 324). Por tanto, aunque pueda parecer una obviedad, es necesario recordar que la función primordial a la que todas mujeres estaban destinadas no solo en Roma, sino en cualquier civilización antigua, era la función reproductora (FLORES SANTAMARÍA, 1986, p. 217).

Recapitulaciones

Autores del siglo I a.C. como Cicerón, Horacio o el propio Salustio, atribuyeron a las luchas de las distintas facciones nobiliarias las principales causas de la crisis de la República. Palabras como *auaritia*, *luxus*, *cupiditas*, *libido*, *abundantes uoluptates* entre otras, fueron expresadas por el propio Tito Livio. En un deseo de describir cómo los tiempos pasados siempre fueron mejores, se forjaron narraciones míticas que pueden ser cuestionadas (JOSHEL, 2002, p. 170) pero que sin duda dieron identidad al Imperio.

En los personajes legendarios de Lucrecia y Virginia se encarnaban las consecuencias que tuvo el poder patriarcal en la época romana, pero, a su vez se mostraron las virtudes y cualidades que tenían que tener todas las mujeres romanas. La belleza fue el desencadenante de los actos que recayeron sobre ellas. La violencia fue una constante en muchos relatos de la prosa y literatura romana. Infinidad de situaciones donde la sumisión y la dominación fue una constante y casi siempre, ejercida sobre las mujeres, muestran los diferentes roles de género que imperaron en la sociedad antigua. Estas narraciones constituyeron verdaderos *exempla* para los niños romanos, en las que se mostraban a ciertas mujeres como fueron Lucrecia y Virginia en situaciones de extrema dureza. Con sus historias se mostraba además de la dominación masculina anteriormente

³⁴ Gaio (*Instituta*, 1, 144).

mencionada, la importancia que tenía la familia y lo transcendental que suponía preservar el honor de la *gens* (DIXON, 2007, p. 47; CORBEILL, 2010, p. 226-227).

En ambos relatos podemos observar que se reproduce el mismo esquema. Una mujer, ya fuera casada o prometida, que destaca por su gran belleza y que precisamente sería junto con su actitud intachable los desencadenantes de su perdición. Sus vidas cambiarían fundamentalmente por culpa de un varón respetable en Roma. Ambas se mostraron impecables en conducta, nada reprochable, sin embargo, sus vidas finalizarían y sobre ellas recayó todo el mal realizado tanto por Sexto Tarquinio como por Apio Claudio. Entre las principales diferencias estaría que en el relato de Lucrecia el hijo del rey conseguiría mantener relaciones sexuales con ella tras ser presionada con la posibilidad de deshonor, mientras que en Virginia el decenviro no llegó a poseerla porque su padre, intuyendo el desenlace, se adelantó y puso fin a la vida de su hija, dándole la única libertad que en ese momento podía. Más allá de las historias en sí, lo que nos interesa sería saber las motivaciones que llevaron a Livio y al resto de autores clásicos para que centraran su atención en estas mujeres. Los autores clásicos hablaron de estas mujeres porque encarnaban el espíritu fiel a las tradiciones. Esta visión se pretendía transmitir a las futuras generaciones. Por tanto, lo importante no fue la veracidad de las vidas de ellas, ni tan siquiera nos interesaría saber con exactitud si Virginia y Lucrecia fueron reales, sino la función pedagógica y educativa que se hizo a través de sus vidas. Los finales terribles de ambas simbolizaron el enorme valor que los romanos dieron a la castidad, como bien ha comentado Cid López (2015). Independientemente de lo sucedido, no solo fueron víctimas de los abusos masculinos, sino también de las normas y leyes de la antigua Roma.

Las mujeres desde niñas, pese a compartir espacios tanto en el ámbito doméstico como en las escuelas, tuvieron unos roles diferenciados, en los que las madres actuaron como grandes maestras y forjadoras de los *mores maiorum*. Ellas fueron las encargadas de formar a los futuros ciudadanos de Roma, por lo que el conocimiento de la historia primitiva de la *urbs* fue importante para que sus ciudadanos no olvidaran sus logros. Las niñas desde pequeñas fueron también educadas para el hogar y el matrimonio. Al margen de sus tareas, también tenían que ser intachables, por lo que el honor familiar y la supeditación a la voluntad masculina fue una constante. Los ejemplos de la mujer de Tarquinio Colatino y la hija de Virgino, además de miles de mujeres fueron respetuosas al honor familiar hasta el extremo. Por tanto, creemos que ambas mujeres fueron transcendentales para las mujeres en Roma, independientemente de la época que tratemos, pues en ellas se encarnaban el ideal de virtud y honor que se pretendía transmitir a las sucesivas generaciones.

Referências

- ABAD ARENAS, E. *La ruptura de la promesa de matrimonio*. Madrid: Marcial Pons, 2014.
- ÁLVAREZ, M^a. C.; IGLESIAS, R. M^a. La mujer en Roma. *Scripta Fulgentina*, n. 8, v. 15-16, p. 49-66, 1998.
- BAEZA ANGULO, E.; BUONO, V. Contaminaciones entre la *matrona* ideal y la *puella* elegíaca. *Eméríta*, n. 81, v. 2, p. 263- 293, 2013a.
- BAEZA ANGULO, E.; BUONO, V. La solitudine domestica della matrone elegiache. *Ágora*, n. 15, p. 33-49, 2013b.
- BAUMAN, R. A. The rape of Lucretia, *Quod metus causa* and the criminal law. *Latomus*, n. 52, v. 3, p. 550-566, 1993.
- BEST, E. E. Cicero, Livy and educated Roman women. *The Classical Journal*, n. 65, v. 5, p. 199-204, 1970.
- BONNER, S. F. *La educación en la Roma Antigua*. Barcelona: Herder, 1984.
- BRAVO BOSCH, M^a. J. El mito de Lucrecia y la familia romana. In: RODRÍGUEZ LÓPEZ, R.; BRAVO BOSCH, M^a. J. (Ed.). *Mulier*: algunas historias e instituciones de Derecho Romano. Madrid: Dykinson, 2013, p. 19-36.
- BRAVO BOSCH, M^a. J. *Mujeres y símbolos en la Roma republicana: análisis jurídico-histórico de Lucrecia y Cornelia*. Madrid: Dykinson, 2017a.
- BRAVO BOSH, M^a. J. *Levitas animi*. Glossae. *European Journal of Legal History*, n. 14, p. 1008-1031, 2017b.
- CANTARELLA, E. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad Clásica*, Madrid: Akal, 1991.
- CENERINI, F. *La donna romana: modelli e realtà*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- CID LÓPEZ, R. M^a. La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*. In: ALFARO BECH, V.; FRANCIA SOMALO, R. (Ed.). *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001, p. 21-44.
- CID LÓPEZ, R. M^a. Las matronas y los *agmina mulierum* en la Roma Antigua: del *matriotismo* a la protesta. In: MARTÍNEZ LÓPEZ, C.; UBRIC RABANEDA, P. (Ed.). *Cartografías de género en las ciudades antiguas*. Granada: Universidad de Granada, 2017, p. 207-231.
- CID LÓPEZ, R. M^a. Las silenciosas mujeres de la Roma antigua: revisiones desde el género y la historia. In: DOMÍNGUEZ ARRANZ, A.; MARINA SÁEZ, R. M^a. (Ed.) *Género y enseñanza de la Historia*. Madrid: Sílex, 2015, p. 187-212.

- CID LÓPEZ, R. M^a. Mujeres y actividades políticas en la República: las matronas rebeldes y sus antecesoras en la Roma Antigua. In: DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (Ed.) *Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Sílex, 2010, p. 125-151.
- CONESA NAVARRO, P. D. Estudios sobre mujeres de la Antigua Roma: estado de la cuestión, problemas y progreso científico en un campo histórico consolidado. *Minus*, n. 24, p. 205-226, 2016.
- CONESA NAVARRO, P. D. Madres sustitutas: una perspectiva comparada de las nodrizas en la Antigua Roma y en la sociedad contemporánea. In: BRAVO BOSCH, M^a. J.; VALMAÑA OCHAÍTA, A.; RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. (Ed.). *No tan lejano: una visión de la mujer romana a través de temas de actualidad*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, p. 145-169.
- CONESA NAVARRO, P. D.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. De salvajes a domesticadas: aproximación a un ensayo sobre la justificación de la condición femenina en el mundo romano. *Revue des Études Anciennes*, n. 117, 1, p. 87-108, 2015.
- CONESA NAVARRO, P. D.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. *Mors honesta*: suicidas y muertes inducidas de mujeres en la Antigua Roma. In: RODRÍGUEZ LÓPEZ, R.; BRAVO BOSCH, M^a. J. (Ed.). *Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2016, p. 585-609.
- CORBEILL, A. Education in the Roman Republic: creating traditions. In: LEE TOO, Y. (Ed.). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2001, p. 261-287.
- CORBEILL, A. Gender studies. In: BARCHIESI, A.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 220-233.
- CORBEILL, A. Rhetorical education and social reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (Ed.). *A Companion to Roman rhetoric*. London: Wiley-Blackwell, 2007, p. 69-82.
- D'AMBRA, E. *Roman women*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- DE LA ROSA CUBO, C. Livia: religión y poder en la época imperial. In: CERRADA JIMÉNEZ, A. I.; SEGURA GRAÍÑO, C. (Ed.). *Las mujeres y el poder: representaciones y prácticas de vida*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000, p. 53-64.
- DIXON, S. D. *Reading Roman women*. London: Bloomsbury, 2007.
- DIXON, S. D. *The Roman family*. London: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- DONALDSON, I. *The rapes of Lucretia: a myth and its transformations*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. Entre la literatura y la vida: el elogio fúnebre a la mujer romana. *Lección inaugural leída en la solemne apertura del curso académico 2016-2017 en la Universidad de Sevilla*, Sevilla, 2016.

- FLORES SANTAMARÍA, P. Las jóvenes romanas: una educación para el matrimonio. In: GARRIDO GONZÁLEZ, E. (Ed.). *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid, 1986, p. 217-224.
- FRASCA, R. *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze: La Nuova Italia, 1991.
- FRASCA, R. *Educazione e formazione a Roma: Storia, testi, immagini*. Bari: Dedalo, 1996.
- FUENTES MORENO, F. Lucrecia. In: POCIÑA PÉREZ, A.; GARCÍA GONZÁLEZ, J. M^a. (Ed.). *En Grecia y Roma, III: mujeres reales y ficticias*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2009, p. 97-113.
- GALLEGO FRANCO, H. Crónicas de una relación ilícita: mujeres, acción política e historiografía en Hispania tardoantigua. In: DOMÍNGUEZ ARRANZ, A.; MARINA SÁEZ, R. M^a. (Ed.). *Género y enseñanza de la Historia: silencios y ausencias en la construcción del pasado*. Madrid: Sílex, 2015, p. 315-343.
- GARDNER, J. F. *Women in Roman law and society*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- GÓMEZ BUENDÍA, C. "Exceptio utilis" en el procedimiento formulario del derecho romano. Madrid: Dykinson, 2015.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R.; CONESA NAVARRO, P. D. Plauciano: la amenaza de la *domus* severiana. *Potestas*, n. 7, p. 27-50, 2014.
- GUILLÉN, J. "Urbs" Roma: construcción y desarrollo de la sociedad. Salamanca: Sígueme, 2009. Tomo IV.
- HEMELRIJK, E. A. *Hidden lives, public personae: women and civic life in the Roman West*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HEMELRIJK, E. A. *Matrona docta: educated women in the Roma élite from Cornelia to Julia Domna*. London: Routledge, 1999.
- HERREROS GONZÁLEZ, C.; SANTAPAU PASTOR, M^a. C. Prostitución y matrimonio en Roma: uniones de hecho o de derecho. *Iberia*, n. 8, p. 89-111, 2005.
- HORSTER, M. Primary education. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford Handbook of social relations in the Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 84-100.
- IRIARTE GOÑI, A. *De amazonas a ciudadanos: pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*. Madrid: Akal, 2002.
- JOSHEL, S R. The body female and the body politic: Livy's Lucretia and Verginia. In: MCCLURE, L. K. (Ed.). *Sexuality and gender in the Classical World: readings and sources*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002, p. 164-190.
- KNAPP, R. C. *Los olvidados de Roma: prostitutas, forajidos, esclavos, gladiadores y gente corriente*. Barcelona: Ariel, 2011.

- KRAUS, C. S. Historiography and biography. In: BARCHIESI, A.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The Oxford Handbook of Roman Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 403-419.
- LAES, CH.; STRUBBE, J. *Youth in the Roman Empire: the young and the restless years?* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LEÓN LÁZARO, G. La educación en Roma. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, n. XLVI, p. 469-482, 2013.
- LÓPEZ GRÉGORIS, R. La infancia en Roma. "Mientras viví, jugué". In: HERNÁNDEZ CRESPO, R.; DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. (Ed.). *Las edades del hombre: las etapas de la vida entre griegos y romanos*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2014, p. 69-91.
- MALAVÉ OSUNA, B. Figuras femeninas en educación: mujeres que instruyen y niñas que aprenden en Roma. In: BRAVO BOSCH, M^a. J.; VALCAÑA OCHAÍTA, A.; RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. (Ed.). *No tan lejano: una visión de la mujer romana a través de temas de actualidad*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, p. 339-374.
- MARCELO MARTINO, L. Reescribiendo la moral de los ancestros: las costumbres. ¿Intachables? De los *maiores* en Tito Livio. *Ágora*, n. 11, p. 49- 69, 2009.
- MARROU, H.-I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 2004.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. Con nombre de mujer: memoria de las mujeres en la arquitectura de las ciudades romanas. In: MARTÍNEZ LÓPEZ, C.; UBRIC RABANEDA, P. (Ed.). *Cartografías de género en las ciudades antiguas*. Granada: Universidad de Granada, 2017, p. 105-131.
- MAYOR, A. *Amazonas: guerreras del mundo antiguo*. Madrid: Desperta Ferro, 2017.
- MOLAS FONT, M. D. Alteridad y género en el mito de las amazonas. In: CID LÓPEZ, R. M^a.; GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (Ed.). *Debita verba II: Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2013, p. 551-566.
- MOSQUERA SOUTO, M. E. El concepto de mujer ideal y el matrimonio en las cartas de Plinio el Joven. *Gallaecia*, n. 19, p. 251-268, 2000.
- MUÑOZ CATALÁN, E. Crisis en las promesas de matrimonio: del vínculo jurídico de los sponsales romanos a la Carta de Arras desde la España Altomedieval. *Ius Fugit*, n. 17, p. 352-353, 2011-2014.
- ORTUÑO PÉREZ, M^a. E. Hortensia: su discurso contra la imposición fiscal femenina. In: RODRÍGUEZ LÓPEZ, R.; BRAVO BOSCH, M^a. J. (Ed.). *Mujeres en tiempos de Augusto: realidad social e imposición legal*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2016, p. 367-400.

- ORTUÑO PÉREZ, M^a. E. La oratoria femenina y la fiscalidad en la segunda mitad del siglo I a.C.: un caso singular. *Revista General de Derecho Romano*, n. 25, p. 1-30, 2015.
- PAVÓN, P. La mujer en la religión romana: entre la participación y la marginación. In: FERRER ALBELDA, E.; PEREIRA DELGADO, A. (Coord.). *Hijas de Eva: mujeres y religión en la Antigüedad*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, p. 115-141.
- PAVÓN, P. Valerio Máximo y la asimetría sexual en la severidad del castigo. *Latomus*, n. 67, v. 3, p. 679-691, 2008.
- PERRY, M. J. *Gender, manumission and the Roman freedwoman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PHILLIPS, J. Current research in Livy's first decade: 1959-1979. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, n. 30, v. 2, p. 998-1054, 1982.
- POMEROY, S. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Akal, 2004.
- SALLER, R. P. "Familia, Domus", and the Roman conception of the family. *Phoenix*, n. 38, v. 4, p. 336-355, 1984.
- STEVENSON, T. Women of Early as "Exempla". In: LIVY. "Ab Urbe Condita", Book 1. *The Classical World*, n. 104, v. 2, p. 175-189, 2011.
- STRONG, A. K. *Prostitutes and matrons in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- VALIENTE GARCÍA DEL CARPIO, H. "La letra con sangre entra": violencia en las aulas en la antigua Roma. In: BRAVO, G.; GONZÁLEZ SALINERO, R. (Eds.). *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*. Madrid, p. 105-112.
- VILLEGAS GIRALDO, P. A. Dignidad de la mujer y multiculturalismo. *Femeris*, n. 3, v. 1, p. 183-194, 2018.

O uso da metáfora *sponsa Christi* por Cipriano de Cartago como estratégia para disciplinar a virgem cristã

The use of the 'sponsa Christi' metaphor by Cyprian of Carthage as a strategy to discipline the Christian virgin

Carolline da Silva Soares*

Resumo: O bispo cartaginês Cipriano de Cartago escreveu, em 249, um tratado intitulado *De habitu uirginum*, no qual ele apresenta as virgens cristãs como mulheres virtuosas, mas também assinala as cautelas e as prevenções que elas devem ter em relação às tentações do mundo, que podem levá-las a abandonar a castidade e, sobretudo, a *pudicitia*. Em seu discurso, Cipriano faz uso de uma retórica persuasiva para tentar convencer a virgem a seguir as suas determinações e normas disciplinares. Para tanto, utiliza como *estratégia*, conceito cunhado por De Certeau, a metáfora *sponsa Christi* (esposa de Cristo), ressaltando o significado e a importância dessa expressão, de modo a justificar o comportamento exemplar, que ele espera ser adotado pela virgem cristã, baseado na modéstia e na obediência.

Abstract: The Carthaginian bishop Cyprian of Carthage wrote in 249 a treatise entitled *De habitu uirginum*, where he presents the Christian virgins as virtuous women, but also points out the cautions and precautions they must have in relation to the temptations of the world, which may lead them to abandon their chastity and, especially, their *pudicitia*. In his discourse, Cyprian uses his persuasive rhetoric to try to persuade the virgin to follow her determinations and disciplinary norms, for this reason, he uses as a *strategy* – a concept create by De Certeau – to use the metaphor *sponsa Christi* – Christ's wife – emphasizing the meaning and importance of this sentence, in order to justify the exemplary behavior that he expects to be performed by the Christian virgin, based on modesty and obedience.

Palavras-chave:

Cipriano de Cartago;
Virgem cristã;
Estratégia;
De habitu uirginum;
Sponsa Christi.

Keywords:

Cyprian of Carthage;
Christian Virgin;
Strategy;
De habitu uirginum;
Sponsa Christi.

Recebido em: 01/03/2018
Aprovado em: 25/04/2018

* A autora cumpre estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) com apoio institucional da Capes. Atualmente desenvolve pesquisas relacionadas aos estudos de gênero no cristianismo primitivo.

Introdução

A crença cristã é procedente de um mundo caracterizado por uma grande diversidade cultural. Sua expansão pelo vasto território sob domínio romano sempre foi acompanhada de um processo intenso e dinâmico de mudanças sociais caracterizadas por novos valores e atitudes comportamentais. Originário de um contexto multifacetado, o pensamento cristão foi muito diverso, de tal modo que as próprias comunidades cristãs, espalhadas pelo extenso território do Império Romano, se desenvolveram com características próprias.¹

Nesse contexto de pluralidade cultural, social e religiosa entre os Padres da Igreja também não existiu uma uniformidade nos discursos em relação à mulher. Os autores da Patrística foram responsáveis por formular uma gama de discursos, apresentando diversas teorias, normas e regras direcionadas às mulheres. Em realidade, mesclaram-se aspectos laudatórios com outros de caráter depreciativo. Na literatura cristã desses primeiros tempos, a imagem da mulher, como bem aponta Monique Alexandre (1990, p. 511), oscilou entre dois polos: a condenação e a exaltação. O modelo do ideal feminino aparece representado por Maria, mãe e virgem, e o protótipo contrário – o da maldade – é encarnado por Eva, a primeira mulher, que caiu em tentação e levou toda a humanidade à perdição com o seu pecado (PAGELS, 1992). Assim, os eclesiásticos estabeleceram *exempla* que serviram de paradigma para essa distinção, como veremos adiante.

Tais discursos instituíram, de uma forma ou de outra, um arquétipo comportamental, prevalecendo as versões mais rígidas que se adaptavam aos propósitos da Igreja. Os autores cristãos estabeleceram prescrições rigorosas em relação aos comportamentos religiosos e sociais. A isso, seguiu-se um extremo rigor no tocante ao corpo, como renúncia sexual, virgindade, um único casamento, uma nova percepção corporal, a abstinência absoluta, o jejum e a flagelação do corpo (BROWN, 1990, p. 78).

Um desses escritores foi Cipriano, bispo de Cartago entre 249 e 258. De origem africana, nasceu na cidade de Cartago, capital da província da *Africa Proconsularis*, entre os anos de 200 e 210. Proveniente de uma família pagã, culta e de boa posição social, Cipriano, provavelmente, cumpriu todo o ciclo de estudos próprio de um filho da aristocracia romana e exerceu a profissão de professor e de advogado em Cartago.² A sua

¹ Como ressaltam Chevitaese e Cornelli (2007, p. 21), não devemos trabalhar o cristianismo como sistema homogêneo, e muito menos, como religião cristalizada. O ideal é adotar a noção de cristianismos, uma vez que as comunidades cristãs “se encontravam disseminadas pela bacia do Mediterrâneo, proporcionando, em níveis locais, especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades.

² Sabemos muito pouco acerca da vida de Cipriano antes da sua conversão ao cristianismo. As informações das quais dispomos acerca da vida do bispo foram transmitidas de forma direta na *Vita Cypriani*, conservada em um número

conversão ocorreu entre os anos 245 e 246. Em 249, ao morrer o bispo Donato, foi eleito *episkopos* da congregação cartaginesa por aclamação popular.

Diante da pluralidade de discursos eclesiais sobre a mulher, a nossa intenção é expor o pensamento de um desses Padres da Igreja, Cipriano de Cartago, que, em 249, escreveu um tratado intitulado *De habitu uirginum*, no qual dirige elogios às virgens cristãs, tratadas como mulheres virtuosas, mas também assinala as cautelas e as prevenções que elas devem ter em relação às tentações do mundo, que podem levá-las a abandonar a castidade e, sobretudo, a *pudicitia*, que é considerada, pelo bispo, como algo excelso e primordial para o funcionamento da comunidade cristã.

Este opúsculo elaborado por Cipriano está repleto de normas e prescrições que visam a elaborar um comportamento ideal para a virgem cristã, sobretudo aquela recém-convertida ao cristianismo e oriunda da aristocracia. Nele, o bispo ressalta, igualmente, os perigos e os castigos divinos que as virgens estão sujeitas caso não sigam o direcionamento disciplinar elaborado pelo bispo. Em seu discurso, Cipriano faz uso de uma retórica persuasiva para tentar convencer a virgem a seguir as suas determinações, sendo uma das estratégias utilizadas pelo bispo a de denominá-la como *sponsa Christi* (esposa de Cristo), ressaltando o significado e a importância dessa sentença para as virgens, para Cristo e para toda a Igreja.

De tal modo, temos a intenção de evidenciar o discurso de Cipriano contido no *De habitu uirginum* e o uso que ele faz da metáfora *sponsa Christi* para disciplinar o corpo da virgem e moldar o seu comportamento. No entanto, antes de adentrarmos em nosso objetivo principal – a análise da metáfora supracitada como estratégia de convencimento das virgens –, não podemos deixar de ressaltar o discurso e, conseqüentemente, o ideal de mulher e de virgindade difundido na sociedade greco-romana imperial e, em especial, no cristianismo primitivo.

Entre a virgindade e a procriação: o ideal de mulher na sociedade greco-romana

Na sociedade greco-romana imperial, assim como no cristianismo primitivo, não podemos dizer que vigorava um discurso único e homogêneo sobre o ideal de mulher.

significativo de manuscritos, que Jerônimo atribui a Pôncio, diácono de Cartago e biógrafo de Cipriano. Outras fontes que foram conservadas são as atas proconsulares de Cipriano, comumente conhecidas como *Passio Cypriani*, que descrevem detalhadamente o processo de Cipriano ante o tribunal proconsular em Cartago, nos tempos de Valeriano, e que culmina com o martírio do bispo, em 258. Dispomos também das obras escritas pelo próprio Cipriano, sobretudo as suas *Epistulae*. No entanto, em relação ao período anterior à sua conversão, Cipriano se mostra reticente. Para reconstituir o seu passado pagão devemos recorrer aos autores posteriores, principalmente os dos séculos IV e V, como, por exemplo, Lactânio, na *Divinae institutiones*; Agostinho, no tratado *De doctrina Christiana* e no sermão *In Natali Cypriani*; Eusébio de Cesareia, na *Historia ecclesiastica*; além de Jerônimo, como mencionado acima.

No entanto, é importante ressaltarmos a concepção que vigorava à época, pois é esta que as fontes documentais que chegaram até nós – escritas, sobretudo, por homens – nos mostram e que evidenciam o que era esperado de uma mulher e o seu papel na sociedade. Martínez López (1994, p. 173) enfatiza essa afirmação ao dizer que “o modelo ideal de mulher foi estabelecido por um coletivo masculino de cidadãos que determinou, de forma oficial, a razão de ser e a função de cada sexo na sociedade”.

A função primordial das mulheres, *grosso modo*, no mundo greco-romano, estava relacionada à capacidade fértil do seu corpo, ou seja, a comunidade esperava que ela fosse capaz de procriar e, assim, perpetuar a família, elemento basilar para a continuidade da sociedade e do Estado.³ Assim, aqueles que tinham a prerrogativa e o reconhecimento oficial, ou seja, os homens, os cidadãos que entendiam do regimento da coisa pública, buscaram sempre controlar essa potencialidade feminina – a capacidade de procriar – por meio da criação de normas legais, rituais religiosos e discursos científicos. De tal modo, mesmo que a vida das mulheres fosse regida pela principal função que deveriam desempenhar na sociedade, a procriação, o controle do seu corpo, no plano teórico e legal, não lhes pertencia.

Dessa maneira, enquanto os homens eram estimados por sua capacidade em integrar-se na cidade e participar, cada um segundo sua categoria, dos assuntos públicos, as mulheres eram valorizadas pelo sucesso no cumprimento das funções que lhes correspondiam segundo a “sua natureza”, sobretudo as que estavam relacionadas à fecundidade e à procriação. Contrariamente às mulheres, os homens não eram designados pelos momentos de sua história individual – matrimônio, paternidade, viuvez, etc. –, mas por aqueles que determinavam suas capacidades para intervir na vida cívica, ou seja, as mudanças nos seus ciclos de vida eram fundamentalmente políticas, enquanto os ciclos de vida das mulheres tinham um caráter pessoal e eram denominados por sua condição física em relação à maternidade (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 170-171). Apesar da concepção tradicional atribuir os âmbitos público ao homem e privado à mulher, percebemos que a vida pessoal e privada das mulheres se via invadida pelo público e seus comportamentos privados tinham uma projeção na vida da comunidade, ideia que corrobora mais uma vez a afirmação de que elas não possuíam o controle sobre os seus corpos.

As virtudes essenciais e mais apreciadas nas mulheres eram a virgindade e a castidade. Uma das etapas da vida das mulheres, no mundo greco-romano, era

³ Era na manutenção e na reprodução da família que se radicava a função social primordial das mulheres, pois a família era um elemento chave na articulação do sistema social, econômico e político romano, e o Estado dedicou grandes esforços ao longo da sua história para protegê-la e fortalecê-la (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 172).

determinada pela virgindade, que funcionava como uma antessala para a fecundidade. A categoria “virgens” compreendia, então, todas as jovens que se encontravam na idade para contrair matrimônio e se associava à continuidade do sistema social e familiar. A infância e a puberdade das mulheres estavam determinadas pela virgindade, uma etapa em que as mulheres mantinham intactas todas as suas forças, sua potência para a futura fecundidade (GRIMAL, 1981).⁴ De tal modo, as jovens solteiras e, também, as mulheres casadas, eram estimadas no âmbito familiar e social pela adequada reprodução dos papéis de gênero que lhes eram conferidos.⁵

As mulheres eram virgens até o matrimônio e, uma vez casadas, eram definidas por seu estado civil, *uxor*, ou por sua maternidade e status, *matrona* ou *materfamilias*. De tal modo, o que interessava à cidade, em relação às mulheres, era a sua aptidão física, legalizada pelo matrimônio, para a procriação, ou seja, para a reprodução do corpo de cidadãos e, em função disso, se estabeleciam suas idades e ciclos vitais: capacidade para procriar, etapa de fecundidade e etapa de infertilidade. Por isso, a vida das mulheres se dividia em dois grandes momentos, antes e depois do matrimônio (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 171).

Por isso, a imagem da mulher costuma aparecer cindida em dois tipos: a mulher casta e aquela que não é. A virgindade nas donzelas e a *pudicitia* nas casadas eram consideradas elementos chave para assegurar o bem-estar da casa, da comunidade ou para estabelecer a relação com os deuses quando se havia produzido uma desgraça.⁶ Em relação à mulher casada, a sua *pudicitia* não se reduzia à fidelidade ao marido, mas também à sua modéstia nos vestidos, na palavra e no conjunto de seu comportamento social (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 173-174).

⁴ Pierre Grimal (1981) analisa as diversas aplicações da palavra *virgo* na literatura latina e afirma que esta denominação geralmente é aplicada a uma jovem em suas potencialidades de mulher ainda não realizadas ou apenas expressadas. Por isso, as virgens eram uma virtualidade de fecundidade, uma força disponível para maternidades futuras.

⁵ As sociedades mediterrâneas antigas chegaram a dar à castidade um conteúdo quase mágico, em estreita união com a fecundidade e a prosperidade das comunidades. Esta relação, aparentemente contraditória, está presente em numerosos relatos e lendas que falam de sacrifícios de virgens pelo bem da comunidade, como se seu sangue possuísse um poder de fecundidade. Estes relatos de virgens sacrificadas são abundantes na mitologia grega. Entre eles, o mais famoso é o de Ifigênia, a primeira sacerdotisa do culto a Ártemis, que envolvia ritos sangrentos (GRIMAL, 1981, p. 206-212), numerosos rituais de caráter cívico-religioso, que incluíam coros de meninas e jovens em procissão, consagração de virgens como sacerdotisas na condição de mediadoras entre os mortais e os deuses (ZAIDMAN, 1991).

⁶ A mulher não casta, ou seja, aquela que não aceitava por completo as normas estabelecidas para o seu sexo, quase sempre aparece como causadora de algum mal, de alguma desgraça para a comunidade. Há diversos exemplos na Antiguidade, desde Eva até numerosas referências oferecidas pelos gregos e romanos: Pandora libertou os vícios e as calamidades do mundo; Aristóteles culpou as mulheres espartanas pela ruína da cidade; Teopompo e Lívio insistiram no fato de que as formas de vida das mulheres etruscas foram um fator decisivo na degeneração da Etrúria; Juvenal falou da corrupção das mulheres romanas como um sintoma de enfermidade nas sociedades, etc. Pode-se, portanto, afirmar que, nas sociedades antigas, foi uma constante unir a virtude e a castidade das mulheres com o bem-estar dos povos e dos Estados (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 174; POMEROY, 1999, p. 234).

Diferentemente da ideia que veremos florescer no cristianismo, na sociedade greco-romana imperial a virgindade nunca foi considerada um valor desejável para as mulheres ao longo de sua vida. A etapa central e a mais importante das mulheres era a da fertilidade, o momento da reprodução. A virgindade era somente a etapa prévia que deveria ser cuidada e resguardada para assim, mais tarde, obter-se os melhores frutos.⁷ De tal forma, nos discursos políticos, religiosos e científicos da época, fica evidente que a trajetória ideal das mulheres é em direção ao matrimônio.⁸

Na sociedade greco-romana imperial, o lugar ocupado pela mulher era de inferioridade em relação ao homem, ou seja, à mulher foi associada uma debilidade natural que afetava o seu plano físico, intelectual e moral (TORRES, 2013, p. 244).⁹ Tal característica foi apropriada, também, pelos Padres da Igreja, uma vez que, inseridos nesta sociedade, eram herdeiros desse tipo de pensamento. Assim, a diferenciação entre os sexos e a identificação de cada um deles com os conceitos do bem e da virtude, no caso do homem, e do mal e do vício, no caso da mulher, eram tendências que se encontravam presentes na literatura clássica greco-romana e que se inseriram no Antigo Testamento¹⁰ e nas epístolas de Paulo.¹¹

⁷ Eram as jovens virgens que asseguravam a continuidade e a pureza da família, na medida em que não haviam conhecido, antes de seu matrimônio, relação sexual alguma. Os romanos acreditavam que toda relação sexual marcava o sangue da mulher e ela transmitia a particularidade do seu amante anterior – ou amantes – à sua progenitura (MARTÍNEZ LÓPEZ, 1994, p. 173).

⁸ Galeno afirma que as jovens que não se casam quando chega a época do matrimônio experimentam, à primeira aparição das regras (menarca), acidentes a que antes não estavam expostas: ao não encontrar o orifício de saída, o sangue volta ao ventre (à matriz) e o diafragma se projeta ao coração, etc. E recomenda às jovens que logo se casem, pois a gravidez é a cura para tais males. Vemos, assim, que a justificativa “científica” corrobora o matrimônio das jovens antes da primeira menstruação e a fertilidade como razão fundamental de uma mulher. Para uma análise do discurso de Galeno, cf. Rousselle (1984).

⁹ Segundo Seraphin (2009, p. 3), “na mesma perspectiva de Hipócrates, Galeno (século II d.C), em sua obra *De usu partium corporis humani*, afirma que as mulheres são menos perfeitas que os homens, por uma razão principal, pois são mais frias. Argumenta que, entre os animais, o quente é mais ativo. Sendo assim, os animais frios seriam menos perfeitos. Na humanidade, segundo Galeno, os homens são mais perfeitos que as mulheres, e a razão para esta perfeição está no fato de que são mais quentes”.

¹⁰ É em *Provérbios*, sobretudo, que iremos encontrar as duas imagens, positiva e negativa, sobre a mulher.

¹¹ Enquanto que em *Gálatas* 3, 28; *I Coríntios* 7, 3-5 e *I Timóteo* 2,15 Paulo fala a favor da igualdade dos sexos e dos esposos, em contrapartida, em *I Coríntios* 11, 3-5 e em *I Timóteo* 2, 11-14, diz que a mulher deve cobrir a sua cabeça para orar e a proíbe de ensinar. Essa dupla avaliação de Paulo sobre a mulher gerou uma abundante produção bibliográfica resultante das discussões entre os historiadores que consideram o apóstolo um feminista e aqueles que vão contra tal ideia. Diante disso, alguns estudiosos consideram as cartas de Paulo a Tito, a Timóteo e a Efésios como inautênticas, pois são as que reúnem as considerações mais contrárias às mulheres. Para maiores informações sobre esse assunto, cf. Pagels (1974), Scroggs (1972) e Walker (1975).

O ideal feminino traçado pelo Padres da Igreja

Como contraponto ao modelo feminino pagão encarnado pela matrona romana, que acatava as regras da tradição – o *mos maiorum* –, os cristãos elaboraram outro ideal de mulher, adaptado aos seus valores morais e distinto dos princípios pagãos. Para além dessa diferenciação, o fato é que ambos os arquétipos femininos possuíam muitos pontos em comum, sobretudo em relação à boa reputação e às virtudes que a mulher deveria possuir, como, por exemplo, honestidade, docilidade, amabilidade, piedade, recato no vestir, simplicidade nos adereços, castidade, fidelidade, entre outros. De tal modo, qualquer mulher cristã que reunisse em sua pessoa esse conjunto de predicados constituiria, igualmente, o ideal feminino para os moralistas cristãos (TORRES, 2013, p. 245).

Esse modelo, no entanto, mostrava-se um tanto ou quanto genérico. Foi necessário, então, adaptar o ideal de mulher às diferentes exigências culturais e sociais da época. Os discursos cristãos partiram da ideia preconcebida da inferioridade feminina em relação ao homem, porém essa condição poderia ser superada por meio da ascese, que equipararia a mulher ao homem, convertendo-a em *mulier virilis* (ASPEGREN, 1990, p. 33-48).¹²

Desde o princípio, a mulher foi sensível à mensagem evangélica, por meio da qual tomou consciência de sua igualdade com o homem, de sua condição de pessoa que livremente podia escolher um modelo de vida, à margem dos costumes estabelecidos, que ofereciam como alternativa um matrimônio, em sua maioria dos casos, não escolhido; relações sexuais não desejadas, mas de cumprimento obrigatório; o adultério e o repúdio masculino; e, por último, se ficasse viúva, uma situação de indigência e desproteção social, se não tivesse patrimônio familiar (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 232-233). Diante dessa situação, a abstinência sexual – castidade – se manifestava como uma nova forma de autonomia na vida da mulher, ainda que tivesse que renunciar aos desejos e necessidades próprios da natureza humana.

No entanto, a escolha pela conversão cristã e pela castidade foi vista pela sociedade greco-romana como uma afronta aos valores da cidade antiga, pois geravam um conflito familiar e paterno, já que essa atitude foi entendida como um ato de desobediência à autoridade do *pater familias*, questionando-se, assim, a ordem patriarcal (FIORENZA,

¹² Essa revalorização da mulher estava em consonância com o caráter libertador da mensagem evangélica, graças à qual se produziria uma equiparação de todos os homens, independentemente da condição social, de gênero e raça, como esclarece a passagem de *Gálatas* 3, 28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. De acordo com Torres (2013, p. 246), esta passagem de Paulo diz respeito à soteriologia cristã, referindo-se à igualdade de todos os cristãos ante a salvação.

1994, p. 265).¹³ Ademais, para a sociedade, ao optar pela castidade, a mulher estaria desprezando o matrimônio e colocando em risco a raça humana.¹⁴

Diante do exposto, os discursos patrísticos, de uma forma ou de outra, instituíram um arquétipo comportamental sobre as mulheres, prevalecendo as versões mais rígidas que se adaptavam aos propósitos da Igreja. Assim, a conversão ao cristianismo acarretava uma série de mudanças na vida do indivíduo, sobretudo para as mulheres e, ainda mais, para as virgens.¹⁵ Ela trazia consigo a necessidade de alteração de algumas atitudes em relação ao corpo, a si próprio, aos outros, à natureza e a Deus, com um novo sentido de obrigação política e social. Em relação ao lugar ocupado pelas mulheres, sobretudo pelas virgens, isso foi bem marcado dentro dos círculos cristãos. A abstinência sexual teve um grande destaque, pois acreditava-se que tal comportamento tornava o corpo humano um veículo mais propício para acolher a inspiração divina (BROWN, 1990).

Cipriano e a elaboração do *De habitu uirginum*

Um dos aspectos dos estudos sobre o cristianismo primitivo nos últimos anos tem destacado a importância das mulheres em termos de cuidado pastoral oferecido pelos clérigos, especialmente os bispos, ao invés de simplesmente destacar as atitudes em termos teológicos. As virgens de Cartago foram um dos quatro grupos de mulheres que ganharam a atenção de Cipriano.

No contexto de construção do discurso de Cipriano sobre as virgens, ressaltamos que a atividade literária do bispo foi provocada por circunstâncias particulares e respondeu a propósitos práticos (CAMPOS, 1964). De acordo com Dell'Osso (2006, p. 19), o trabalho de Cipriano não é resultado da reflexão de um escolástico ou de um teólogo, mas a ação de um líder eclesiástico, bispo e pastor. A virgindade, para Cipriano, não foi simplesmente uma questão teológica, mas, sobretudo, um problema pastoral, demonstrando que esperava um maior grau de comprometimento comportamental das virgens do que de qualquer outro grupo dentro da Igreja (DUNN, 2003, p. 2-3). Seus tratados e cartas foram amplamente distribuídos e apreciados nas comunidades ocidentais e dentre os escritos

¹³ O Estado romano, como principal responsável pela sociedade, exercia uma pressão sobre as mulheres – sobretudo aquelas dos setores dominantes – para que seus corpos fossem usados com fins reprodutivos e com o objetivo de participarem do projeto coletivo imposto pela própria sociedade. Nesse contexto, o papel da mulher seria de mera espectadora, recaindo sobre ela a responsabilidade primordial da continuidade e da coesão da organização social, materializada no matrimônio, reprodução e cuidado dos filhos (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 235).

¹⁴ Um dos maiores problemas das sociedades antigas e, nesse caso, da greco-romana, está relacionado à questão da reprodução da espécie humana, dado o alto índice de mortalidade e a baixa expectativa de vida, que variava entre os 20 e 30 anos de idade (HOPKINS, 1966).

¹⁵ Cf. Soares (2014).

caracterizados como disciplinares dentro do *corpus Cypriani* se destaca o *De habitu uirginum* (CAMPOS, 1964, p. 35).

Ao cremos em Viciano (2006), Cipriano deixou-se influenciar por dois tratados de Tertuliano, o *De uirginibus velandis* e o *De cultu feminarum*, e, igualmente, pela antropologia greco-romana, judaica e cristã, segundo a qual a mulher era um ser humano inferior, como explicamos anteriormente. Já Keenan (1958, p. 29) destaca a dependência de Cipriano diante desses dois trabalhos de Tertuliano, citados acima, mas também do *De pudicitia* e do *De exhortatione castitatis*.

Cipriano dirigiu seu tratado às mulheres ricas da comunidade cartaginesa que, apesar de terem optado pela virgindade, não estavam dispostas a mudar o seu estilo de vida.¹⁶ O bispo tenta claramente convencê-las a mudar, uma vez que elas não demonstravam um comportamento compatível com o status de virgem cristã. Ele, então, recomenda às virgens não portar vestidos ostentosos, não utilizar enfeites na face, adornos e tintura nos cabelos. Aconselha-as, ademais, a não estarem presentes nas festividades e nos espaços da cidade antiga.¹⁷

Ao que parece, a comunidade cristã da capital africana possuía um grupo de mulheres que pertenciam a grupos sociais mais elevados e que dispunham de recursos para incluir objetos caros em sua indumentária, como joias refinadas, tecidos elegantes e pérolas. Provavelmente, essas mulheres da comunidade cartaginesa, a quem Cipriano dirige o seu discurso, pertenciam à ordem senatorial e à ordem dos decuriões (WATSON, 1920-1921, p. 365).

O trabalho do bispo era direcionado a tentar persuadir as virgens por meio do sermão, esclarecendo a necessidade de aceitar a disciplina eclesiástica e de basear o seu comportamento em elementos de referência como a simplicidade, a humildade, a obediência e a abstinência sexual. E uma das maneiras de tentar convencê-las foi a utilização da metáfora *sponsa Christi* (DUNN, 2005a, p. 205; DUNN, 2005b, p. 295).

O uso da metáfora *sponsa christi* e a elaboração de uma teologia sobre a virgindade

Antes de Cipriano, Tertuliano foi o primeiro autor cristão a utilizar a metáfora do casamento como um elemento de união da virgem com Cristo, uma vez que, unidos em casamento, ela se tornava a *sponsa Christi*. No entanto, nas obras tertulianas ainda não é possível encontrar, como menciona Mentxaca (2013, p. 11), uma teologia elaborada

¹⁶ Cf. Soares (2013).

¹⁷ Cf. Soares (2017).

acerca da virgindade. Com a abertura desse precedente e com o notável crescimento e expansão da virgindade na sociedade cristã da época, Cipriano foi o primeiro que tratou as virgens como uma categoria separada, e superior, dentro da Igreja.

No desenvolvimento da teologia da virgindade, a forma de consagração das virgens transpôs o comportamento característico esperado das esposas, ou seja, o comportamento que existia entre o marido e a mulher num casamento, aplicando-o à relação da virgem com Cristo (MENTXACA, 2013, p. 15). Segundo Vizmanos (2009, p. 159-161), o sinal que denotava que a virgem era a esposa de Cristo era o véu que lhe era imposto no dia da consagração. É importante ressaltar, no entanto, que, em meados do século III, a decisão em permanecer virgem não era acompanhada por um ato público de consagração ou de uma pública demonstração do voto de castidade. É somente no século IV que vislumbraremos indícios de uma consagração das virgens e a institucionalização da *ordo uirginum*. A categoria das virgens, então, passará a ser regulada por regras de comportamento de acordo com as disposições religiosas, mas ainda sob formas muito diversas, variando entre a vida isolada no mosteiro e a na casa da família (RAMIS, 1990).

A metáfora da virgem como esposa de Cristo desempenhou um papel muito importante na construção da teologia da virgindade no discurso de Cipriano (MENTXACA, 2010). O bispo qualifica as virgens como esposas de Cristo. No entanto, como dito acima, essa metáfora não é original de Cipriano, pois foi Tertuliano o primeiro escritor cristão a utilizá-la, ao afirmar que a virgem estava unida em casamento com Cristo e, por isso, era a *sponsa Christi*.¹⁸

Cipriano emprega essa expressão com o desejo de modificar o modo de vida das virgens cristãs, introduzindo um padrão de comportamento considerado discreto, recatado e humilde. Destacamos o fato de que Cipriano utiliza a metáfora da *sponsa Christi* na construção do seu discurso como uma *estratégia*, nos moldes traçados por Michel de Certeau (2009), com a finalidade de persuadir e convencer as virgens a seguir as normas prescritas. De Certeau, ao analisar as práticas das pessoas comuns e o comportamento de diversos grupos no cotidiano, enfatiza a ação ativa e criativa desses grupos e dos indivíduos. Assim, o autor entende o cotidiano a partir das *táticas* que os indivíduos criam ou adotam em seu dia a dia como forma de resistência a uma série de códigos – *estratégias* – estabelecidos pelos agentes do poder.

Percebemos, no discurso disciplinador de Cipriano, uma série de códigos de conduta constantemente reforçados pelo bispo, que utiliza, entre diversas expressões retóricas e metafóricas, a expressão *sponsa Christi* para tentar convencer a virgem a se

¹⁸ Sobre o uso dessa expressão pelos Padres da Igreja, cf. Vizmanos (2009).

enquadrar num tipo de comportamento almejado por ele. Ele profere o seguinte: “[...] vosso senhor e cabeça é Cristo, assim como vosso esposo, com quem deve compartilhar vossa sorte e condição” (Cipriano, *De habitu uirginum*, 22).

Com o uso dessa metáfora, Cipriano evidencia, então, a *estratégia* de delimitar o modo como uma virgem cristã deveria agir e se comportar. Contrariamente ao que fora imposto pelo bispo como sua *estratégia* para manter a ordem, para organizar a cidade multicultural, que ele julgava caótica, percebemos, igualmente, as *táticas* das virgens, que as desviam para fins próprios. Percebemos, de tal maneira, que parte considerável das virgens não fora afetada pelas deliberações do bispo, uma vez que algumas delas ainda continuava, após o batismo, a manterem relações de sociabilidade com os adeptos de outras crenças no dia-a-dia, a frequentarem os espaços da cidade antiga condenados por Cipriano e, sobretudo, a manterem um tipo de conduta que não era apropriado a uma virgem, com o uso de joias, maquiagem e vestimentas luxuosas.

O bispo intenta disciplinar as virgens cristãs enquanto avisa sobre as precauções que devem ter em relação às muitas tentações que encontrarão em sua vida diária. Em relação a tais tentações mundanas, Cipriano (*De hab. uirg.*, 7) menciona a ostentação de bens e diz: “Existem algumas ricas e opulentas, pela abundância de seus bens, que ostentam as suas riquezas e afirmam que devem fazer uso delas”, contrariando a ideia apregoada pelo bispo de que “somente é rica de verdade aquela que é rica com Deus e que é opulenta a que é com Cristo, [pois] os verdadeiros bens são os espirituais, os divinos, os celestes, que nos levam a Deus” (Cip., *De hab. uirg.*, 7).

Acerca dos penteados que as virgens portam e que chamam a atenção, ele profere:

Se tu te penteias luxuosamente, se andas em público com ostentação, se seduzes os olhares dos jovens, se atraís os suspiros dos adolescentes, se nutres a paixão, se inflamas os incentivos do desejo, de modo que embora não te percas, leves outros à perdição, oferecendo-te como gládio e como veneno aos que te comtemplam, não te podes desculpar como sendo casta e pudica em espírito, [pois] o luxo inconveniente e o ornato impudico acusam-te de [falsidade] (Cip., *De hab. uirg.*, 9).

Em seu opúsculo, Cipriano (*De hab. uirg.*, 5) questiona as virgens da seguinte forma: “Se a continência segue o Cristo e a virgindade é destinada ao reino de Deus, o que elas têm a ver com os cuidados mundanos e os ornamentos pelos quais procuram agradar aos homens e ofender a Deus?”. Dessa maneira, podemos ver que outro motivo para a admoestação de Cipriano é a ostentação de roupas e adornos. O bispo afirma que “o luxo de ornamentos e vestes e a sedução das formas só convêm às prostitutas e às mulheres impudicas, e ordinariamente não há vestes mais preciosas do que as daquelas cujo pudor

é vil" (Cip., *De hab. uirg.*, 12). Em outro trecho, reafirma sua censura ao uso de joias, ao mencionar que:

Deus não fez as ovelhas escarlates ou purpúreas, nem ensinou a tingir e colorir a lã com o suco de ervas ou de moluscos. Não ensinou a fabricar joias encrustando no ouro pedras preciosas ou pérolas numa sucessão compacta e encadeada por numerosas ligações. Para ocultares o pescoço por ele criado, cobrir o que Deus fez no homem, ao contrário, ostenta o que o diabo inventou (Cip., *De hab. uirg.*, 14).

Fazer uso de maquiagem e de coloração nos cabelos também são práticas reprovadas por Cipriano (*De hab. uirg.*, 14), que profere:

Foram os anjos caídos e os apóstatas que trouxeram, astutamente, todos esses artifícios, quando, precipitados na imundície terrena, perderam a virtude celeste. Eles ensinaram a pintar os olhos contornando-os de preto, a colorir as faces com falso rubor, a mudar o cabelo com coloridos falsos e a desfigurar o natural do rosto e da cabeça com enfeites artificiais.

As virgens que procedem dessa forma, ou seja, que possuem o costume de se adúlterarem com a utilização de roupas, pinturas, joias e maquiagem levam Cipriano (*De hab. uirg.*, 17) a questioná-las da seguinte forma: "Tu que assim procedes, não receias que, quando chegar o dia da ressurreição, o teu criador não te reconheça? Que, repreendendo-te com energia de censor e juiz, diga: 'Isto não é minha obra, nem é nossa imagem'".¹⁹

A ideia de que as virgens devem ser tímidas, modestas, recatadas e rejeitar os adornos é repetida em várias passagens do tratado. Ademais, assim como a mulher casada que sempre busca agradar o marido, o bispo afirma que a virgem tudo tem que fazer para agradar a Cristo, uma vez que qualquer adulteração da criação natural de Deus seria considerada uma corrupção.²⁰ Segundo o bispo, Deus não perdoaria o fato de a virgem se pintar, decorar e enfeitar, por isso podemos considerar que as declarações de Cipriano caracterizam-se como uma avaliação extremamente negativa da mulher cristã

¹⁹ Pensamos que seguir uma conduta de simplicidade em relação à vestimenta e à ausência de adornos seria algo difícil para as mulheres abonadas e oriundas da aristocracia. A variedade de tecidos era enorme (lã, algodão, linho, seda e seus derivados) e havia uma diversidade de cores, aliadas aos bordados e aos ornamentos incrementados por joias, como colares, pulseiras, brincos e anéis, em ouro, prata ou pérolas. Tudo isso fazia parte da indumentária feminina. A arte dos penteados também ocupava um bom tempo das mulheres. Elas se esmeravam em ondular os cabelos, cuidadosamente, com acessórios: diademas de tecido ou de metal precioso, ornatos de pérolas e gemas, pentes de marfim, alfinetes de bronze. Recorria-se, ainda, às perucas e às tinturas. Além de todos esses adereços, a elegância feminina era finalizada com maquiagem, perfumes e unguentos líquidos (GRIMAL, 1995, p. 96). Para maiores informações, cf. Robert (1995).

²⁰ Apesar dessa comparação, Cipriano enfatiza que a mulher casada também tem que conservar o recato, a retidão e a humildade, e que a virgem, nesse sentido, deve ser um exemplo de modéstia a ser seguido pelas outras mulheres cristãs. De tal forma, Mentxaca (2013, p. 20) menciona que as mulheres não poderiam reivindicar a necessidade de agradar seus maridos para justificar o modo como se comportam na sociedade, pois elas têm que ser favoráveis a Cristo e ele não gosta de ornamentação, falta de modéstia e trajes extravagantes.

que opta por fazê-lo. Pelo uso de cosméticos, Cipriano é implacável ao chamá-la de *impudica, incesta e adultera*.

Como exposto acima, Cipriano assinala, no *De habitu uirginum*, que as virgens cristãs de Cartago não deixaram de lado o luxo e a vaidade das vestimentas, da maquiagem e dos penteados. Ademais, ao cremos nas admoestações do bispo, elas também não abandonaram, em sua totalidade, as festividades e os usos dos espaços da cidade antiga, como as bodas, os banquetes, os teatros, os anfiteatros, as termas, as sinagogas, entre outros. Tais espaços eram, para Cipriano, lugares perigosos, pecaminosos, poluidores, que deveriam ser evitados a todo custo pelas virgens. Uma das proibições mais reiteradas que Cipriano traça em sua obra diz respeito ao hábito das virgens em frequentar as *thermae*, os banhos públicos da cidade.²¹ Cipriano (*De hab. uirg.*, 19) pronuncia o seguinte sobre tal prática:

E o que se dirá das que vão aos banhos em promiscuidade, e prostituem a castidade ante os olhares curiosos e lascivos? Quando ali veem os homens nus e são vistas por eles com falta de vergonha, por acaso não encorajam e provocam a paixão dos presentes para sua própria vergonha e desgraça? [...] Mais te suja que te lava este banho, não te limpa os membros, mas mancha-os. Você poderá não ver as coisas com olhos desonestos, mas os outros assim olharão a ti.

O bispo chama a atenção daquelas virgens que se exibiam nas *thermae*, ao dizer:²²

Faz do banho um espetáculo mais vergonhoso que o teatro aonde vai. Lá todo recato está excluído; lá se desprende, enquanto a roupa protege, de sua dignidade e pudor, o corpo, se põem descobertos os membros virginais para ser objeto de olhares e curiosidade (Cip., *De hab. uirg.*, 19).

Cipriano, ao que tudo indica, tinha conhecimento da existência do banho misto nas *thermae* de Cartago, e seus argumentos sugerem que este era habitual e bem aceito na cidade, o que o faz levantar uma grande polêmica acerca desta prática, dirigindo-se às virgens cristãs (WARD, 1992, p. 144).²³

A preleção de Cipriano estava em consonância com o discurso masculino característico do cristianismo – como mencionado anteriormente –, ou seja, um discurso que tentava impor às virgens uma série de admoestações, regras e normas a serem

²¹ Para maiores informações acerca dos espaços da cidade greco-romana que Cipriano proibiu os cristãos, de forma geral, de transitarem, cf. Soares (2017).

²² Graça (2004, p. 123-124) afirma que as pessoas iam aos banhos públicos para verem e serem vistas e que “as mulheres que frequentavam assiduamente os banhos mistos possuíam má reputação”.

²³ Segundo Brown (2009, p. 221), não devemos nos surpreender com a indiferença dos romanos em relação à nudez. O autor menciona que, na sociedade greco-romana, “o papel essencial dos banhos públicos como pontos de reunião da vida cívica faz da nudez entre os pares e diante dos inferiores uma experiência cotidiana inevitável”.

seguidas firmemente, numa tentativa de dominar e disciplinar o seu corpo. Nesse sentido, nos são valiosas as reflexões de Michel de Foucault (2011) sobre a imposição, em nível discursivo e social, de um poder masculino sobre o feminino. Podemos afirmar, então, que mediante o uso de uma linguagem metafórica e persuasiva em seu discurso, Cipriano tentava controlar e disciplinar o corpo da virgem, uma vez que, segundo Pierre Bourdieu (2012), o corpo é a materialização da dominação, exprimindo desigualdades e hierarquias.

A intenção de Cipriano é a dominação desse indivíduo – a virgem –, uma vez que a disciplina é algo que produz, por meio da coerção, uma dominação intensa sobre o outro e contribui para a fabricação de seu corpo (FOUCAULT, 2011; RODRIGUES, 2006). Segundo Foucault (2011, p. 155), por meio da coerção, o indivíduo é levado a um aperfeiçoamento e a uma qualificação e, no caso das virgens cristãs, o exercício cada vez mais rigoroso da disciplina levaria à perfeição do corpo, à supressão de uma “natureza feminina débil” e a um crescimento espiritual. De tal forma, Cipriano, como representante e porta-voz da Igreja, contribui para a formação de uma consciência que perpetua os princípios de uma sociedade patriarcal como era a greco-romana e colabora para a conservação das identidades de gênero.²⁴

Em suma, em seu tratado, Cipriano traça o ideal de virgem cristã e a importância delas para a Igreja que estava se institucionalizando. Nele, podemos averiguar quais eram as normas e as regras que as virgens deveriam seguir, o que deveriam usar e portar, quais os lugares que poderiam frequentar, com quem poderiam se relacionar e as funções que deveriam desempenhar.

Todas essas proibições, normas e censuras que encontramos no *De habitu uirginum* entram no cômputo de Cipriano para justificar que uma virgem somente pode ser considerada *sponsa Christi* se se comporta de acordo com as regras impostas. A esposa de Cristo, então, deve possuir um comportamento digno: recatada, humilde, obediente, que segue a disciplina eclesiástica e as normas estabelecidas pelo bispo.

Creemos que ao empregar a expressão da *sponsa Christi*, Cipriano justifica o seu empenho em disciplinar a virgem, ou melhor, o corpo e a sexualidade da virgem. Portanto, segundo Cipriano, se o desejo das virgens cristãs – e, de forma geral, de todas as mulheres cristãs – for o de serem fiéis à doutrina estabelecida, elas devem renunciar a qualquer tipo de ornamento e rejeitar o cuidado com o corpo. Caso isso não fosse feito, o bispo garantiria que ela fosse culpabilizada, desprezada e, conseqüentemente,

²⁴ Nesse sentido, concordamos com Joan Scott (1995, p. 75), que define gênero como “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”. De tal forma, esse conceito é compreendido como uma construção, o que indica a rejeição de explicações a partir do determinismo biológico contido no uso dos termos sexo ou diferença sexual. A diferença, então, estabelecida entre homens e mulheres é uma criação social, bem como a formulação de “papéis adequados” atribuídos a ambos.

condenada. De tal modo, Cipriano considera as virgens adúlteras quando não atuam de acordo com a disciplina e se adornam, sendo, portanto, consideradas corruptas, reiterando que esse tipo de comportamento é repreensível. Para o bispo, a virgem que não possui o comportamento apropriado pode se transformar em adúltera, não em relação ao seu marido, mas a Cristo (*non mariti sed Christi adulterae*).

Considerações finais

A abstinência sexual permanente foi predicada pelos autores cristãos como a condição mais perfeita do corpo humano e mais próxima da divindade de Cristo. Ela se mostrou como uma decisão autônoma da mulher e se associou ao resgate do seu corpo de uma possível sexualidade não desejada (HIDALGO DE VEGA, 1991). Os autores cristãos apresentavam a vida de castidade permanente como um estado de superioridade em relação à situação matrimonial e tratavam de convencer as mulheres das vantagens em se tornar uma virgem, qual seja, a emancipação em relação à autoridade masculina, subtraindo-se da escravidão do casamento, de uma reprodução forçada e do cuidado dos filhos e do marido.

Todo o discurso teórico dos autores cristãos, incluído Cipriano, que ao nível conceitual e especulativo, apresentava a opção da castidade como um ato emancipatório e libertador para a mulher, tem sua justificação e explicação no fato de que a superioridade desta condição faria as mulheres semelhantes aos anjos de Deus, e que elas se legitimariam com a completa dedicação a Deus, transformando-se em esposas de Cristo. Este ato, a princípio, libertador, encerrou-se neste patamar, pois, dentro da Igreja hierarquizada, “sob a autoridade do bispo, dispensador da palavra e dos sacramentos, assistido pelos padres e pelos diáconos” (ALEXANDRE, 1990, p. 536), a função da mulher ficou sempre submetida a dos homens.

Assim, quando se acentuaram os aspectos sacerdotais e a distinção clero-laica na Igreja, as mulheres receberam um lugar limitado. Não foi permitido às mulheres ocuparem as mesmas posições sacerdotais que os homens ocuparam dentro da instituição cristã oficial. A elas não foi permitido evangelizar, batizar, ensinar e administrar os sacramentos. Assim, o discurso sobre autonomia e liberdade, que estava atrelado à castidade, era contraditório com a real atividade e a função que as mulheres desempenharam na Igreja. A organização das funções sacerdotais das mulheres ficou submetida à dos homens, seguindo, assim, a ordem da sociedade romana. De forma mais ou menos sutil, porém contundente, a Igreja conseguiu o silêncio das mulheres e a sua cabeça coberta com o véu

em sinal de submissão. Essa marginalização das mulheres foi legitimada doutrinalmente com o mito de Eva, a maldição de Gênesis e as proibições paulinas.²⁵

Não houve, então, uma participação igualitária da mulher dentro da Igreja. A mulher foi confinada a atividades subalternas e submetida à autoridade masculina, própria de sua natureza inferior, segundo o discurso misógino que prevalecia à época. O ideal místico de mulher cristã se desdobrou em quatro protótipos, que agrupavam todas as mulheres cristãs suscetíveis de uma valorização positiva, porém subalterna às lideranças masculinas: a virgem, a viúva, a mãe e a diaconisa. A virgem foi o modelo primeiro de mulher cristã e era valorizada por sua devoção voluntária a uma abstinência sexual perpétua. No cristianismo primitivo, a castidade das virgens cristãs desempenhou um papel libertador e emancipador para ela, na medida em que se colocou como um ataque direto aos objetivos clássicos da cidade antiga: casamento e procriação.

A abstinência sexual, entendida em sentido lato como a supressão do corpo, mostrou-se como o meio pelo qual os cristãos foram capazes de mudar seu corpo. A castidade e a conseqüente renúncia ao matrimônio e à maternidade tiveram para a mulher uma dimensão que foi além da consideração da virgindade como modelo de vida a seguir. Ela expressou a possibilidade de dispor livremente do seu corpo e de escolher uma forma de vida à margem dos padrões socioculturais que a sociedade greco-romana pagã oferecia como algo obrigatório (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 230-232).

Apesar de a abstinência sexual ter se mostrado como uma decisão autônoma da mulher, pelo resgate do seu corpo a uma sexualidade não desejada – casamento e procriação –, as autoridades eclesásticas (bispos, presbíteros, diáconos, etc.) continuaram a ter o controle sobre o corpo das mulheres; se não era obrigando-as ao casamento, como fazia o *paterfamilia*, e a ter filhos, como era esperado no matrimônio, era determinando o que elas poderiam ou não utilizar como indumentária e os espaços que poderiam ou não frequentar, como pudemos ver na obra de Cipriano de Cartago.

²⁵ As passagens bíblicas referenciadas mencionam o seguinte: “Deus disse à mulher: ‘Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará’” (*Gênesis* 3, 16); “Quero, porém, que saibas: a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus” (*Coríntios* 1, 11, 3); “Estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias” (*Coríntios* 14, 34-35); “Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi criado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade” (*Timóteo* 2, 11-15).

Referências

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas*. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. São Paulo: Paulus, 2016. v. 35/1.

Obras de apoio

ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: PERROT, M.; DUBY, G. (Ed.) *História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 511-563. v. 1.

ASPEGREN, K. *The male woman: a feminine ideal in the Early Church*. Michigan: Acta Universitatis Upsaliensis, 1990.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284. v. 1.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

CAMPOS, J. Introducción. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas e tratados*. Madrid: BAC, 1964, p. 5-134.

CANTARELLA, E. *La calamidad ambigua: condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*. Madrid: Clásicas, 1991.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DELL'OSSO, C. *Cipriano vescovo di Cartagine: lettere 1-50*. Roma: Città Nuova, 2006.

DUNN, G. D. Cyprian and women in time of persecution. *Journal of Ecclesiastical History*, n. 4, p. 205-225, 2005a.

DUNN, G. D. Infected sheep and diseased cattle, or the pure and holy flock: Cyprian's pastoral care of virgins. *Journal of Early Christian Studies*, v. 11, n. 1, p. 1-20, 2003.

DUNN, G. D. Widows and other women in the pastoral ministry of Cyprian of Carthage. *Augustinianum*, n. 45, p. 295-307, 2005b.

- FIORENZA, E. S. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christians origins*. New York: Crossroad, 1994.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- GRAÇA, I. Marcial e os banhos em Roma. *Humanitas*, n. 56, p. 117-136, 2004.
- GRIMAL, P. *A vida em Roma na Antiguidade*. Lisboa: Europa-América, 1995.
- GRIMAL, P. *Vierges et virginité*. In: TORDJAMN, G. (Éd). *La première fois ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*. Paris: Ramsay, 1981.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Mujeres, carisma y castidade en el cristianismo primitivo. *Gerión*, n. 11, p. 229-244, 1993.
- HIDALGO DE VEGA, M. J. Usos sexuales y amorosos de las mujeres en el mundo romano: imagen o realidad? In: BLÁZQUEZ PÉREZ, C.; ALVAR, J.; WAGNER, C. G. (Coord.). *Sexo, muerte y religión en el Mundo Clássico*. Cáceres: ARYS, 1991, p. 99-110.
- HOPKINS, K. On the probable age structure of the Roman population. *Population Studies*, v. 20, n. 2, p. 245-264, 1966.
- KEENAN, S. A. E. *Saint Cyprian, treatises*. New York: The Catholic University of America Press, 1958.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, C. La virginidad em las jóvenes de la Antigua Roma. *Arenal*, v.1, n. 2, p. 169-184, 1994.
- MENTXACA, R. Notes about the wives of Christ (*Sponsae Christi*) and the married women in the *De habitu uirginum* of Cyprian of Carthage. *Raudem*, v.1, p. 8-30, 2013.
- MENTXAKA, R *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas*. Observaciones histórico-jurídicas a la carta cuarta de sus epistulae. Lecce: Grifo, 2010.
- PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- PAGELS, E. H. Paul and women: a response to recent discussion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 42, n. 3, p. 538-549, 1974.
- POMEROY, S. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1999.
- RAMIS, G. *La consagración de la mujer en las liturgias occidentales*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1990.
- ROBERT, J. N. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- RODRIGUES, J.C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- ROUSSELLE, A. *Porneia: sexualidade e amor no Mundo Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

- SCROGGS, R. Paul and the eschatological woman. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 40, n. 3, p. 283-303, 1972.
- SOARES, C. da S. Cipriano de Cartago e os semi-cristãos: um bispo em alerta contra os perigos da cidade. In: VENTURA DA SILVA, G.; MORAIS DA SILVA, E. C.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017, p. 65-78.
- SOARES, C. da S. Cipriano e o tratado *De habitu uirginum*: a construção de fronteiras entre as virgens cristãs e a busca pela pureza na igreja de Cartago (século III d.C.). *Romanitas*, n. 1, p. 38-53, 2013.
- SOARES, C. da S. Entre o ideal de conversão e a conversão "artificial": fronteiras fluidas entre cristãos, judeus e pagãos na obra de Cipriano de Cartago (século III d.C.). *Romanitas*, n. 3, p. 129-152, 2014.
- TORRES, J. Misoginia en la literatura patristica: hacia una sistematización tipológica del ideal femenino. In: POMER, J. J.; REDONDO, J.; TORNÉ, R. (Ed.). *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2013, p. 243-271.
- VICIANO, A. El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago. *Antigüedad y Cristianismo*, v. XXIII, p. 569-580, 2006.
- VIZMANOS, F. de S. J. Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Madrid: BAC, 2009.
- WALKER, W. O. 1 Corinthians 11:2-16 and Paul's views regarding women. *Journal of Biblical Literature*, v. 94, n. 1, p. 94-110, 1975.
- WARD, R. B. Women in Roman baths. *The Harvard Theological Review*, v. 85, n. 2, p. 125-147, 1992.
- WATSON, E. W. The *De habitu virginum* of St. Cyprian. *Journal of Theological Studies*, n. 22, p. 361-367, 1920-1921.
- ZAIMAN, B. L. As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades In: PERROT, M.; DUBY, G. (Ed.). *História das mulheres no Ocidente: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, 411-463. v. 1.

Virgens, viúvas e casadas: representações do feminino no discurso ambrosiano (séc. IV)

*Virgins, widows and married womens: representations of the
feminine in the Ambrosian discourse (4th century A.D.)*

Larissa Rodrigues Sathler Dias*

Resumo: Ao analisar o *De Virginibus* e o *De Viduis*, tratados ascéticos escritos por Ambrósio, bispo da Sé de Milão (374-397), este estudo busca compreender não apenas como os corpos das virgens, viúvas e casadas foram representados, mas também averiguar a formação de uma hierarquia feminina dentro da comunidade milanesa. Considerando a posição paradoxal das mulheres no contexto dos discursos morais produzidos pela elite episcopal do século IV, nos quais, por um lado, possuíam certa paridade com os homens, ao menos no plano espiritual, e, por outro, no plano terreno, apresentavam uma *infirmetas* associada a sua natureza sexual, essa hierarquia se mostra responsável por prever que as virgens e viúvas, mulheres que superaram a debilidade de seus corpos e tornaram-se modelos da castidade cristã, ocupassem uma posição acima das casadas.

Abstract: In analyzing the *De Virginibus* and *De Viduis*, ascetic treatises written by Ambrose, bishop of the Church of Milan (374-397), we sought to understand not only how the bodies of virgins, widows and married women were represented, but also to ascertain the formation of a female hierarchy within the Milanese community. Whereas the women's status in the moral discourses produced by the fourth-century episcopal elite was paradoxical, because, on the one hand, at least on the spiritual level, women were presented in a degree of parity with men, and, on the other, on the ground, *infirmetas* of the feminine sexual nature stands up, this hierarchy seems to be responsible for foreseeing that virgins and widows, women who overcame the weakness of their bodies and became the model of all Christian chastity, occupy a position above married women.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Cristianismo;
Ambrósio de Milão;
Corpo;
Mulher.

Keywords:

Late Antiquity;
Christianism;
Ambrose of Milan;
Body;
Woman.

Recebido em: 20/03/2018
Aprovado em: 18/05/2018

* Mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), licenciada pela mesma instituição e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

O ascetismo feminino se encontrava em franco desenvolvimento nos séculos III e IV. Porém, ainda antes disso, é reconhecida a existência de virgens e viúvas que, ao seguirem os conselhos de Paulo de Tarso, dedicaram-se a uma vida de castidade (CONSOLINO, 1988, p. 33). No Oriente, os testemunhos de Inácio de Antioquia, como a *Epistula ad Smyrnaeos* (13) e a *Epistola ad Polycarpum* (V, 2), o *Pastor de Hermas*, a *Apologia Prima* (15), de Justino, e a *Legatio pro christianis* (33), que Atenágoras enviou aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo, confirmam, embora vagamente, a existência de grupos de mulheres vivendo em castidade. Quanto ao Ocidente, os tratados ascéticos de Tertuliano e Cipriano de Cartago demonstram que, no século III, a ascese feminina já havia se alastrado pelas congregações do norte da África. Nesta época, a virgindade foi compreendida como um estado autêntico de vida cristã. Todavia, a documentação existente não nos permite afirmar com precisão se as virgens cristãs emitiam desde então um voto público (METZ, 2001, p. 28-35; SERRATO, 1993, p. 19).

Com a chegada do século IV, a realidade é outra. Nesse período, é possível verificar, no Ocidente, não apenas um aumento considerável do número de devotas, mas também a existência de uma cerimônia litúrgica na qual virgens e viúvas emitiam seu voto de castidade. Prova disso são os vestígios deixados por Ambrósio, que, no *De Virginibus*, descreve como acontecia o ritual de consagração de uma virgem:

Vem à nossa memória o caso recente de uma jovem nobre no mundo, agora todavia mais nobre diante de Deus, que, sendo instada por seus pais e parentes a contrair matrimônio, *correu para refugiar-se no santo altar*; porque, onde melhor poderia fazê-lo uma virgem, senão *onde se oferece o sacrifício da virgindade*? Porém, não termina aqui sua audácia. Estava junto ao altar de Deus a hóstia da pureza, a vítima da castidade; e *colocava sobre sua cabeça a mão do bispo, pedindo a oração*; impaciente pelo obrigado atraso, colocava sob o altar a extremidade da cabeça. *Acaso, dizia-me, cobrirá melhor o véu que o altar que santifica os mesmos véus?* (Ambrósio, *De Virginibus*, I, 65, grifo nosso).

A passagem em questão descreve o rito da *uelatio uirginis*, uma cerimônia pública que tem como cenário não somente o altar, mas também a presença de uma dezena de virgens vestidas solenemente de branco e do próprio bispo, personagem exclusivamente responsável pela concessão da benção e pela imposição do véu sobre a neófita (NATAL VILLAZALA, 2010, p. 91). Segundo Serrato (1993, p. 31), a cerimônia da *uelatio*, sobretudo quando se tratava de virgens nobres, além de ser um verdadeiro acontecimento público, marcado pelo reconhecimento da Igreja à dita profissão, era também um meio propagandístico eficaz para captar novas vocações entre as mulheres da comunidade.

Também as viúvas, quando cumpriam os requisitos necessários para uma vida de devoção, realizavam um voto de continência (*professio uiduitatis*), para conhecimento de

toda a comunidade. Nesse caso, mesmo que não tenhamos evidências claras de como a *professio uiduitatis* era anunciada aos demais fiéis, é suposto que em Milão, diferentemente da consagração solene e pública das virgens, o voto das viúvas fosse desprovido de forma e solenidade próprias, embora haja testemunhos de sua regulação no que se refere às condições para efetivar o voto. Sobre isso, Ambrósio afirma que para serem eleitas (*qualis autem eligi debeat*) as viúvas não teriam que alcançar 60 anos (Ambrósio, *De Viduis*, 12), muito menos advir de um único casamento (Ambr., *Vid.*, 10), contrariando explicitamente a regra estabelecida em I *Timóteo* (5, 9-16).¹

Mesmo com a ausência de uma cerimônia na qual pudessem tornar público o seu compromisso em conjunto com as virgens milanesas, as viúvas que manifestavam sua vontade em tornar-se uma *Deo devoti* constituíam, nessa congregação, um setor juridicamente diferenciado dos demais fiéis (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 219). Para Dossetti (1940, p. 456), é a aparição do elemento *professio* que fornece indícios de que algumas viúvas estiveram submetidas a um voto, compondo um grupo jurídico especial dentro das diversas congregações espalhadas pelo Império. No texto de Ambrósio (*Vid.*, 84), é apresentado o termo *propositum castitatis*, cujo sentido parece ser muito próximo ou idêntico à terminologia *professio*.

Se a teoria de Dossetti é confiável, o quarto parágrafo do *De Viduis* consiste na única parte do tratado em que há menção ao termo *professio*, indicando a oficialidade subjacente à devoção abraçada pelas viúvas milanesas. Em nenhum momento da obra em questão, no entanto, o elemento *sacra*, termo utilizado para identificar as virgens que haviam passado por um ritual de consagração (METZ, 2001), aparece como algo relacionado ao ritual de profissão de uma viúva. Muito provavelmente isso ocorreu porque o atributo *sacra* estava intimamente ligado à condição de sacralidade corporal assumida pela virgem consagrada, algo diverso do que ocorria com a viúva, categoria de mulher que hierarquicamente permanecia abaixo da virgem na congregação.

¹ No parágrafo 12 do seu *De Viduis*, Ambrósio afirma não acreditar que o apóstolo pretendia excluir as mais jovens de abraçar a viuvez consagrada. Ao invés disso, dizia o autor, quando Paulo escreveu que é “melhor casar-se do que abraçar-se” (I *Coríntios* 7, 9), ele estava ditando um remédio contra a debilidade e não uma regra para impedir que as viúvas menores de 60 anos seguissem a castidade. Decerto, Ambrósio sabia que, mesmo baseando-se em Paulo para justificar o celibato das mais jovens, seus fiéis poderiam reconhecer em outra passagem emitida pelo próprio apóstolo, nesse caso I *Timóteo* (5, 9-16), o contrário daquilo que estava sendo preconizado por ele. Para tanto, a fim de evitar maiores retaliações, utilizou o *exemplum* de Ana, “viúva octogenária desde a sua juventude e profetisa do Senhor”, afirmando que também Paulo conhecia sua história [de Ana] e não pretendeu ignorá-la.

Resistência social em relação à virgindade e à viuvez consagradas

Mesmo o ascetismo feminino possuindo contornos um pouco mais definidos na segunda metade do século IV – pois contava, ao menos para as virgens, com um rito de consagração oficial –, o discurso de Ambrósio sobre a virgindade e a viuvez enfrentou uma forte resistência social em Milão. Assim, é comum encontrar, no *De Virginibus*, passagens que apresentam desde uma crítica direta aos familiares até queixas indiretas, nas quais Ambrósio denuncia a falta de conquista de novos frutos para a virgindade em sua própria congregação (Ambr., *Virgb.*, I, 10, 57- 58).

Diversos são os fatores que, na Milão ambrosiana, resultavam em uma baixa acolhida social dos ideais da virgindade. Inicialmente, é preciso destacar que a Península Itálica ainda se encontrava subcristianizada e, por isso, a adoração ativa dos deuses pagãos continuou a fazer parte da vida pública ao menos até as últimas décadas do século IV (BROWN, 1990, p. 282). Nesse caso, podemos conjecturar que a presença do paganismo em amplos setores da sociedade milanesa não facilitava precisamente a compreensão do discurso em favor das virgens cristãs. A própria virgindade abraçada pelas sacerdotisas de Vesta recordava aos fiéis que esse estilo de vida não consistia em algo eminentemente cristão, abrindo brechas para uma competição social e ideológica direta entre ambas as formas de castidade.²

Para além dessa provável incompreensão social, advinda da coexistência de modelos variados de castidade em Milão, a resistência à ascese cristã feminina também esteve vinculada ao receio de que a devoção pudesse romper com a instituição familiar. No cristianismo primitivo, a virgindade foi apresentada como uma antítese natural do matrimônio e, por isso, atentava diretamente contra a instituição familiar, minando um

² Mesmo marcada por diferenças em suas origens, é possível notar algumas semelhanças disciplinares que envolviam a ascese praticada pelas virgens cristãs e as vestais. De acordo com Seijo Ibáñez (2017, p. 251-52), fossem pagãs ou cristãs, as virgens deveriam se vestir de forma simples e sóbria, além de preservarem a modéstia nas demais formas de conduta. Em ambos os casos, se porventura viessem a se relacionar com um homem, corriam o grave risco de serem acusadas pela perda da castidade, embora, nesse caso, o castigo para uma vestal fosse inexoravelmente a morte e, para uma virgem cristã, a penitência e excomunhão da comunidade, assunto que retornaremos mais à frente. Para além dessas semelhanças mais aparentes, Ariel Bybee Laughton (2001), em seu artigo *From Vestal Virgin to Bride of Christ*, apresenta algumas semelhanças ideológicas que cercam ambas as instituições e lhes conferem identidade em seus respectivos mundos. Em resumo, a autora apresenta quatro paralelismos que tornavam as vestais e as virgens cristãs conceitualmente muito parecidas. O primeiro deles é que, no cristianismo, a virgem tornou-se uma instituição dentro de sua comunidade tão importante quanto as vestais eram para o paganismo. Em segundo, a virgindade praticada pelas vestais e pelas virgens cristãs foi compreendida como um sacrifício pessoal feito para o bem público, isto é, tratava-se de um sacrifício canalizado para regenerar o Estado romano e a Igreja, respectivamente. Em terceiro lugar, tanto aquelas que foram levadas ao culto de Vesta quanto as mulheres que escolheram a vida celibatária cristã alcançaram uma série de privilégios que, em geral, não eram concedidos às suas contemporâneas. Em quarto lugar, ambas, na visão de Laughton, não se enquadravam aos papéis tradicionais de gênero, compondo uma nova categoria dentro de suas sociedades, definida pela dessexualização (LAUGHTON, 2001, p. 7-12).

princípio básico da hierarquia social. Como explica Natal Villazala (2010, p. 94-95), é possível que a renúncia sexual tenha sido compreendida pelos romanos como uma forma de rebeldia que rompia com as bases do corpo social, tendo em vista que o matrimônio era, em si, uma representação da hierarquia e da imagem ideal da *concordia* que devia prevalecer na sociedade.

Como uma instituição socializadora que servia de correia para a transmissão dos princípios de poder, a família era, em resumo, um microcosmo que reproduzia toda a violência e dominação, que garantiam a perpetuação da sociedade. Daí, encontram-se, no texto de Ambrósio, passagens nas quais o bispo enfatizou as perversidades de um matrimônio como forma mais direta de autoridade: “[...] é para isto que levou tantos meses uma filha em vosso seio, para que logo a passe ao poder de um estranho? [...]” (Ambr., *Virgb.*, I, 33), e que, na prática, representava um contrato de compra e venda semelhante à negociação de um escravo: “Em verdade, que miserável é a condição da que vai se casar, levada para o leilão como se tratasse da venda de um escravo, de tal maneira que a leva quem mais dinheiro oferece!” (Ambr., *Virgb.*, I, 56).

Apesar de aparentemente rígido, o discurso ambrosiano acerca do matrimônio foi bastante moderado, uma vez que investir negativamente contra o vínculo familiar poderia acarretar em um risco não apenas para as demais relações hierárquicas do conjunto social, como também para a própria autoridade da Igreja, parte desse conjunto. A este respeito, não há dúvida de que a institucionalização da Igreja foi baseada nas estruturas romanas de autoridade familiar, que, por sua vez, podiam ser justificadas com facilidade pelos Evangelhos e por meio de cenas bíblicas, como a criação de Eva a partir da costela de Adão (NATAL VILLAZALA, 2010, p. 98). Além do mais, não interessava ao bispo milanês enfrentar as famílias da aristocracia local, responsáveis por conceder apoio ao seu episcopado em um momento de conflito com a comunidade ariana. Sendo assim, Ambrósio reconheceu o lugar do matrimônio na Igreja: “portanto, a união matrimonial não deve ser evitada como um pecado” (Ambr., *Vid.*, 89), embora pregasse com veemência que a virgindade estava acima da união conjugal: “assim pois, o matrimônio é digno de honra, porém mais digno de honra é a virgindade” (Ambr., *Vid.*, 12, 72).

Decerto, mesmo que Ambrósio tenha sido muito cauteloso no sentido de não dar a entender que seu louvor à virgindade continha uma recriminação obscura para aqueles que escolhessem o matrimônio, a hierarquia que estabeleceu entre os dois modelos de vida deixava sonoramente clara a posição que buscava para as mulheres nos territórios ocidentais do Império. Contudo, convencer a sociedade milanesa de que a virgindade era o melhor caminho para as suas jovens exigia muito mais do que garantir que o matrimônio não fosse extinto por conta de tal ideal. Na verdade, prezar pela manutenção

da instituição do matrimônio acarretava uma necessidade ainda maior de convencer a congregação milanesa de que a vocação religiosa estava acima de assuntos econômicos e do próprio parecer do *paterfamilias*. Importa lembrar que, na Antiguidade Tardia, as alianças matrimoniais eram uma via efetiva de selar acordos político-econômicos, por isso o celibato abraçado pelas virgens e jovens viúvas da aristocracia milanesa poderia colocar em xeque os planos advindos de tais enlaces.³

No Ocidente tardo-antigo, as famílias da aristocracia utilizavam o matrimônio como um mecanismo de aliança política, a fim de promover não apenas a ascensão social dos noivos, mas também de seus parentes. Nesse universo, a mulher detinha um papel de protagonista, não necessariamente por si mesma, mas como representante de uma família (VIAL-DUMAS, 2015, p. 145). No caso da viúva, em especial, a economia que envolvia o matrimônio era extremamente importante, tendo em vista que, após o falecimento do marido, ela não apenas poderia ser instituída como sua herdeira, como também, pelo menos até meados do século V, recebia por inteiro a doação nupcial (*sponsalia*), integrada ou não ao dote (LOZANO CORBI, 1993, p. 225), o que a tornava uma pretendente ainda mais desejável em termos econômicos. Em resumo, na lógica social romana, viúvos de ambos os sexos, herdeiros de uma imensa fortuna, eram persuadidos a contrair novas núpcias a fim de reforçar alianças e assegurar a reprodução do patrimônio entre seus pares. No caso de viúvas que não possuíam recursos e necessitavam de um sustento econômico ou, tendo o marido deixado filhos órfãos e ela não fosse capaz de mantê-los, um novo matrimônio poderia diminuir suas dificuldades financeiras (SEIJO IBÁÑEZ, 2017, p. 237).

A ascese cristã como uma via de santificação do corpo feminino

A recepção fria e hostil imputada pelas famílias milanesas à devoção feminina fez com que Ambrósio lançasse mão de um discurso propagandístico composto pela avaliação de uma série de atributos físicos e morais, responsáveis pela santificação dos corpos das virgens e pela exaltação das viúvas de sua congregação. Diferentemente daquilo que se propôs às fiéis casadas, representadas no discurso ambrosiano como

³ Nas diversas sociedades espalhadas pelo mundo, o matrimônio é uma questão de extrema significação política. Seus encadeamentos sociais como, por exemplo, o mecanismo de aliança, estudados em uma perspectiva antropológica por Lévi-Strauss (1982), bem como suas implicações econômicas, são por demais importantes para ficar exclusivamente à mercê da decisão dos noivos. Como explica Vial-Dumas (2015, p. 144-145), a sociedade ocidental contemporânea é, talvez, uma exceção a esta regra, visto que a supremacia das relações individuais e outras formas de estratégias econômicas tendem a eclipsar o matrimônio como uma via de manutenção do patrimônio da família. Contudo, não se pode afirmar que essa faceta contida na união conjugal tenha sido deixada de lado em favor das uniões puramente sentimentais.

portadoras de uma natureza corruptível (Ambr., *Virgb.*, I, 28), próximas da condição dos escravos (Ambr., *Virgb.*, I, 27; 58; 69), fracas em virtudes se comparadas às continentas (Ambr., *Vid.*, 79) e, às vezes, feias pelo excesso de ostentação (Ambr., *Virgb.*, I, 9, 54), pois inclusive apresentavam, de acordo com o bispo, feridas em algumas partes do corpo devido ao uso exagerado de adornos (Ambr., *Virgb.*, I, 55), as virgens são moralmente consideradas santas por Ambrósio (Ambr., *Virgb.*, I, 51; II, 27; 6, 39) de corpo e espírito (Ambr., *Virgb.*, I, 23; 26; Ambr., *Vid.*, 1, 1), puras (Ambr., *Virgb.*, I, 31; 60; 65; III, 13), estéreis de corrupção (Ambr., *Virgb.*, I, 31), racionais (Ambr., *Virgb.*, I, 31), honradas (Ambr., *Virgb.*, I, 7, 32), pudicas (Ambr., *Virgb.*, I, 23; 8, 40; III, 3, 9), trabalhadoras (Ambr., *Virgb.*, I, 8, 40), bem-aventuradas (Ambr., *Virgb.*, II, 18), piedosas (Ambr., *Virgb.*, I, 23), prudentes (Ambr., *Virgb.*, II, 6, 39), fortes em virtudes (Ambr., *Vid.*, 79), belas (Ambr., *Virgb.*, I, 30; 36; 37; 38; 47; II, 4, 22), formosas (Ambr., *Virgb.*, I, 37; 38; 47), além de serem fisicamente imaculadas (Ambr., *Virgb.*, I, 12; 13), castas (Ambr., *Virgb.*, I, 6, 24; 8, 40; 51; 53), admiráveis (Ambr., *Vid.*, 9), íntegras (Ambr., *Virgb.*, I, 39; Ambr., *Vid.*, 26) e seus corpos não serem apenas considerados sagrados (Ambr., *Virgb.*, II, 20), mas também templo de Deus (Ambr., *Virgb.*, II, 18; 26).

De modo semelhante, às viúvas são direcionados alguns dos atributos previstos para as virgens, com exceção daqueles próprios à condição sacra destas últimas. Elas são consideradas, então, santas (Ambr., *Virgb.*, III, 31) de corpo e espírito (Ambr., *Vid.*, 1.1; 14, 82), fortes em virtudes (Ambr., *Vid.*, 1, 1; 3, 37; 38; 45; 79), irrepreensíveis (Ambr., *Vid.*, 8), pudicas (Ambr., *Vid.*, 10) e castas (Ambr., *Vid.*, 31) – castidade esta provada por meio dos costumes e não pelo corpo – (Ambr., *Vid.*, 26), embora, em sua maioria, fossem mulheres portadoras de um corpo fatigado e frio pela velhice (Ambr., *Vid.*, 9), marcado por rugas advindas do luto, o que de certo modo lhes facilitava seguir uma vida de devoção (Ambr., *Vid.*, 51).

Toda essa representação que Ambrósio desenvolveu sobre o corpo das devotas cristãs foi influenciada pela somatória do dualismo agudo entre corpo e alma de Plotino, Fílon de Alexandria e Orígenes,⁴ assim como da teologia paulina, cujo princípio é a ideia de que o cristão necessitava transformar seu corpo, passando de um estado carnal para um estado espiritual. Sendo assim, nos tratados ascéticos de Ambrósio é possível perceber uma tendência em identificar a guerra entre o espírito e a carne, presente nos textos de Paulo, com a oposição familiar clássica entre corpo e mente: “[...] a lei do corpo luta contra a lei da mente [...]” (Ambr., *Vid.*, 79); bem como entre alma e corpo: “[...] assim suceda com

⁴ No *De Virginitibus*, é possível perceber não apenas uma aplicação das ideias de Plotino e do filósofo judeu-helenista Fílon, mas também dos cristãos Orígenes e, principalmente, Atanásio de Alexandria, em sua *Epistula ad Virgines* (DUVAL, 1974, p. 29-53; LAUGHTON, 2010, p. 32; MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 355; MCLYNN, 1994, p. 57).

nossa alma para que, livre das barreiras do corpo, resplandeça para fora, como a luz da lâmpada colocada no interior” (Ambr., *Virgb.*, III, 7); além de também relacionar os termos alma e carne: “nós [...], depois de havermos retirado as imundícies dos vícios terrenos, purificamos o interior da alma de toda impureza da carne” (Ambr., *Virgb.*, III, 19).

Ao estudar a visão de Ambrósio sobre o corpo, Brown (1990, p. 288) propôs que o bispo de Milão não apenas encarava o corpo como um espaço perigoso para a alma, mas considerava que somente por meio de Cristo os fiéis poderiam “trocar a carne enfraquecida [...] pela carne ‘reformada’, uma carne aperfeiçoada por ter sido tomada, em Cristo, pelo próprio Deus”. De fato, no texto de Ambrósio (Ambr., *Virgb.*, III, 24, grifo nosso), vemos que somente uma vida em Cristo, adquirida a partir do batismo e mantida, principalmente, pela continência, garantia ao corpo do fiel a saúde espiritual:

[...] porque assim como um *corpo enfermo* é cuidado, seja com remédios quentes, ou com outros frios, e a troca de medicamentos, quando feita sob prescrição do médico resulta em algo saudável, porém se é feita contra sua prescrição agrava a enfermidade, assim também *tudo o que depende de Cristo, nosso médico, é remédio, e tudo o que seja contrário é um dano.*

A chave para a compreensão do poder transformador de Cristo, ainda de acordo com Brown (1990, p. 289), estava em seu nascimento virginal, ou seja, era o nascimento assexuado, bem como o corpo imaculado de Cristo, que funcionaria para o bispo como uma ponte entre o estado decaído do corpo humano no presente e sua gloriosa transformação futura na ressurreição. Nesse sentido, o corpo de Cristo, não maculado pela dupla mancha da origem sexual e dos impulsos sexuais, representava simultaneamente o corpo humano antes da Queda e aquele que habitaria o futuro Reino de Deus. Mais que isso, em relação à ascese feminina, Cristo, por seu nascimento virginal, foi apresentado por Ambrósio (*Virgb.*, I, 13; I, 21, grifo nosso) como autor e modelo da Virgindade:

Depois que o Senhor, entrando neste corpo, alcançou a união da divindade e da humanidade, sem qualquer mancha de confusão impura, esse tipo de vida celestial [a virgindade] se espalhou por todo o mundo em corpos humanos. Esta é a nova linhagem, prefigurada pelos anjos que serviram a Cristo na Terra e que serviria ao Senhor com a oferta de seu corpo imaculado. Esta é a milícia celestial que prometeu o exército de anjos quando eles vieram a cantar na Terra. Temos, por implicação, a antiguidade do testemunho desde o início dos séculos, a plenitude da profissão de Cristo.

Que coisa é a castidade virginal, senão a pureza isenta de toda mancha? E a quem podemos considerar seu autor senão ao imaculado filho de Deus, cuja carne não viu a corrupção e cuja divindade não experimentou a impureza? Veja quantos são os méritos da virgindade. Cristo existe antes que a Virgem, Cristo nasce de uma virgem, nascido certamente do Pai, antes dos séculos, porém nascido pela virgem para o bem dos séculos.

Ao falar sobre a virgindade, portanto, Ambrósio certificou a sua congregação de que Cristo era o caminho para uma nova vida, ao mesmo tempo que fez das virgens o modelo de seres cujos corpos foram transformados por meio d'Ele. Isso não significa afirmar que a transformação do corpo fosse algo promovido exclusivamente pela ascese praticada pelas virgens, pois, como o próprio Ambrósio destacou em seu *De Sacramentis* (II, 2, 8), “[...] pelo sacramento do batismo, quando nós estamos mortos pelo pecado, renascemos para Deus e somos transformados”. Todavia, somente as virgens, por intermédio do sacrifício diário de seus corpos,⁵ passavam, na concepção do bispo, por uma transformação que lhes garantia, ainda na vida terrena, gozar de um estado corporal sacro. Em outros termos, apenas a ascese virginal permitia às mulheres ultrapassar sua natureza, designada como *fragilior* (Ambr., *Virgb.*, I, 16) e *infirmata* (Ambr., *Vid.*, 44; 51), e compartilhar de uma natureza divina.

Para melhor compreender a sacralidade corporal alcançada pelas virgens, é elucidativa a explicação de Carmen Álvarez Alonso (2003), para quem a virgem cristã consagrada, devido à sua condição imaculada, acabava por participar de uma natureza menos humana e mais conatural e conforme a Deus. Segundo a autora (ÁLVAREZ ALONSO, 2003, p. 474 e ss), a virgindade foi compreendida por Ambrósio como algo estruturalmente pertencente ao ser do Deus Uno, em cada uma das suas três pessoas divinas. A partir disso, todas as demais formas humanas de virgindade são expressões mais ou menos diretas dessa “virgindade trinitária” que tomou forma e expressão humana em Cristo.

Ambrósio certamente não foi o primeiro a defender essa forma de pureza do ser divino, uma vez que também a encontramos no pensamento neoplatônico de Plotino (*Enneades*, I, 2, 3). Já entre os cristãos, Gregório de Nissa, em seu *De Virginitate* (II, 1), menciona a virgindade como uma perfeição própria da natureza divina, podendo esta ser identificada com a pureza essencial e a incorruptibilidade do Espírito Santo, com a incorruptibilidade de um Pai que gerou um Filho sem paixão e com a pureza e impassibilidade da geração do Filho incorruptível. No que se refere a Ambrósio, à apropriação deste tema, que envolve a origem trinitária da virgindade, foi adicionado o desenvolvimento de uma teologia de participação e atuação do ser humano na qualidade virginal, exclusiva do ser divino (ÁLVAREZ ALONSO, 2003, p. 475).

⁵ Diversas são as menções nas quais Ambrósio aponta a virgindade como uma forma de sacrifício. Dentre elas, destacam-se as passagens do *De Exhortatione Virginitatis* (94), nas quais ele se refere à virgindade consagrada como *sacrificium*; do *De Virginitate* (10; 13), em que aparecem os termos *sacrificium castitatis* e *integritas sacrificium*, respectivamente; e do *De Virginibus* (I, 32; 65), em que Ambrósio utiliza as expressões *cotidianum sacrificium* e *sacrificium uirginitatis*. Ademais, *sacrificium* é uma palavra usada indistintamente para falar da virgindade e do martírio físico, tanto no *De Virginibus* (II, 29) quanto no *De Exhortatione Virginitatis* (82).

Em resumo, para Álvarez Alonso (2003, p. 484), o bispo milanês presumiu que era por meio da ação transformadora e divinizante do Espírito Santo que a virgem consagrada prolongava e atuava nela mesma o mistério da virgindade humano-divina de Cristo. De fato, no parágrafo 37 do primeiro livro do *De Virginibus*, Ambrósio afirma que, semelhante ao fogo que transforma o metal em ouro, dando-lhe brilho e valor próprios, no Espírito Santo a virgindade se faz mais preciosa e adquire sua forma divina:

Considerai quão grandes riquezas o Espírito Santo vos entrega, segundo o testemunho da Sagrada Escritura: o reino, o ouro e a beleza. O reino, porque é a esposa do Rei eterno e porque, com invencível coragem, não te deixas arrastar pelas seduções dos prazeres, mas as domina como rainha. O ouro, porque como esse metal, sob a ação do fogo, torna-se mais precioso, assim a aparência do corpo virginal [species corporis virginalis], consagrada ao Espírito Santo, adquire um aumento da sua forma divina [divino formae suae]. Quem pode avaliar beleza superior à da amada do Rei, daquela a quem o Juiz louva, daquela que é consagrada ao Senhor e devotada a Deus? Sempre esposa e sempre virgem, de modo que o amor não tem fim, nem o pudor perde seu brilho (grifo nosso).

A passagem em questão demonstra o modo pelo qual, na visão de Ambrósio, a virgem consagrada tomava uma representação corporal próxima da divindade cristã. Ambrósio propunha que a ação do Espírito Santo na alma transformava qualitativamente a *species corporis virginalis*, dando-lhe sua própria forma (*formae suae*). Assim, porque essa virgindade é *species* da verdadeira virgindade prevista na e pelo Espírito Santo, torna-se, sobretudo, divina, permitindo, então, que a virgem participe ontologicamente da divindade cristã, na medida em que perde sua forma corporal humana e assume uma nova forma, própria do Deus Uno.

Prever que a virgindade fosse algo particular da divindade trinitária significava conceder àqueles que dela compartilhavam uma representação digna e superior à natureza humana. Para tanto, Ambrósio (*Virgb.*, I, 48; I, 52, grifo nosso) se valeu também do simbolismo da vida angélica para representar a natureza celestial das virgens:

E posto que é digna de ser comparada não mais aos seres humanos, senão aos celestiais, cuja vida vive já na terra, recebe os preceitos do Senhor para que os guarde [...].

Porém, seguirei toda vida elogiando a castidade? *A castidade há feito também anjos. O que a guardou é um anjo e o que a perdeu é um diabo. [...] E que direi da ressurreição, cujos privilégios já possui nesta vida? Pois na ressurreição, nem os homens tomarão mulheres, nem as mulheres tomarão maridos, senão que serão como anjos no céu. O que a nós se promete, a vocês [às virgens] já se concede, e o que em nós são desejos, em vocês uma realidade. Vocês são deste mundo, porém não estão nele. O mundo mereceu tê-las, porém não pode possuí-las.*

A figura simbólica dos anjos como representação das virgens consagradas se difundiu consideravelmente entre os escritos dos Padres da Igreja e, por obter um grande êxito como alegoria, sempre que era necessário chamar a atenção dos fiéis para a sacralidade das virgens, ela foi reforçada. Sendo assim, no século IV, João Crisóstomo (*De Sacerdotio*, III, 17) já certificava, no Oriente, que a virgindade aproximava os seres humanos dos anjos, ao passo que Ambrósio foi ainda mais eficaz nesse sentido ao ultrapassar a ideia de proximidade para afirmar *ipsis litteris* que “a castidade há feito também anjos”, como revela a passagem acima.⁶

Como apresentado no *De Virginibus* (I, 11; I, 52), a virgindade é vida angélica sobre uma dupla consideração: ela tem sua origem no esposo das virgens, Senhor dos anjos, e ela se projeta em um futuro escatológico. Sobre a segunda dessas considerações, é importante destacar que, anos mais tarde, Ambrósio reforçou, em seu *De Virginitate* (27), que aqueles que desprezam a vida angélica antecipada pelas virgens desprezam também a realidade escatológica da ressurreição, na qual todos seriam como “anjos no céu”. Ademais, essa mesma relação foi expressa por Ambrósio (*Virgt.*, 73), quando o autor utilizou a metáfora do perfume, retirada do livro de *Cânticos*, para afirmar que o corpo da virgem exala o perfume da ressurreição.

A associação que Ambrósio (*Virgb.*, I, 16; III, 35; *Vid.*, 44; 51) propôs entre as virgens e os anjos não apenas visava a garantir aos demais cristãos que elas eram representantes da vida celestial na terra, projetando aqui um futuro escatológico, mas também que eram criaturas que conseguiram ultrapassar as barreiras da natureza, o que significava, em essência, dizer que as virgens eram seres que extrapolaram sua própria condição humana, rompendo com a “debilidade natural” atribuída ao sexo feminino.

Como já mencionamos, no *De Virginibus* e no *De Viduis*, a natureza sexual feminina foi apresentada como débil (*infirmitas*). De acordo com Paola Francesca Moretti (2014), a representação do gênero feminino, nos discursos de pensadores cristãos, a exemplo de Tertuliano, Cipriano, Ambrosiaster, Ambrósio e Jerônimo, foi estabelecida de forma paradoxal, uma vez que variou entre o reconhecimento da *aequalitas* entre os sexos, em uma glória futura, e a *infirmitas* do sexo feminino, no plano da realidade efetiva. De modo geral, na visão da autora (MORETTI, 2014, p. 146), esse discurso paradoxal foi calcado, por um lado, nos relatos da criação contidos em *Gênesis* (1-3), cuja exegese dependeu da atribuição ou negação da mulher como *imago Dei*; e, por outro, de algumas seções do *corpus* paulino, que afirma tanto um estatuto de subordinação da *mulier* em

⁶ De acordo com Ramos-Lissón (1999, p. 25), subjaz à afirmação ambrosiana de que a castidade há feito anjos uma exegese de *Gênesis* (6, 2), segundo a qual a queda dos anjos foi devida a um pecado sexual. Nesse caso, os anjos que guardaram a castidade conservavam um estado de vida paradisíaco, que, por sua vez, é o mesmo vivido pelas virgens na terra.

relação ao *uir*, como a equivalência *mulier/uir* em relação a Deus.⁷ Em Ambrósio, um discurso dicotômico pode ser observado, na medida em que são associadas à explícita subordinação da esposa ao marido, em esporádicas afirmações – baseadas em 1 *Coríntios* (7, 4) – de uma reciprocidade de sujeição entre ambos os sexos (Ambr., *Vid.*, 69).

No entanto, essa variação na forma de perceber a mulher laica, ainda que importante para repensar a ideia de que os Padres da Igreja direcionaram a elas retratos exclusivamente negativos, não pode ser tomada como parâmetro para uma suposta existência de paridade entre os sexos nas comunidades do século IV. Nesse caso, e nisso concordamos com Moretti (2014, p. 182), é necessário sublinhar a primazia de um marco antropológico que segue, ainda na época cristã, construído sobre sólidas categorias conceituais e sociológicas que, no plano da realidade efetiva, como também na esfera da metáfora, concentram no masculino uma soma de valores positivos, enquanto ao feminino é imposta uma série de elementos negativos.

Embora no *De Virginibus* e no *De Viduis*, Ambrósio não comente diretamente o motivo que leva a mulher a ocupar uma posição subalterna em relação ao homem, sabe-se que, na Antiguidade Tardia, o pensamento dos cristãos, incluindo aquele relacionado à mulher, estava permeado pelas inúmeras interpretações que se faziam do Pecado Original. Tais interpretações se encontram representadas não apenas nos documentos da época, mas também em diversos edifícios e monumentos funerários, a exemplo da Figura 1, onde a mulher pode ser percebida ao lado da serpente, na cena em que ela e o homem estão sendo conduzidos pelo Filho de Deus para fora do Paraíso.

Em Ambrósio, a ligação entre a inferioridade da mulher e o Pecado Original pode ser encontrada em sua obra *De Paradiso*, bem como em algumas passagens do *De Virginitate* e do *De Institutione Virginis*. No *De Paradiso* (4, 24), a distinção entre homem e mulher é discutida a partir da consideração dos lugares onde cada um havia sido criado. Nesse caso, à primeira vista, se poderia conjecturar que a mulher é hierarquicamente superior ao homem, uma vez que foi formada dentro do paraíso, ao passo que o homem foi criado fora e, somente depois, colocado ali. Contudo, o próprio Ambrósio (*Parad.*, 4, 24) deixa claro que este não é um motivo para fazer da mulher um ser superior ao homem, tendo em vista que “[...] não pelo lugar, nem pela nobreza de origem, senão pela virtude, cada

⁷ Dentre as seções do *corpus* paulino que justificam a submissão da mulher em relação ao homem estão: 1 *Cor.* (11, 8) e 1 *Tm.* (2,13), prioridade do homem na criação; 1 *Cor.* (11, 7), o homem é a imagem e glória de Deus e a mulher é glória do homem; 1 *Cor.* (11, 3) e *Ef.* (5, 21-23), o homem é a cabeça da mulher; 1 *Tm.* (2, 14), responsabilidade de Eva pelo Pecado Original; 1 *Cor.* (14, 33-36) e 1 *Tm.* (2, 11-12), obrigação das mulheres em guardar o silêncio; *Col.* (3, 18) e *Ef.* (5, 22), submissão da mulher em relação ao homem. Já aquelas que justificam um ideal de igualdade são: *Gl.* (3, 27-28), abolição pós-batistal da distinção entre os sexos; 1 *Cor.* (11, 11-12) e 1 *Cor.* (7,4), afirmação da reciprocidade de sujeição.

um tem graça para si. Em resumo, foi feito fora do paraíso, isto é, em um lugar inferior [...]; e ela, que em melhor lugar está, isto é, foi feita no paraíso, foi imaginada inferior”.

Figura 1 - Representação do Pecado Original no sarcófago intitulado *Dogmático*, séc. IV



Fonte: Museu do Vaticano. Acervo pessoal da autora (2016).

De modo geral, essa inferioridade feminina se depreende do fato de que Eva foi enganada pela serpente e enganou o homem. Assim, na mesma obra, Ambrósio (*Parad.*, 12, 56) diz que a Eva se atribui maior culpa no Pecado Original, pois afirma que o próprio “sexo poderia mostrar quem podia errar primeiro”, ou seja, o sexo feminino, que é o *sexus infirmior*, “o sexo mais débil” (Ambr., *Parad.*, 14, 70). Logo em seguida, Ambrósio (*Parad.*, 15, 73) retoma a imagem da serpente como associada ao prazer (*delectatio*). Quanto à mulher, ela é relacionada ao *sensus* (sentido); no que diz respeito ao homem, à *mens* (mente). O bispo conclui, então, que a culpa mais grave é da serpente, seguida da mulher e só depois do homem. Nesse contexto simbólico, em que se distingue o feminino (*sensus*) do masculino (*mens*), a mulher, herdeira de Eva, foi culpabilizada por ter se rendido à tentação da serpente, pois, se ela, na condição de “sentido”, tivesse permanecido em alerta, não teria comprometido a humanidade com seu pecado, evitando que esta perdesse sua condição imortal (Ambr., *Parad.*, 2, 11).

Em resumo, a visão que Ambrósio apresentou do feminino em seu *De Paradiso* (10, 47) é a de que foi a mulher quem arrastou Adão até o pecado, daí sua reprodução como complemento do homem não ter sido uma coisa boa. Similarmente, no *De Virginitate*, Ambrósio relaciona a disciplina imposta às mulheres, nesse caso o silêncio, e a culpa de

Eva pelo Pecado Original. Em outros termos, isto significa que, para o prelado milanês, a disciplina direcionada ao corpo feminino é justificável a partir do comportamento errôneo de Eva:

Se a porta de Eva tivesse fechada, nem Adão teria sido enganado, nem [Eva] haveria respondido à serpente que lhe perguntava. A morte entrou pela janela, isto é, pela porta de Eva. A morte entra por tua porta, se falas com falsidade, se falas de modo torpe, atrevida, enfim, se falas quando não convém. Assim pois, estejam fechadas as portas de teus lábios e fechado o vestibulo de tua voz. Então, talvez deverás reabrir, quando ouvir a voz de Deus, quando escutar ao Verbo de Deus (Ambr., *Virgt.*, 81).

Também aos corpos femininos Ambrósio lançou uma série de deméritos, cujos princípios já eram propagados entre os médicos e filósofos pagãos do século II, mas que, entre os autores da Patrística, como é o caso do bispo milanês, estiveram estreitamente vinculados ao erro de Eva. Dentre os deméritos apresentados no *De Virginibus* e no *De Viduis* estão as moléstias advindas de numerosos partos (Ambr., *Virgb.*, I, 25) e o peso da criação dos filhos (Ambr., *Virgb.*, I, 26), ambas consequências da atividade sexual à qual as esposas, diferentemente das virgens, estavam sujeitas. A respeito disso, convém recordar que, para Ambrósio (*Exposito In Lucam*, IV, 6), embora a Queda não tenha sido motivada por um pecado sexual, mas sim pela desobediência à ordem de Deus, o matrimônio e tudo que dele advém, incluindo a união sexual, o parto e os filhos, são resultantes do primeiro erro. Dessa forma, entender que Eva foi culpada pela desobediência do casal significava prever também que o despojo da virtude do corpo humano, leia-se a chegada do prazer sexual à Terra, adveio da falta por ela cometida.

Todas essas representações da mulher, ligadas à figura de Eva, justificavam para os cristãos, incluindo Ambrósio, a *infirmetas* da natureza feminina se comparada à masculina. Mais que isso, a partir da noção de que o sexo entrou no mundo por Eva, considerou-se que as demais mulheres fossem portadoras de uma natureza carnal, sendo elas reconhecidas como uma tentação (*tentatio*) para o homem (Ambrósio, *De Institutione Virginis*, 30-31). Ademais, a natureza frágil das mulheres fica subtendida em passagens nas quais é identificada nelas, com exceção das virgens que, pela falta da união sexual, são portadoras de uma natureza incorrupta (Ambr., *Virgb.*, I, 8, 40), uma forte propensão aos vícios. Daí Ambrósio denunciar que a mulher casada, pela fragilidade da sua natureza, corrompe o seu próprio corpo por meio de atos como se pintar, falsificando sua natureza para agradar ao marido ((Ambr., *Virgb.*, I, 28), gastar excessivamente com roupas e joias, a fim de comprar sua beleza ((Ambr., *Virgb.*, I, 29), além de ferir e aprisionar seus corpos

com adornos, o que as torna, aos olhos do bispo, mais miseráveis que os indivíduos condenados ao cárcere ((Ambr., *Virgb.*, I, 55).

Essas posturas e hábitos de corrupção contra o corpo fizeram com que Ambrósio representasse as esposas não apenas como uma categoria de mulher fisicamente menos bela que as virgens, mas também moralmente mais feias:

Veja a essa [a esposa] que se arranja para agradar [ao marido], como anda toda composta, como se fosse a um cortejo processional, chamando a atenção e atraindo aos olhares de todos; *é mais feia precisamente por isso mesmo*, pelo que tenta agradar, posto que o desprezo popular é atraído antes que o ato de agradar ao marido. *Em vocês [as virgens], em troca, é mais conveniente a despreocupação pelo cuidado da beleza, e o melhor ornamento é esse mesmo descuido em se adornar* (*Virgb.*, I, 9.54, grifo nosso).

Diferentemente das casadas, a beleza e a formosura das virgens consagradas advêm do fato de sua alma não ser manchada pela sociedade terrena, ou seja, pelos desejos terrenos, e nem tampouco pela mácula das relações sexuais:

Vocês, por outro lado, virgens ditosas, que *não conhecem a estas coisas que são mais tormentos que adornos*; vocês que têm o rosto coberto, não prestam atenção aos olhares dos homens e não apreciam seus méritos segundo o engano do erro alheio. Certamente lutam por conseguir sua formosura, não do corpo, senão da virtude, que nem o tempo esgota, nem a morte destrói, nem nenhuma enfermidade pode corromper. Sobre esta beleza, só Deus é o único juiz, quem ama as almas belas, ainda que estejam em corpos não tão belos. A virgem não conhece o peso da gravidez, nem as dores do parto, e sem dúvida, sua descendência é mais numerosa, porque se reproduz em espírito e a todos considera como filhos. É fecunda em descendentes, estéril às perdas familiares e tem herdeiros sem conhecer o luto (*Ambr.*, *Virgb.*, I, 30, grifo nosso).

Esta [a beleza da virgem] é, sem dúvida, a verdadeira beleza, a que nada falta e a única que merece ouvir as palavras do Senhor: *Você é toda formosa, amiga minha, e não há em ti defeito algum. Vem aqui do Líbano, esposa minha, vem aqui do Líbano: passará e retornará a passar desde o princípio da fidelidade, desde os cumes de Senir e do Hermom, desde os esconderijos dos leões, desde os montes dos leopardos*. Com tais manifestações, nos é mostrado a perfeita e irrepreensível formosura da alma virginal, oferecida nos altares divinos, entre os ataques e ciladas das feras espirituais, sem dobrar-se nas coisas morais, senão que sempre pendente dos mistérios de Deus, tem merecido ao amado, cujos peitos estão cheios de alegria: *pois o vinho alegre ao coração do homem* (*Ambr.*, *Virgb.*, I, 38, grifo do autor).

Essa polarização que Ambrósio criou em torno das virgens e das casadas permite conjecturar que apenas a primeira categoria de mulher, cujas paixões do corpo estão mortas (*Ambr.*, *Virgb.*, I, 39), conseguiu romper com a herança de uma natureza débil, advinda de Eva. Ao passo que a segunda categoria, ainda que representada pela grande

maioria das fiéis, não alcançava a transformação de sua natureza, uma vez que se mantinha presa ao domínio do marido e às ataduras da obrigação carnal (Ambr., *Vid.*, 81).

Apesar de estarem impedidas de transformar a natureza de seus corpos, suprimindo a “inferioridade congênita” que era considerada própria do corpo feminino (CONSOLINO, 1988, p. 35), as esposas cristãs podiam salvar-se quando, após a morte do marido, elas decidiam abraçar o estado de viuvez ao invés de contrair novas núpcias. De fato, nos tempos de Ambrósio, as viúvas cristãs foram consideradas indivíduos cujo estado corporal era similar, mas não idêntico, ao das virgens consagradas. Nesse caso, entendia-se que também as viúvas, por meio da experiência de uma vida de santidade, marcada pelo abandono das relações sexuais, poderiam superar a debilidade do sexo feminino.

Ainda que a viúva não pudesse exaltar a sua integridade física, muito menos ser considerada uma verdadeira forma de hierofania,⁸ sua transformação corporal e consequente prestígio junto à comunidade se davam na medida em que ela renunciava a um prazer cujos atrativos conhecia bem:

[...] uma vez que temos tratado, nos três livros anteriores, de elogiar as virgens, passemos a falar das viúvas. Não devemos deixar de honrar, excluindo-as do elogio das virgens, as que a palavra do apóstolo uniu com as virgens, segundo o que está escrito: *A mulher não casada e a virgem pensam nas coisas que são do Senhor, para serem santas de corpo e espírito*. Pois, de certo modo, a doutrina sobre a virgindade se robustece com os exemplos das viúvas. As que em união com o marido, guardam o tálamo casto, são um exemplo para as virgens que devem guardar sua pureza para Deus. E talvez não é menos virtuoso abster-se do matrimônio, uma vez que conhecem seus deleites, que ignorar esses prazeres. As viúvas são fortes em ambos os aspectos, de tal maneira que não se arrependem do matrimônio, ao qual se mantêm fiéis, e não são prisioneiras dos deleites conjugais, para que não pareçam débeis [*uideantur infirmae*], incapazes de governarem a si mesmas (Ambr., *Vid.*, 1, 1, grifo do autor).

Na passagem em questão, vê-se que, para Ambrósio, a virtude da viúva consagrada quase alcançava a das virgens, já que, tendo experimentado os prazeres carnavais, ela era capaz de ignorá-los e manter a sua castidade. Assim, livre do jugo conjugal, a viúva demonstrava duplamente a sua fortaleza: primeiro, por ter se mantido fiel durante o matrimônio e, segundo, por abster-se de novas relações. Para justificar sua forma de pensar, o bispo de Milão argumentava que, se as virgens e as viúvas foram unidas pelas

⁸ Ao analisar as homilias de João Crisóstomo acerca das virgens, Ventura da Silva (2011, p. 43) diz que a aparição de uma virgem em público seria uma verdadeira manifestação do sagrado, podendo produzir sobre a audiência um forte impacto. Para Mircea Eliade (2012, p. 17), a manifestação tangível do sagrado é chamada de hierofania e a história das religiões está repleta desse fenômeno. Seja de forma elementar ou complexa, as hierofanias revelam algo que não pertence ao mundo profano. Logo, podemos conjecturar que, ao serem consagradas, as virgens não eram mais reconhecidas como simples devotas, mas como hierofanias, pois seus corpos passavam a representar, dentro da comunidade, algo que já não era humano, mas divino.

palavras de Paulo (I *Coríntios* 7, 34), estas últimas também deveriam ser devidamente dignas de reconhecimento. Dessa forma, na medida em que prevaleciam num estado de continência corporal, as viúvas tornavam-se, aos olhos de Ambrósio, indivíduos cuja natureza era considerada irrepreensível, motivo pelo qual deviam ser honradas também pelos bispos (Ambr., *Vid.*, 8).

O grau de hierarquia estabelecido entre as mulheres da congregação milanesa estava tão intimamente relacionado à prática sexual que, no que se refere a este aspecto, Ambrósio chegou a considerar que algumas viúvas deveriam ser mais honradas do que outras:

Na realidade, se alguma contrai segundas núpcias, certamente os preceitos do apóstolo não as condenam, e se encontram novamente livre após a morte do marido, não está proibida de abraçar a viuvez, como se houvesse perdido o fruto do pudor. *Nela estará incluso o mérito de uma castidade tardia, porém será mais reconhecida a que não contraiu um segundo matrimônio.* Em efeito, naquela [que não voltou a se casar] é sobressalente o amor à castidade, nesta a velhice e o pudor parecem haver posto um limite às núpcias (Ambr., *Vid.*, 10, grifo nosso).

Em outros termos, supõe-se que, para o prelado milanês, as viúvas que contraíssem um único matrimônio, por terem abdicado dos prazeres carnavais há mais tempo, deveriam ser mais reconhecidas do que aquelas que contraíssem novas núpcias e só tardiamente, pelo cansaço do corpo, abraçassem a castidade.

O consentimento de Ambrósio em consagrar viúvas que não haviam sido esposas de um só marido (*uniuira*) pode ser explicado pela ideia de que, em uma sociedade tão tradicional como a milanesa, o bispo se deparava com uma considerável dificuldade em atrair novas viúvas para o estado devocional. Logo, mesmo tendo em vista que o modelo de viuvez cristã era Ana,

[...] mulher de um só marido e que também é confirmada pela idade avançada, cheia de vida pela piedade religiosa e já diminuída no vigor do seu corpo, cujo lugar de alojamento é o templo, seu colóquio é a oração, sua vida é o jejum; a que com sua devoção obsequiosa e infatigável praticava durante horas do dia e da noite, enquanto conhecia a velhice do seu corpo, não ignorava a idade da piedade. Assim se formou desde sua juventude, assim é louvada em sua velhice cheia de experiência, a viúva que guardou a viuvez não por razões circunstanciais, nem pela debilidade do corpo, senão pela magnanimidade de sua virtude. Em efeito, posto que se diz que viveu com seu marido sete anos, depois da sua virgindade, certamente confirma que a conservação de sua velhice havia iniciado no zelo da adolescência (Ambr., *Vid.*, 22).

Ambrósio (*Vid.*, 11) não demorou a reconhecer o pudor daquelas que estavam na condição de viúvas pela segunda vez, bem como preconizou que o mérito da viuvez não se limitava exclusivamente à castidade do corpo, mas também à “prática intensa e generosa

da virtude”, leia-se a distribuição de esmolas, a hospitalidade e a piedade (Ambr., *Vid.*, 4, 5; 6, 11; 4, 21; 29, 30; 31, 54). Com essa fala, o bispo ampliava os parâmetros de seleção para o grupo das viúvas, permitindo que mulheres advindas de segundas núpcias e, por isso, “menos castas”, fossem aceitas pelo discurso religioso. *Pari passu*, sob a exigência da prática da “boa obra”, garantia-se que importantes doações fossem direcionadas à Igreja, uma vez que economicamente as viúvas da aristocracia possuíam maior autonomia do que as jovens virgens de Milão.

De mais a mais, levando em consideração que a viúva consagrada era um ser híbrido, uma vez que flutuava entre a santidade do corpo da virgem e a corrupção sexual do corpo da casada, se fazia necessário insistir na ideia de que sua castidade podia ser provada por outros meios que não fosse tão somente a conservação da virgindade. Daí Ambrósio (*Vid.*, 26) estipular que, tendo elas perdido a possibilidade de demonstrar sua virgindade, poderiam provar sua castidade “não nas declarações de uma parteira, senão em seus costumes”. Em essência, foi por meio desse arranjo retórico que essa categoria de mulher pôde compartilhar junto às virgens a imagem de santas (Ambr., *Virgb.*, III, 31; Ambr., *Vid.*, 1, 1; 14, 82), fortes em virtudes (Ambr., *Vid.*, 1, 1; 3, 37; 38; 45; 79), pudicas (Ambr., *Vid.*, 10) e castas (Ambr., *Vid.*, 26, 31), embora seu *status* não pudesse ser provado segundo a virgindade, atributo físico indispensável para se alcançar uma natureza divina, mas por um conjunto de costumes que vinculava o abandono do prazer carnal à prática “intensa e generosa das boas obras”.

Conclusão

Desde a Antiguidade, os discursos religiosos contribuem para a construção e naturalização das desigualdades de gênero, legitimando as diferenças entre homens e mulheres, impondo aos corpos sexuados uma identidade determinada e, por meio das relações de poder, verdades sobre eles. Na qualidade de um discurso religioso, os tratados de Ambrósio aqui analisados evidenciam essas desigualdades, na medida em que apresentam a natureza feminina como algo moralmente débil, o que decerto contribuía para justificar o domínio que os homens da congregação de Milão exerciam sobre suas esposas.

Tanto o *De Virginibus* quanto o *De Viduis*, discursos nos quais Ambrósio formula a representação das virgens, das viúvas e das casadas, revelam apreensões de mundo próprias do grupo ao qual o bispo pertence. Em outros termos, estes discursos indicam a forma pela qual a elite episcopal, como uma instituição formadora de sentido, percebia os corpos destas mulheres. De modo geral, ao falar da mulher, Ambrósio atendeu ao *topos*

de uma literatura cristã que, projetada em autores como Tertuliano (*De Cultu Feminarum*, I, 1, 1-2) e Cipriano de Cartago (*De Habitu Virginum*, 17), fez das mulheres herdeiras de Eva e, portanto, portadoras de uma *infirmetas* natural e propensas ao pecado. Seguindo essa lógica, também foi reconhecido que as relações sexuais só poderiam ter sido introduzidas na terra por meio do erro da mulher, pois, como pensava Jerônimo (*Adversus Iovinianum*, I, 16) e também Ambrósio (*Exp. In Lucam*, IV, 6), embora o Pecado Original não tenha consistido em um ato carnal ou na vontade de realizá-lo, suas consequências foram cruciais para a entrada do elemento sexual no mundo.

Nessa conjuntura, em que se previa que o sexo estava relacionado, mesmo que indiretamente, à Queda, as mulheres acabaram sendo representadas como indivíduos carnis por excelência. Assim, ficou estabelecido que, para adentrarem no mundo espiritual, elas deveriam rejeitar os elementos definidores de sua natureza, dentre eles o próprio sexo. A consequência dessa medida foi que, para os Padres da Igreja, a virgindade passou a configurar o estilo de vida ideal para as mulheres cristãs, seguido da viuvez e, somente depois, do casamento casto. De fato, o casamento, com a sua dívida carnal, ocupava necessariamente a mais baixa posição nessa hierarquia, cujo parâmetro de definição se dava basicamente pela ausência da prática sexual na vida das mulheres.

De mais a mais, ainda que, no século IV, os discursos em favor da castidade feminina estivessem fervilhando por todo o Ocidente, não é possível afirmar que seus princípios foram formulados de forma homogênea e muito menos recebidos igualmente por todas as comunidades desta região. Como destacado no início deste artigo, em Milão, por exemplo, Ambrósio encontrou uma série de barreiras imputadas pelas famílias de sua congregação à devoção feminina, fato que o levou a sancionar um *status* de divindade para aquelas que abraçavam a virgindade cristã de forma perpétua. Do mesmo modo, às viúvas consagradas Ambrósio direcionou uma série de atributos que confirmavam a santidade de seus corpos, ao passo que as casadas foram apresentadas como presas aos grilhões do casamento e ao peso dos partos. Ao fazer uma analogia entre o estado conjugal e a escravidão, Ambrósio observou que a esposa, de modo semelhante ao escravo, estava submetida ao domínio de seu marido e, por isso, vivia para agradá-lo. Por outro lado, as devotas, em especial as virgens, libertas das condições matrimoniais, poderiam se dedicar exclusivamente a Deus, garantindo, dessa forma, que seus corpos alcançariam uma transformação plena e, assim, suprimiriam a debilidade própria de sua natureza em prol de uma vida espiritual.

Referências

Documentação textual

- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação do símbolo. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Introdução e notas por Roque Frangiotti e tradução por Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.
- AMBROSIO DE MILAN. *La virgindad, la educación de la virgen y exhortación a la virgindad*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- AMBROSIO DE MILAN. *Sobre las virgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- AMBROISE DE MILAN. *Traité sur l'Évangile de Saint Luc*. Disponível em: <https://laportelatine.org/bibliotheque/docteurs/AmbroiseMilan/Ambroise_Tome1.pdf>. Acesso em: 20 mar 2018.
- ATHENAGORAS. *A plea for the Christians*. Translated by B. P. Pratten. Disponível em: <<http://www.logoslibrary.org/athenagoras/plea/>>. Acesso em: 05 fev 2018.
- AUGUSTINE. On the Good of widowhood. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, series I*. Translated by C. L. Cornish: Christian Literature Publishing, 1887.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.
- CIPRIANO. *Obras completas*. Introdução, tradução e notas das Monjas Beneditinas da Abadia de N. S. das Graças de Belo Horizonte. São Paulo: Paulus, 2016.
- JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce*. Traduit par A-M. Malingrey. Paris: Du Cerf, 1980.
- GREGORY OF NYSSA. On virginity. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, series II*. Translated by William Moore and Henry Austin Wilson. New York: Christian Literature Publishing, 1893.
- HERMAS. *Shepherd of Hermas*. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson D. D. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd.html>>. Acesso em: 01 dez 2017.
- IGNATIUS OF ANTIOCH. *The epistles of St. Ignatius, bishop of Antioch*. Introduction, translation and notes by J. H. Srawley. D. D. New York: Macmillan Company, 1919. v. 2.
- JEROME. *The principal works of St. Jerome*. Translated by W. H. Fremantle, G. Lewis and W. G. Martley. New York: Christian Literature Publishing, 1892.

- JUSTINO. *Primeira Apologia*. Introdução e notas de Roque Frangiotti e tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- PLOTINO. *Enéadas*. In: BARACAT JUNIOR, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- TERTULLIAN. *On the apparel of women*. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>>. Acesso em: 15 jan 2018.

Obras de apoio

- ÁLVAREZ ALONSO, C. Notas trinitarias para una pneumatología de la virginidad según San Ambrosio. *Revista Española de Teología*, v. 63, n. 4, p. 471-97, 2003.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CONSOLINO, F. E. Il monachesimo femminile nella tarda antichità. *Codex Aquilarensis*, n. 2, p. 33-46, 1988.
- DOSSETTI, G. Il concetto giuridico dello *status religiosus* in Sant’Ambrogio. *Scienze Storiche*, n.18, p. 431-484, 1940.
- DUVAL, Y-M. L’originalité du *De uirginibus* dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase. In: DUVAL, Y-M. (Ed.). *Ambroise de Milan: XVI e centenaire de son élection épiscopale*. Paris: Études Augustiniennes, 1974, p. 9-66.
- LAUGHTON, A. B. From vestal virgin to bride of Christ: elements of a Roman cult in Early Christian asceticism. *Studia Antiqua*, v. 1, n. 1, p. 3-19, 2001.
- LAUGHTON, A. B. *Virginity discourse and ascetic politics in the writings of Ambrose of Milan*. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Department of Religion in Duke University, Durham, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LOZANO CORBÍ, E. Las donaciones nupciales en el derecho romano. *Ius Fugit*, n. 2, p. 221-233, 1993.
- MCLYNN, N. *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- METZ, R. *La consagración de las vírgenes: ayer, hoy, mañana*. Madrid: Vision Libros, 2001.
- MIRCEA, E. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do concílio de Niceia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000.

- MORETTI, P. F. La biblia y el discurso de los padres latinos sobre las mujeres: de Tertuliano a Jerónimo. In: BØRRESEN, K. E.; PRINZIVALLI, E. (Ed.). *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (siglos I-VI)*. Navarra: Verbo Divino, 2014, p. 145-182.
- NATAL VILLAZALA, D. *Fugiamus ergo forum: ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*. León: Universidad de León, 2010.
- RAMOS-LISSÓN, D. Introducción. In: AMBROSIO DE MILÁN. *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999, p. 15-39.
- SEIJO IBÁÑEZ, E. *La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán*. Tesis (Doctorado en Historia). Departamento de Historia y Arqueología de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 2017.
- SERRATO, M. *Ascetismo femenino en Roma*. Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1993.
- VENTURA DA SILVA. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, L. R. et al. (Org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011, p. 33-51.
- VIAL-DUMAS, M. Modalidades del matrimonio tardoantiguo y altomedieval en Bizancio y el Occidente cristiano. *Byzantion Nea Hellás*, n. 34, p. 135-58, 2015.

Continentes ou conjugati? Uma análise do dispositivo de sexualidade agostiniano no contexto da Querela Jovinianista

'Continentes' or 'conjugati'? An analysis about the Augustine's sexual dispositive in the context of the Jovinianist Controversy

Wendell dos Reis Veloso*

Resumo: Este artigo analisa o pensamento de Aurélio Agostinho, bispo de Hipona, no norte da África romana, sobre as sexualidades em dois tratados escritos no início do século V, no contexto da Querela Jovinianista: *De bono coniugali* e *De sancta virginitate*. Com o auxílio das reflexões teóricas de Michel Foucault, pretende-se apontar que a tentativa discursiva de positivar o matrimônio, em consórcio com o louvor da virgindade, levou Agostinho a adotar posição ambivalente, de modo que seu posicionamento pode ser entendido como, em parte, anti-reprodutivo e, objetivamente, anti-sexualidade ativa. Como resultado, a sexualidade reprodutiva concedida indulgentemente se liga ao longo processo histórico de naturalização do que hodiernamente denominamos de heteronormatividade.

Abstract: This article analyzes the thinking of Augustine, Bishop of Hippo in Northern Roman Africa, on sexualities in two treatises written in the beginning of the fifth century in the context of the Jovinianist Controversy: *De Bono Coniugali* and *De Sancta Virginitate*. With the help of the theoretical reflections of Michel Foucault it is pointed out that the bishop's discursive attempt to harmonize marriage with the praise of virginity has led him to adopt an ambivalent position, so that his position can be understood as in part anti-reproductive and, objectively, anti-sexuality active. As a result, the reproductive sexuality granted indulgently is linked to the long historical process of naturalization of what we now call heteronormativity.

Palavras-chave:

Agostinho de Hipona;
Querela Jovinianista;
Sexualidade.

Keywords:

Augustine of Hippo;
Jovinianist Controversy;
Sexuality.

Recebido em: 01/04/2018
Aprovado em: 25/05/2018

* Professor presencial de História Antiga e de História Medieval no Curso de História EAD do consórcio UNIRIO/CEDERJ/UAB (Polo Resende). Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, sendo integrante do Grupo de Pesquisa Núcleo Dimensões do Medievo, na Universidade Federal Fluminense, e do Laboratório de Estudos das Relações de Gênero, Masculinidades e Transgêneros (LABQueer) da UFRJ.

Introdução

O objetivo deste artigo é delinear o posicionamento de Aurélio Agostinho acerca das sexualidades, no contexto do que denominamos historiograficamente de *Querela Jovinianista*, a partir de dois tratados agostinianos escritos neste período, a saber: as obras *De bono coniugali* (*Os bens do matrimônio*) e *De sancta virginitate* (*A santa virgindade*).

O elemento social que norteia a escrita do hiponense é o matrimônio, o qual se encontrava no cerne da disputa teológica aludida no título deste artigo. A expressão *querela jovinianista* faz referência justamente ao debate teológico e normativo travado em fins do século IV e início do V entre o monge Joviniano, o monge Jerônimo e o bispo católico da cidade de Hipona, no norte da África, Aurélio Agostinho.

Cabe iniciar este texto apontando o que se entende por sexualidade. A definição do sociólogo Anthony Giddens (1993, p. 33), professor emérito de Sociologia da *London School*, parece adequada para tal: “A sexualidade é uma elaboração social que opera dentro dos campos do poder, e não simplesmente um conjunto de estímulos biológicos que encontram ou não uma liberação direta”.

Desta maneira, para o alcance do objetivo traçado, são utilizadas as proposições do pensador francês Michel Foucault em torno do *dispositivo de sexualidade*. Com isto, intento destacar que o termo sexualidade(s) faz referência não apenas ao ato sexual propriamente dito, mas também aos desejos e às fantasias associadas ao sexo. Como apontam April Harper e Caroline Proctor (2008, p. 2), a intenção dos estudos das sexualidades é a de compreender a maneira como o sexo, para além do coito, era percebido, e como esta percepção incidiu em concepções de normalidade e de desvio. Concepções estas que, no período aqui estudado, são comumente associadas à ortodoxia e à heterodoxia, respectivamente. Tais apontamentos ligam-se ao campo teórico denominado teoria *queer*, que também ajuda a lançar outros questionamentos sobre as sexualidades.

Pressupostos teóricos: a perspectiva *queer*

A teoria *queer* tem por uma de suas principais características a intencionalidade de por em xeque os dualismos com os quais as sexualidades têm sido observadas. Desta maneira, esta opção teórica me é profícua na medida em que aponta a limitação das categorias binárias – tais como homossexualidade e heterossexualidade no mundo contemporâneo; natural e contra a natureza nos discursos dos séculos IV e V – para abarcar toda a experiência vivida pelos diferentes seres humanos (MUSSKOPF, 2004, p. 181-182).

À vista disto, pretendo chamar atenção para algo que me escapava. Muitos cientistas sociais afirmam serem as sexualidades humanas um elemento estruturante das organizações sociais. Nestes trabalhos, dentre os quais se encontra a dissertação de minha autoria, defendida em 2014, reconhecem-se os usos das sexualidades como marcadores sociais de grande importância;¹ entretanto, e sobretudo, torna-se imperioso o reconhecimento de que, em se tratando dos discursos patrísticos do Império Romano cristão, o projeto político da *ecclésia* é mais do que marcado por elementos sexuais. Ele é, para além disto, o que atualmente denomina-se de heteronormativo.

Tal termo é contemporâneo e faz referência a uma cultura normativa cujo padrão para um relacionamento afetivo/sexual seria aquele entre os seres que nasceram com as genitálias que comumente são associadas ao feminino e ao masculino e, portanto, são lidos socialmente como mulher e homem, respectivamente; tipo de relacionamento este denominado pelas sociedades hodiernas de heterossexual (MUSSKOPF, 2004, p. 180).

A aproximação entre os poderes políticos protocolares do Império Romano no século IV e uma determinada facção cristã, a católica, teria sistematizado e iniciado o processo de propagação em larga envergadura social de um tipo de moralidade que acabaria por ser conhecida como cristã.² Esta teria como uma de suas principais características o processo histórico que Paul Veyne (1990, p. 157-196) definiu como a passagem de uma bissexualidade voltada para o prazer, à qual teria o seu maior interdito no *status*, para uma sexualidade paulatinamente associada à procriação.

Embora seja inadequado estudar o Império Romano dos três primeiros séculos da nossa era como um paraíso sem interdito algum para o exercício das sexualidades, é inegável que as evidências históricas das quais dispomos apontam que o exercício sexual nesta sociedade é voltado eminentemente para o prazer, o que o inglês Anthony Giddens (1993, p. 9) denomina de *sexualidade plástica*, uma sexualidade descentralizada e não comprometida com a reprodução.

Como já afirmamos anteriormente, para o alcance do objetivo de identificar como o sexo foi percebido e como esta percepção incidiu em concepções de normalidade e de anormalidade, a proposta de Michel Foucault se mostra capital. O autor da quadrilogia *História da Sexualidade* defende, ainda no primeiro volume, que é importante se

¹ Dentre eles podemos citar os trabalhos de Richard Sennet (2008) e Peter Brown (1990; 2009). Dos trabalhos brasileiros que partem deste pressuposto, dedicam-se ao estudo do pensamento patrístico e podem ser arrolados entre os estudos de gênero, destaco os trabalhos de Regina Bustamante (1990); Sílvia Siqueira (2004); Wendell Veloso (2014b) e Fabiano Coelho (2018).

² Diferentes especialistas afirmam que o que nós conhecemos como moral cristã, na verdade, é a apropriação cristã de uma moral pagã oriunda do que Paul Veyne chama de paganismo intelectualizado, que surge no Alto Império Romano (MEEKS, 1997; VEYNE, 1990, p. 157-196).

debruçar sobre os discursos e identificar as relações de poder que se articulam no que o pensador denomina de *dispositivo de sexualidade*, que engendra o que vai se colocar como sexualidade, incluindo aí as práticas e os desejos (FOUCAULT, 1988, p. 85-144). Tal dispositivo, de acordo com Foucault, faz referência ao sexo-história, ao sexo-significação e ao sexo-discurso, muito mais do que ao sexo-natureza, pois, para além do elemento sexual que caracteriza os seres humanos, Michel Foucault (1988, p. 88) argumenta que as sociedades humanas colocam-se “sob o signo do sexo, porém de uma *Lógica do sexo*, mais do que de uma *Física*”.

Entre os principais elementos constituidores do dispositivo de sexualidade foucaultiano estão: “a relação negativa com as sexualidades”, o modo sempre desfavorável com o qual as sexualidades são descritas, especialmente se distantes do padrão heteronormativo; “a instância da regra”, “o ciclo da interdição” e “a lógica da censura”, às quais, por questão de espaço, podem ser descritas como os mecanismos sociais que visam ao controle dos corpos e das sexualidades, assim como aos discursos que intentam naturalizar estas interdições. Este processo se vale de aspectos jurídicos formais, sistematização de saberes médicos e religiosos, além de outros aspectos, os quais se ligam ao último elemento tratado pelo pensador francês: “a unidade do dispositivo”, evidenciando que o poder sobre as sexualidades se exerce de maneira ampla, tanto formal quanto informalmente (FOUCAULT, 1988, p. 93-101).

A partir da leitura da documentação, fica claro que as sexualidades somente são possíveis se pensadas em relação ao matrimônio, à procriação e à castidade. Ou seja, os discursos sobre o matrimônio, a procriação e a vida de modo casto integram o dispositivo de sexualidade que forja o que será outorgado como sexualidade para aqueles sob o jugo das instituições eclesiais, sexualidade esta que defendo estar associada ao que se conhece atualmente como heteronormatividade. Cabe aqui lembrarmos que, desde o final do século IV, a facção nicena do cristianismo era a religião oficial do Império Romano, de modo que ser cidadão romano se confundia com ser cristão e, destarte, estar de acordo com a lógica normativa do cristianismo. É a partir destas considerações que proponho a leitura e a análise dos tratados *De bono coniugali* e *De sancta virginitate*.

As sexualidades no Império Romano cristão

Diferentemente do cristianismo, que organizaria a sexualidade em torno da concepção de natureza ligada à noção de verdade, a sociedade romana anterior ao cristianismo institucionalizado, de acordo com Paul Veyne (1990, p. 182), irá tender a

organizar as sexualidades em torno do *status* social. Ou seja, a relação dinamizadora das relações sexuais seria a do patrão e a dos seus subordinados.

As evidências de que não importariam como estes subordinados eram lidos socialmente, isto é, se associados aos gêneros masculino e feminino, são muitas: Caio Júlio Cesar, cuja relação com Cleópatra já foi tema até de filmes *hollywoodianos*, também seria famoso na Antiguidade por ser considerado a esposa de todos os homens e o marido de todas as mulheres; o filósofo grego Plotino, profundo influenciador da teologia patrística, afirmava, sem fazer juízo de valores, que os verdadeiros pensadores deveriam abster-se da beleza dos rapazes e das mulheres; Apuleio, de igual maneira, ao classificar aquilo que seria infame aos cidadãos, não incluiu aí o *amor grego*; e os exemplos se sucedem, de Catulo, passando por Cícero até Virgílio. Dentre os imperadores, talvez o mais famoso seja Adriano, cujo amante, Antínoo, foi alvo mesmo de um culto oficial após a sua morte, aos 19 anos de idade, sem mencionar a cidade de Antínoopolis, erigida pelo imperador em homenagem ao seu amante. Destaca-se o fato de não haver nenhum registro que faça referência à relação entre Adriano e Antínoo como algo ontologicamente ruim ou negativo (FUNARI, 2006, p. 107; VEYNE, 2008, p. 229-232).

Ao contrário do que comumente se pensa, entretanto, as sexualidades no Mundo Antigo seguiriam rigorosos códigos de conduta, não sendo, portanto, adequada a sua compreensão como um paraíso para as relações homoeróticas, por exemplo. Ao que parece pelas fontes, o grande interdito levaria em consideração dois eixos: homem livre e homem não livre; penetrador e penetrado, sendo que o estatuto de cidadão se daria justamente em torno da posse simbolizada pela penetração. É o penetrar que garantiria a suposta qualidade que seria a virilidade, de modo que um cidadão jamais poderia ser penetrado, ao contrário das mulheres, escravos e crianças, que eram considerados seres inferiores (FUNARI, 2006, p. 107). A grande vergonha estaria, portanto, associada ao fato de colocar-se à disposição do prazer do outro, daí o sexo oral ser um grande tabu sexual do mundo romano (VEYNE, 1990, p. 182).

E sobre o que historiograficamente ficou conhecido como nova moral cristã, Paul Veyne (1990, p. 189), em concordância com Michel Foucault (1988), defende: “a moral cristã existiu, em primeiro lugar, como entidade separada, como moral da sociedade pagã, antes de se agregar à nova religião”. O mesmo autor vai argumentar que, a partir de 284, os novos imperadores vão basear sua administração em um corpo de especialistas, ocorrendo o que se denomina de substituição de uma aristocracia senatorial baseada nas relações de parentesco por uma aristocracia de serviço. Como maneira de se diferenciar do antigo grupo senatorial, a nova aristocracia iria se apoiar em um movimento denominado de paganismo intelectualizado, um paganismo de elite marcado, dentre outras coisas,

pela renúncia sexual e por incentivo às núpcias como alternativa à impossibilidade de renúncia completa.

É esta tendência que será aprofundada, sistematizada e propagada pelos autores cristãos dos séculos IV e V, especialmente ao colocarem no centro de suas argumentações as reflexões paulinas destinadas às comunidades de Corinto (BRUNDAGE, 1990, p. 83).

A Querela Jovinianista

As obras agostinianas em questão foram produzidas aproximadamente entre os anos de 401 e 412, como parte da resposta à controvérsia jovinianista. Isto por que os tratados *De bono coniugali* e *De sancta virginitate* são partes de um mesmo projeto, qual seja, a defesa da identidade católica em meio a uma discussão entre o monge Jerônimo, o bispo Agostinho e o monge Joviniano, e que tem como ponto central as sexualidades.

Joviniano foi um monge que viveu na cidade de Roma em fins do século IV. Durante a sua prática monástica teria difundido a doutrina de acordo com a qual não há diferença alguma entre os casados, ou seja, os *conjugati*, e os castos e os virgens, os *continentes* aludidos no título deste artigo. Ou seja, de acordo com os pressupostos jovinianistas, todos os cristãos batizados gozariam de uma vida cristã de mesmo valor (HUNTER, 2006, p. 769). Em palavras de Elizabeth Clark (1986, p. 144): “De acordo com Joviniano, o batismo cristão deixava todas as pessoas em igualdade, fossem elas casadas, viúvas ou virgens; nenhum nível de mérito existiria para diferenciar cristãos com base em suas práticas ascéticas”.

Em consonância com esta doutrina, portanto, mesmo as virgens consagradas e os monges seriam incentivados por Joviniano a contrair matrimônio. Tais concepções chegam ao conhecimento do monge Jerônimo, em 392, por meio da viúva Marcela. Esta envia a Jerônimo a obra jovinianista, na qual se encontrava a sistematização de uma ética pró-sexo, em antagonismo a qualquer tipo de ascetismo. Incitado pela solicitação de Marcela para que formulasse uma resposta, Jerônimo, entre os anos de 392 e 393, escreve o tratado *Adversus Iovinianum* (*Contra Joviniano*). Neste é afirmada categoricamente a existência de uma hierarquia entre os cristãos batizados, sendo o topo desta hierarquia ocupado pelos cristãos continentos e castos (COELHO, 2014, p. 45-46; 2015, p. 9).

Ainda sobre o pensamento de Jerônimo, Joyce Salisbury (1986) e Peter Brown (1990; 2009) sustentam que, no pensamento do monge oriundo de Estridão, a sexualidade, o matrimônio e a prole seriam consequências diretas do acontecimento mítico da Queda, o pecado original do primeiro casal da narrativa bíblica. Desta maneira, Peter Brown (1990) chama a atenção para a suspeita sob a qual o matrimônio seria colocado. Jerônimo chega

a defender que, diferentemente das primeiras núpcias, às quais poderiam ser melhor compreendidas por conta da carne, os segundos e terceiros casamentos se aproximariam de um estilo de vida pernicioso, estando inclusive na opinião deste eclesiástico, algumas vezes, a um passo do bordel (BROWN, 1990, p. 309-310). De maneira sintética, não parece absurdo apontar que, para Jerônimo, o único resultado benéfico do casamento seria o de produzir virgens para a Igreja (CLARK, 1986, p. 144).

Para o avanço na compreensão da ética anti-sexo, proclamada por Jerônimo, não se pode obliterar a importância das mulheres para a manutenção e a expansão física e material do cristianismo. Gilvan Ventura da Silva (2007, p. 86) afirma que há inúmeros casos de mulheres, casadas e/ou viúvas, que, na qualidade de detentoras de um vasto patrimônio, tornar-se-iam célebres por despendar todas, ou quase todas, as suas posses na conservação de igrejas, mosteiros e hospedarias, assim como no auxílio prestado aos monges, dentre outros membros das elites eclesiásticas dos séculos IV e V.

Sendo assim, por um lado, como apontado por Mark Vessey (2006, p. 754), a doutrina propagada por Joviniano se mostrava progressivamente um problema para os grupos eclesiásticos do Império Romano, posto que ao redor deste monge já se aglutinaria um número significativo de fiéis. Tal sucesso talvez fosse oriundo do fato de a pregação jovinianista apresentar uma vida monástica de maior apelo ao homem comum. Por outro lado, tal qual sugere Fabiano Coelho (2015, p. 9), os tratados polêmicos penejados por Jerônimo causaram escândalo, sendo considerados deveras radicais e por isso incapazes de surtir efeito contra a doutrina jovinianista, que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica.

Ainda sobre o assunto, Peter Brown (1990, p. 309) salienta que Jerônimo teria interferido em questões do Império a fim de que a equiparação entre as virgens consagradas da Igreja e os casais unidos por matrimônio, proposta pelo monge Joviniano, sofresse algum tipo de sanção. Da documentação do período, apreende-se que o jovinianismo teria sido condenado em inícios da última década do IV século, em sínodos ocorridos em Roma, sob o bispado de Siríaco e, em Milão, sob o bispado de Ambrósio; além disto, um edito imperial de 398 condenaria Joviniano e seus seguidores a açoites e ao exílio (HUNTER, 2006, p. 769).

As referências em *De bono coniugali* e *De sancta virginitate*

É em meio a estas circunstâncias que o bispo de Hipona escreve os seus tratados polêmicos sobre o matrimônio e a virgindade, inclusive aproveitando a oportunidade para responder aos maniqueus, que acusavam os cristãos de comportamento licencioso, a

exemplo dos Patriarcas, que teriam tido inúmeras mulheres e concubinas, como apontado pelos seguidores de Mani (Agostinho, *De bono coniugali*, XXV, 33).

As análises preliminares da primeira destas obras apontam como seu cerne a reflexão acerca do matrimônio e da procriação – única possibilidade de exercício das sexualidades, de acordo com a identidade cristã heteronormativa forjada pelo dispositivo de sexualidade – estar em consonância, ou não, com a natureza, com aquilo que seria próprio dos agrupamentos humanos (Agos., *De bono con.*, II, 2).

Vejamos o trecho retirado do segundo capítulo da obra:

Creio desnecessário discutir agora e dar uma opinião definida sobre a forma como poderia, se não tivesse pecado, dar-se a posteridade dos primeiros homens; quando Deus os abençoou dizendo-lhes “crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra”, pois pelo pecado os seus corpos tornaram-se mortais e carnis, e a união carnal não se pode realizar, senão em corpos mortais e carnis (Agos., *De bono con.*, II, 2).

As inquirições sobre como se daria a posteridade dos primeiros homens caso Adão e Eva não tivessem pecado e, portanto, conhecido o sexo é, de certa maneira, uma discussão desnecessária para Agostinho. Reconhecendo a existência de uma discussão sobre o assunto – o debate entre Joviniano e Jerônimo –, Agostinho parte do pressuposto de que o pecado de Adão e de Eva teria tornado os seus corpos mortais e, portanto, tornado necessário o “crescei e multiplicai” (“cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit”). Isto posto, o pecado do primeiro casal do mito bíblico teria tornado impreterível o ato sexual e, por conseguinte, o matrimônio, já que na essência deste estaria a procriação (Agos., *De bono con.*, XIII, 15).

Em oposição à teoria de Jerônimo, Agostinho defende que o matrimônio é um bem, mas não em si mesmo, o sendo apenas em consórcio à realidade decaída da raça humana, como podemos atestar no seguinte trecho: “Por enquanto, afirmamos que, segundo a condição de nascer e morrer, que conhecemos e na qual fomos criados, o matrimônio entre o homem e a mulher é um bem” (Agos., *De bono con.*, III, 3).³

Já no início do *De sancta virginitate* a estratégia de tentar positivar o status matrimonial é evidenciada pelo argumento de que as virgens não deveriam ter pouco apreço aos que teriam sido pais e mães. Entretanto, o caráter dúbio do seu posicionamento, apontado por Elizabeth Clark (1986), mostra-se na assertiva de que esse apreço deveria ocorrer a despeito mesmo de as virgens consagradas permanecerem no “dom mais

³ No original: “Illud nunc dicimus, secundum istam condicionem nascendi et moriendi, quam novimus, et in qua creati sumus, aliquid boni esse coniugium masculi et feminae” (Agos., *De bono con.*, III, 3).

eminente que receberam do Senhor” (Agos., *De Sancta Virginitate*, I, 1). No parágrafo seguinte se encontra:

Pois, se a continência e a virgindade precedem por direito divino ao matrimônio, as virgens não devem se julgar superiores em mérito às pessoas que, pela propagação de filhos em Israel, serviam a Cristo que havia de vir um dia (Agos., *De sanc. virg.*, I, 1).

E o bispo segue, na tentativa de equiparar discursivamente a virgindade e o matrimônio, ao comparar o conjunto de fiéis da Igreja a uma virgem desposada por um único esposo, fazendo uma alusão direta à personagem Maria da mitologia bíblica, ao defender que a Igreja teria como modelo “a mãe de seu esposo e Senhor”. Desta maneira indaga: “[...] quão dignos de honra não hão de ser aqueles seus membros que guardam, em sua carne, o que toda a Igreja guarda na fé?” Seguindo nesta mesma linha argumentativa, o bispo afirma que, assim como seria o caso de Maria, a virgindade da Igreja não seria um impeditivo para a fecundidade. Termina o capítulo, entretanto, evidenciando a maior valorização que faz da virgindade (“quanto sanctior est in his membris, ubi virgo est et corpore et spiritu?”) frente à impossibilidade de na “vida vivida”, na prática, reproduzir o esquema discursivamente apresentado, posto que a geração da prole (e, portanto, a sexualidade ativa e o matrimônio) não pode ser conjugada com a virgindade (Agos., *De sanc. virg.*, II, 2). Nas palavras do hiponense:

Portanto, se a Igreja universal é santa de corpo e de espírito, sem, contudo, ser virgem universalmente pelo corpo, mas só pelo espírito, quanto mais excelente deve ser a santidade naqueles seus membros em que ela é virgem, e pelo corpo e pelo espírito (Agos., *De sanc. virg.*, II, 2).

A impossibilidade do esquema discursivo ser efetivado na vivência é retomada por Agostinho, ao que ele solicita que as virgens não se entristeçam ante a incapacidade de se aliar a virgindade à geração de filhos carnis. Contudo, o autor africano sustenta que aquelas consagradas à virgindade do corpo teriam participação na glória da única santa virgem, a saber, Maria e a geração daquele que seria o Cristo (Agos., *De sanc. virg.*, V, 5).

Já se pode apontar a dificuldade em afirmar que o entendimento do bispo hiponense sobre o matrimônio seria objetivamente positivo. Sendo, na lógica cristã protocolar, a união matrimonial o elemento moralizador e possibilitador do sexo, a primeira característica do dispositivo de sexualidade foucaultiano se evidencia, posto que a defesa de que a concepção de sexualidade no pensamento agostiniano seria positiva é colocada em xeque.

Ao contrário do que eu tenho defendido neste artigo, importantes estudiosos das sexualidades na Antiguidade argumentaram a favor de uma concepção agostiniana sobre as sexualidades e os corpos que se poderia caracterizar como otimista, desde Joyce Salisbury (1986; 1995), em artigo da segunda metade da década de 80, e o livro do início da década de 1990; passando pelo especialista em Agostinho de Hipona, Peter Brown (2009; 1990), em artigo de 1985, e a sua obra fundamental, *Corpo e Sociedade*, lançada em fins da década de 1980; até o historiador estadunidense e especialista em sexualidade medieval, James Brundage (1990), com seu manual sobre o tema.

Os autores anglófonos sustentam que Aurélio Agostinho será o sistematizador de um pensamento que vai de encontro à concepção sobre os corpos e as sexualidades formuladas pelos eclesiásticos orientais, assim como também se diferenciaria de autores latinos, que mais teriam reproduzido o paradigma monástico oriental do que dele feito uma espécie de tradução cultural.⁴

Isto fica claro na abordagem que Peter Brown (1990, p. 330) e Joyce Salisbury (1995, p. 69) fazem dos tratados sobre o matrimônio e sobre a virgindade que Agostinho elaborou com o intuito de entrar no debate entre Jerônimo e Joviniano. O autor irlandês afirma que, nestas obras, que datam do início do V século, há a defesa do casamento em harmonia com a castidade e aqueles que se consagram a ela; Joyce Salisbury, por sua vez, assevera que, nestas obras – às quais ela integra, por exemplo, o escrito *Contra Fausto* –, ocorre o início da defesa da sexualidade, afirmação esta que, de certa maneira, não é absurda, mas que necessita ser problematizada.

Elizabeth Clark (1986, p. 139), por seu turno, publicou seu artigo sobre o assunto no mesmo ano que Joyce Salisbury. O maior diferencial de Clark para Brown e Salisbury está na insistência da primeira nos diferentes contextos de produção das obras agostinianas. Após afirmar que o pensamento agostiniano sobre o que seria essencialmente o casamento é ambivalente, a autora logo assevera que as formulações de Agostinho sobre o matrimônio são todas forjadas em querelas anti-heréticas, evidenciando a ênfase nas circunstâncias do penejar dos tratados (CLARK, 1986, p. 140).

Ainda que o matrimônio seja colocado discursivamente como o moralizador das relações sexuais, Clark (1986, p. 143) chama a atenção para o fato de que a abordagem sempre fora dúbia e vacilante. Isto se evidenciaria mesmo na interpretação assexuada

⁴ Sobre o paradigma monástico, Peter Brown (2009, p. 270) assim o definiu: “O paradigma monástico colocou um ponto de interrogação no casamento, na sexualidade e até na diferenciação dos sexos. Pois no paraíso Adão e Eva eram seres assexuados. Se perderam seu estado “angélico” de adoradores exclusivos de Deus foi porque, ao menos indiretamente, caíram na sexualidade; e dessa queda na sexualidade começa a deriva de homens e mulheres rumo a um mundo de preocupações próprias dos corações divididos e ligadas ao casamento, ao nascimento de crianças e à dura labuta necessária para alimentar bocas esfaimadas”.

do mito da criação, que seria característica do pensamento agostiniano no século IV. Interpretação esta da qual se afastara progressivamente nos seus últimos anos. A estudiosa afirma categoricamente que é somente em seus escritos de 412 em diante que Agostinho formularia a concepção do mito criacionista, sistematizando uma concepção de sexualidade que integraria os planos iniciais da deidade cristã (CLARK, 1986, p. 148). Ou seja, é a partir de *De Civitate Dei*, obra cuja escrita inicial se dá no início da segunda década do século V, que ocorre a sexualização da mitologia cristã sobre o surgimento dos primeiros seres humanos.

Apesar do descrito no parágrafo anterior, entretanto, Elizabeth Clark, fazendo referência ao segundo capítulo da obra, considera a possibilidade de, em *De bono coniugali*, Agostinho acenar com a viabilidade da interação sexual no Paraíso, ainda que não houvesse pecado, de modo que a reprodução poderia ser entendida como parte dos planos do deus cristão desde o início (CLARK, 1986, p. 145).

Embora seja premente a tentativa de provar discursivamente que o louvor à castidade não põe em xeque o matrimônio e, portanto, o exercício sexual, considero que há uma clara defesa da vida cristã assexuada em *De bono coniugali* e em *De sancta virginitate*. E o capítulo aludido por Clark (1986), do primeiro destes tratados, não permite a defesa feita pela autora. Lá se encontra:

Quer consideremos que sem a união carnal, se não tivessem pecado, de algum outro modo teriam filhos por um dom especial do onipotentíssimo Criador, que pôde criar a eles mesmos sem a participação dos pais; que pôde formar a carne de Cristo no seio de uma virgem (Agos., *De bono con.*, II, 2).

A afirmativa de que se eles não tivessem pecado ainda sim teriam procriado (“si non peccassent, habituri essent filios ex munere”) não permite a compreensão de que esta progênie ocorreria por meio de atividades sexuais, posto que, em seguida, é lembrado ao público que o primeiro casal da mitologia bíblica da criação teria sido criado e não nascido (“qui potuit etiam ipsos sine parentibus condere”), assim como a deidade cristã teria também se feito carne por meio de uma virgem (“qui potuit carnem Christi in utero virginali formare”).

Mais à frente, as ordenanças bíblicas do “crescei e multiplicai-vos” e “povoaí a Terra” são associadas à plenitude e à perfeição da vida e do poder (“ut plenitudine et perfectione vitae ac potestatis id fieret”); e também ao desenvolvimento do intelecto e das virtudes (“profectu mentis et copia virtutis intellegatur”) (Agos., *De bono con.*, II, 2). Trata-se da dessexualização de excertos bíblicos, que poderiam ser entendidos comumente

em relação às práticas sexuais, posto que o bispo se preocupa em abordar uma outra possibilidade de entendimento deles.

Em outro capítulo, o hiponense apresenta e caracteriza os elementos que poderiam conduzir ao casamento:

Essa exigência imoderada do ato conjugal, que aos casados o Apóstolo não manda imperiosamente, mas lhes concede indulgentemente: que se unam ainda que não seja por causa da procriação, senão pelos seus depravados instintos se vejam coagidos a tal união, protege o matrimônio contra o adultério e a fornicção (Agos., *De bono con.*, VI, 6).

Ainda que a prole se configure como o cerne do laço matrimonial, este poderia ocorrer por outros motivos, a saber: os impulsos sexuais que são característicos da raça humana. Estes, por sua vez, são descritos como depravados (*pravi mores*) e conduziram a um estado de coação que vê o casamento – possível por clemência – como a única saída possível. Em outro trecho é afirmado que o matrimônio é acompanhado de sentimento que se aproxima do suplício, da dor e da desgraça:

Nestes tempos, quantos são os cristãos que, livres do vínculo do matrimônio, e capazes de abster-se de todo comércio carnal, [...] preferem a continência virginal ou viual, antes de sofrer os tormentos da carne ("*tribulationem carnis*") inerentes ao matrimônio (Agos., *De bono con.*, XIII, 15).

No segundo tratado agostiniano, em resposta aos monges Joviniano e Jerônimo, Agostinho apresenta uma argumentação que se liga ao que expus anteriormente. Aqui, o bispo de Hipona sustenta que a justificativa apresentada por algumas mulheres, a de que se casariam para fins de gerarem filhos, não compensaria o desperdício de suas virgindades (Agos., *De sanc. virg.*, IX, 9). E segue:

Sem dúvida, nos tempos antigos, em que se estava à espera da vinda de Cristo na Carne, era necessária a geração carnal em certa nação em que tudo foi profético. Agora, porém, em que todo o gênero humano e de todas as nações da terra se podem consagrar membros para formar o povo de Deus e para compor a cidade do reino dos céus, não é mais assim. Então, quem tiver capacidade para capturar a santa virgindade a capture (*Mt.*, 19, 12) e somente se case quem não puder guardar a continência (1 *Cor.* 7, 9) (Agos., *De sanc. virg.*, IX, 9).

Uma vez que o seu messias já havia encarnado, a geração da prole não poderia ser encarada pelos cristãos como um imperativo. Fazendo referência a outro trecho do tratado já mencionado, deve-se lembrar que o matrimônio seria um impeditivo para a participação na glória de Maria. A escolha do verbo *capere*, associado à castidade, aponta para a compreensão de que esta não é de tão fácil acesso, posto que se deveria capturá-la,

aprisioná-la ou confiscá-la (todas estas possibilidades de entendimento do termo), o que permite inferir que o não guardar a continência é fruto de uma espécie de incapacidade, fraqueza e falta de esforço para o entendimento daquilo que seria a vida virginal e as suas supostas benesses.

Assim como afirma que gerar filhos para serem criados nos preceitos do cristianismo não justificaria o que chama de desperdício da virgindade, o bispo também argumenta que a alegação de equidade entre a virgindade e o matrimônio, baseada no fato de que deste nasceriam virgens, não se sustenta, posto que esta é uma característica da natureza ordenada pela deidade cristã. Agostinho ainda insiste que qualquer relação sexual entre homens e mulheres, seja ela “ordenada e honesta” (“ordinato et honesto”) ou “torpe e ilícita” (“torpi et illicito”), gera mulheres virgens, mas não virgens consagradas. As primeiras poderiam nascer até mesmo de um estupro, já as segundas nem mesmo do matrimônio (Agos., *De sanc. virg.*, X, 10). Tal argumentação tem por objetivo a garantia do monopólio sobre a dinâmica desta virgindade sacralizada, de modo que o hiponense proclama que, se existe uma mãe para as virgens consagradas, esta seria a Igreja (“Si harum quaeritur mater, Ecclesia est”) (Agos., *De sanc. virg.*, XII, 11).

Diante de circunstâncias que o obrigaram a emitir sua opinião sobre polêmico assunto para as elites episcopais dos séculos IV e V, Agostinho viu-se compelido a adotar uma posição afastada daquelas radicais defendidas por Joviniano, condenado ao exílio e às penas físicas, e por Jerônimo, especialmente porque colocava em xeque a vida cristã das matronas casadas e até mesmo de viúvas, que teriam sido fundamentais para as instituições cristãs do período.

E mais, considerando que o cristianismo maniqueu possuiria, como uma de suas principais características, a severa moral sexual demandada de seus fiéis, em especial dos membros de sua hierarquia, os chamados eleitos, os quais deveriam se dedicar à perpétua castidade e continência, não se pode esquecer que uma orientação completamente voltada à vida casta poderia incorrer na acusação de maniqueísmo (COSTA, 2003). Tal imputação pesava contra o monge Jerônimo e contra o bispo Agostinho recorrentemente, inclusive por sua prévia ligação a esta vertente do cristianismo por nove anos (CLARK, 1986, p. 146). Talvez por isto, mesmo em um tratado cuja preocupação principal seria o enfrentamento das propostas jovinianistas, consideradas heréticas, e das orientações do monge de Estridão, consideradas um excesso, o bispo hiponense aproveite o *De bono coniugali* e o *De sancta virginitate* para responder também aos seus outros inimigos, os cristãos maniqueístas.

Desta maneira, Agostinho defende ser o casamento um bem que se tornaria legal e santo por meio da prole, da fidelidade e do sacramento (“Bonum igitur nuptiarum [...] in

causa generandi est, et in fide castitas [...], in sanctitate Sacramenti”) (Agos., *De bono con.*, XXIV, 32). E uma vez que os textos aqui analisados são entendidos como peças de um mesmo projeto, não é de se espantar que tal argumentação se encontre de maneira muito semelhante no tratado subsequente ao *De bono coniugali* (Agos., *De sanc. virg.*, XII, 12).

Seu posicionamento incongruente, entretanto, se evidencia na afirmação de que o cumprimento do que ele chama de “dever conjugal” não é nenhum pecado (“reddere vero debitum coniugale, nullius est criminis”), mas que a continência seria mais meritória (“illa continentia meriti amplioris est”) (Agos., *De bono con.*, VII, 6). Mais à frente, após empreender uma citação neotestamentária atribuída a Paulo, o bispo de Hipona reitera o seu posicionamento:

Estas palavras manifestam, sem deixar dúvidas, que a santidade das inuptas (*innuptarum*) é mais excelente que a das casadas (*nuptarum*) e, por conseguinte, aquelas possuem o direito a uma maior recompensa, já que o seu bem é maior e as possibilitam se ocupar apenas em agradar a Deus (Agos., *De bono con.*, XI, 13).

Verifica-se, portanto, um discurso de antagonização entre as *nuptarum* e as *innuptarum*, no qual as segundas são associadas a uma glória maior. A escolha do vocábulo *innuptarum* ao invés de *virgo* (virgem) por parte do autor patrístico aponta para a possibilidade de castidade para além da virgindade, posto que os casados também poderiam observar a continência, sem mencionar as viúvas. Sobre este assunto, o hiponense se debruçou e concluiu que, embora os dois modos de guardar a castidade sejam um bem, os não casados ganhariam em excelência se comparados aos casados (“nullo modo dubitandum est meliorem esse castitatem continentiae quam castitatem nuptialem, cum tamen utrumque sit bonum”) (Agos., *De bono con.*, XXIII, 28).

Seria possível a transcrição ou a referência a outras passagens dos dois tratados, nas quais esta característica ambivalente e hierarquizante entre *continentes* e *conjugati* é apresentada por Agostinho. Entretanto, parece-me que o esquema apresentado por ele nas duas obras é bastante emblemático. Trata-se das categorias que o bispo cria com algumas personagens importantes da mitologia cristã. No segundo dos escritos aqui analisados, ao discorrer sobre o que seria o erro daqueles que elogiavam a virgindade em detrimento do casamento – excerto que pode ser entendido como uma resposta objetiva a Jerônimo –, encontra-se: “Como se o bem de Suzana fosse a humilhação de Maria, ou o bem superior de Maria devesse ser a condenação de Suzana” (Agos., *De sanc. virg.*, XIX, 20). Tal argumentação se liga de modo flagrante ao trecho encontrado no *De bono coniugali*: “[...] assim também louvamos Susana pela sua castidade conjugal (*Dn.*, 13,22),

mas preferimos a santa viuvez de Ana (*Lc.*, 2,36) e muito mais a castidade de Maria Virgem (*Lc.*, 1,37)" (*Agos.*, *De bono con.*, VIII, 8).

Há ainda que se mencionar que, de acordo com apontamentos feitos anteriormente neste texto, para o bispo de Hipona, a união carnal somente é possível em corpos mortais e carnis. Atentando-se para o neoplatonismo presente nos escritos agostinianos, há que se ressaltar que a carne encontra-se em oposição ao que seria espiritual, ao que seria divino, elementos estes associados ao Bem platônico e cuja proximidade garantiria a existência e uma maior iminência com a condição de *imago Dei*, colocada em perigo no episódio mítico do Éden (VELOSO, 2014a).

Conforme as reflexões teóricas de Michel Foucault (1988) nos ajudam a perceber, além da descrição negativa e restritiva das sexualidades, à qual se tenta descrever como sexualidade, identifica-se também, embora não seja o objetivo principal das obras, uma preocupação do autor com esquemas disciplinares que intentam a proteção contra os supostos perigos dos impulsos sexuais, tal como também nos aponta Brundage (1990, p. 86) ser característico da literatura eclesiástica do período. Condena-se o sexo durante o período da gravidez (*Agos.*, *De bono con.*, VI, 5), assim como é asseverado que de nada adiantaria a mulher evitar o casamento a fim de manter-se casta, mas não evitar a luxúria, o orgulho, a curiosidade, a tagarelice, os cabelos frisados, as joias de ouro, as pérolas e os vestidos elegantes (*Agos.*, *De bono con.*, XII, 14). A estes epítetos juntam-se outros, a saber, indiscretas e faladeiras, associadas ao ócio, à desocupação (*Agos.*, *De sanc. virg.*, XXXIII, 34). Já o controle sobre o que se come é associado de maneira mais objetiva à direção dos impulsos sexuais (*Agos.*, *De bono con.*, XVI, 18).

O último dos três elementos elencados por Michel Foucault (1988) como constituintes do dispositivo de sexualidade é a unidade do dispositivo, responsável pelo poder sobre as sexualidades ser exercido de maneira ampla, formal e informalmente. Atuam nesta unidade do dispositivo de sexualidade os discursos que intentam naturalizar as depreciações com as quais as sexualidades são referenciadas, assim como as interdições e as punições para os que tentam e para os que conseguem escapar à regra. Este processo se vale, portanto, de discursividades e ações protocolares ligados a diferentes campos, tais como jurídicos, médicos e religiosos. No contexto da Querela Jovinianista, o episcopado apresenta potencial para atuar de maneira efetiva neste processo.

De acordo com Winrich Löhr (2007, p. 39-40), a África da Antiguidade Tardia foi a região em que o cristianismo mais teria sofrido perseguições, assim como dissidências. A despeito disto, o autor segue argumentando que o território africano tardo-antigo é considerado pelos estudiosos a região mais cristianizada da parte ocidental do Império

Romano, pois durante o quarto século a maioria da população romanizada teria aderido ao cristianismo, ainda que de maneira apenas superficial.

A organização eclesiástica da Igreja africana se dava em seis províncias: Tripolitânia; Bizacena; África Proconsular, cuja metrópole era Cartago; Numídia; Mauritânia Setifiana; e Mauritânia Cesariana, esta mais refratária ao credo cristão. Aos bispos mais antigos caberia a presidência dos sínodos locais, e ao bispo de Cartago – que tinha o primado da Igreja africana –, costumeiramente, a dos concílios gerais (LÖHR, 2007, p. 40). Nenhuma outra região do Império cristão teria uma Igreja tão organizada quanto à africana. Evidência disto seria o número de bispos existentes, que desde o século III não possuía comparação com nenhuma outra região. No auge das disputas cristológicas, este número chegaria próximo ao de setecentos bispos (LEONE, 2007, p. 243-244). E o poder deles, em grande parte, se originaria do contexto de combate à dissidência religiosa, tal como a Querela Jovinianista, uma vez que este conflito marcaria a interseção entre a Igreja, a sociedade e o poder (DRAKE, 2007, p. 417).

Desde o período em que o Império Romano esteve sob o poder de Constantino, e este favoreceu a religião cristã, os bispos ganharam paulatino poder, a ponto de rivalizar, e às vezes até mesmo suplantar, as elites tradicionais. Inclusive, a partir deste período, especialmente no Ocidente, bispos teriam passado a assumir funções civis que nem as elites locais e nem os administradores imperiais puderam dar conta (DRAKE, 2007, p. 410). Raymond Van Dam (2007, p. 343) chega a defender que a patronagem de Constantino no século IV, assim como a dos imperadores subsequentes, transformou o papel social do bispo de maneiras completamente imprevistas. Acerca das funções civis citadas, Constantino e seus sucessores teriam rapidamente envolvido os bispos em tais questões, responsabilizando-os por resolver os conflitos das comunidades religiosas das quais seriam os responsáveis (DAM, 2007, p. 358). Não se pode deixar de mencionar também que o poder econômico destes homens parece ter sido de igual significância, pois não é sem propósito a tentativa de censura – identificada seja nas atas conciliares ou no *Código Teodosiano* – àqueles eclesiásticos envolvidos em atividades comerciais e administração de terras (LEONE, 2007, p. 238).

Há também elementos intelectuais a serem considerados. Peter Brown (1992; 2008), em suas argumentações sobre o poder do bispo no mundo tardo-antigo, destaca que, antes de tudo, a princípio, os bispos já fariam parte de uma elite intelectual, de modo que não seria segredo algum que parte do prestígio social adquirido pelos bispos seria legitimado por serem bons retóricos (BROWN, 1992, p. 72-75). Este inclusive seria um dos motivos pelos quais, segundo Brown (2008, p. 172), Agostinho fora considerado para o cargo de bispo da cidade de Hipona.

Bispos e os clérigos subordinados a eles dividiriam o exercício da autoridade na cidade, produzindo maneiras alternativas para o controle dos habitantes destas regiões. O bispo cristão torna-se, portanto, uma pessoa digna de reverência. Este ainda se destacaria como o ponto de contato entre os indivíduos proeminentes nas comunidades cristãs e o governo imperial (BROWN, 1992, p. 77). A proeminência dos bispos seria tamanha, como argumenta Brown (1992, p. 103 e ss), que, na última década do século IV, a figura dos eclesiásticos seria fundamental para o controle da multidão e, portanto, para a manutenção da paz.

Durante a Antiguidade Tardia, os bispos paulatinamente estenderiam seus domínios para a sociedade romana em geral. O envolvimento contundente destes homens pouco a pouco transformaria a aplicação da justiça, a extensão da caridade, a celebração de cerimônias municipais – agora transformadas em manifestações da espiritualidade cristã –, dentre outras mudanças; todos os aspectos da vida cotidiana, das cortes do Império e dos reinos aos mais pobres, a vida de todos deveria ser mensurada a partir da doutrina cristã ortodoxa (DAM, 2007, p. 361). É de acordo com estas reflexões que as “recomendações” do bispo de Hipona devem ser entendidas, proposições estas que incidiam sobre todas as esferas da vida, evidenciando que o seu exercício de poder ocorreria de modo amplo.

Conclusão

O ponto de vista positivo sobre as sexualidades no pensamento agostiniano, portanto, não se sustenta frente à análise da documentação. Deve-se atentar para o fato de que, para o hiponense, o matrimônio – e, portanto, a sexualidade – seria aceitável apenas diante da realidade supostamente decaída da humanidade, não fazendo, por conseguinte, parte dos planos divinos.

Para além disto, as relações matrimoniais seriam, como enfatizado pelo hiponense, entre *masculi et feminae*, o que coloca em evidência o não incentivo às práticas sexuais e, por conseguinte, aos desejos entre os seres humanos com a mesma genitália. E mesmo entre os *conjugati* os desejos são descritos como *pravi mores* e como *tribulationem carnis*. Ou seja, como já mencionado, insisto que se trata da passagem de uma sexualidade plástica, organizada majoritariamente em torno do prazer, para uma sexualidade flagrantemente estruturada a partir da procriação, mas que, sobretudo, incentiva a *continentia*, ao associá-la a um *meriti amplioris*. Sendo assim, não me parece absurdo tipificar a concepção agostiniana sobre as sexualidades no contexto da Querela Jovinianista, em certa medida como anti-reprodutiva e certamente como anti-sexualidade ativa.

Isto posto, diante do alegado perigo das sexualidades, há comportamentos descritos como naturais e outros como não naturais, como o sexo com a mulher grávida, as práticas sexuais dos homens mencionados por Paulo no livro de *Romanos*, dentre outras (Agos., *De bono con.*, X, 11). Trata-se do discurso que intenta a naturalização de certas práticas e a condenação de outras, discursos estes fundamentais para o processo de unidade do dispositivo de sexualidade descrito por Foucault (1988).

Uma vez que as núpcias são descritas por Agostinho como a única maneira legítima de trazer descendência ao mundo, de modo *ordinato et honesto* (Agos., *De bono con.*, XVII, 19), e a procriação seria a única maneira realmente legítima de se exercer a sexualidade, de acordo com a lógica cristã ortodoxa apresentada por Agostinho, os tratados *De bono coniugali* e *De sancta virginitate* mostram-se íncritos integrantes do dispositivo de sexualidade heteronormativo do bispo Agostinho de Hipona, ainda que se reconheça o caráter ambivalente de seu pensamento. Em outras palavras, integram, portanto, um *projeto*, um empenho, uma tentativa de franco controle das relações sexuais e sociais, que está ligado ao longo processo de naturalização do que denominamos hodiernamente como heteronormatividade – uma vez que, de acordo com uma lógica cisgênera, a procriação somente é possível por meio da interação de material biológico dos seres lidos socialmente como homem e como mulher – em antagonismo à sexualidade plástica que caracterizava as comunidades romanas.

Referências

Documentação textual

SAN AGUSTIN. *Obras de San Agustín*. Madrid: Católica, 1963. t. XII.

SANTO AGOSTINHO. *Dos bens do matrimônio. A santa virgindade*. São Paulo: Paulus, 2001. v. 25.

Obras de apoio

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213-284. v. 1.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.

- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BRUNDAGE, J. *Law, sex, and Christian society in Medieval Europe*. London: The University of Chicago Press, 1990.
- BUSTAMANTE, R. M. da C. *O casamento e a esposa: a visão de Agostinho de Hipona*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.
- CLARK, E. A. "Adam's only companion": Augustine and the early Christian debate on marriage. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, n. 21, p. 139-162, 1986.
- COELHO, F. de S. *As matronas da Antiguidade cristã: um estudo comparado das representações de gênero nas obras de Jerônimo e Agostinho (380-420 E. C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- COELHO, F. de S. Cristianismo, sexualidade e poder: um estudo comparado da condição dos casados em textos de Agostinho e Jerônimo. *Revista Jesus Histórico*, v. 8, p. 8-22, 2015.
- COELHO, F. de S. O monge Jerônimo e o bispo Agostinho em torno da controvérsia religiosa Jovinianista. *Revista Jesus Histórico*. v. 13, p. 40-52, 2014.
- COSTA, M. R. N. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- DAM, R. V. Bishops and society. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343-366.
- DRAKE, H. A. The Church, society and political power. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 403-428.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1.
- FUNARI, P. P. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2006.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- HARPER, A.; PROCTOR, C. Introduction. In: HARPER, A.; PROCTOR, C. (Ed.). *Medieval sexuality: a casebook*. New York: Routledge, 2008, p. 1-4.
- HUNTER, D. G. Joviniano. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 769-770.
- LEONE, A. Christianity and paganism: North Africa. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231-247.
- LÖHR, W. Western Christianities. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 9-51.

- MEEKS, W. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. São Paulo: Paulus, 1997.
- MUSSKOPF, A. S. *Queer: teoria, hermenêutica e corporeidade*. In: TRASFERETTI, J. (Org.). *Teologia e sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral*. São Paulo: Átomo, 2004, p. 181-182.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.
- SALISBURY, J. E. The Latin doctors of the Church on sexuality. *Journal of Medieval History*, v. 12, n. 4, p. 279-289, 1986.
- SENNET, R. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.
- SILVA, G. V. da. Ascetismo, gênero e poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das devotas cristãs. *História*, v. 26, n. 1, p. 82-97, 2007.
- SIQUEIRA, S. M. A. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho (séc. II-V d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004.
- VELOSO, W. dos R. O regramento sexual na primeira Idade Média a partir da análise do matrimônio no dispositivo de sexualidade Agostiniano. As referências em *Dos Bens do Matrimônio* (século V). In: TEIXEIRA, I. S.; BARREIRO, C. N.; GONÇALVES, G. da S. (Org.). *Idade Média: exercício de pesquisa*. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 11-22.
- VELOSO, W. dos R. Apontamentos sobre a tradução cultural do neoplatonismo operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Roda da Fortuna*, v. 3, n. 1, p. 110-130, 2014a.
- VELOSO, W. dos R. *Humanidade e sexualidade na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona em Confissões*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2014b.
- VESSEY, M. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (Dir.) *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 751-755.
- VEYNE, P. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

Tema livre

Open subject

Social boundaries and social-political categories in Early Imperial Roman History*

Fronteiras sociais e categorias sociopolíticas na História do Principado Romano

Fabio Favarsani**

Abstract: This article discusses different historiographical approaches that dominated the studies on early imperial Roman history during the 20th and the beginning of the 21st century. In order to do this, it focuses on two historiographic controversies: in the first place, the modernist-primitivist debate concerning economic history; in the second place, the debate about the constitutionalist approach to Roman politics, and the criticism it attracted. We conclude that historians have paid great attention to the elements that characterize the different spheres of social life, and to the reasons why scholars ought to favour one of them - especially whether to consider more structural or more dynamic aspects of social life. Our article considers the challenges in surveying the elements that integrate and separate these different spheres, i.e. the frontiers, suggesting possible approaches to overcome these limits, mainly by paying attention to their boundaries and connections.

Resumo: O artigo discute as diversas abordagens historiográficas que predominaram nos estudos da história do Principado Romano durante o século 20 e início do século 21. Para isso, analisamos, em particular, dois importantes debates. O primeiro deles diz respeito à história econômica. Trata-se do debate modernista-primitivista. O segundo está ligado à história política e nos leva à abordagem constitucionalista e às críticas feitas a essa perspectiva. Concluimos que os historiadores têm dado bastante atenção ao que caracteriza cada uma das diferentes esferas da vida social e os motivos que temos para dar mais importância a cada uma delas, especialmente considerando aspectos da vida social que sejam mais estruturais ou mais dinâmicos. Indicamos a importância de levantar o que une essas esferas da vida social, e o que integra e separa essas esferas, em uma palavra: para as fronteiras. Por fim, o artigo apresenta alguns caminhos para realizar essa tarefa, particularmente propondo que se dê atenção ao que separa e liga esses campos da vida social.

Keywords:

Roman Empire;
Historiography;
Ancient History;
Seneca;
Tacitus.

Palavras-chave:

Império Romano;
Historiografia;
História Antiga;
Sêneca;
Tácito.

Recebido em: 01/03/2018

Aprovado em: 25/04/2018

* An earlier version of this paper was presented in the Classics and Ancient History Research Seminar at the University of Exeter. The author would like to thank in particular Professor Lynette Mitchell and Dr. Myrto Hatzimichali for the invitation and the public for all the contributions given at the time. I owe a great debt of gratitude to Carlos Machado, Elizabeth O'Keeffe, Ellen Silveira, Fábio Joly and Norberto Guarinello, who read a first version of this paper and offered me invaluable suggestions.

** Professor de História Antiga da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop).

Introduction

The purpose of this paper is to discuss how, over time, different historiographical approaches have emphasized one or another aspect of Roman socio-political reality. Such changes, over time, are linked to changes in the actual context of history writing. As it is known, changes in the present reality alter the way historians ask questions about the past. We propose to analyse these different propositions built up over time against the hypothesis that we have constructed for the analysis of Roman society at the time of the Principate. If all forms of interpreting social reality are the result of our own time and change as the situation changes, then it seems useful to look back and evaluate how our reading relates to those that were produced in the past. The aim is to evaluate how pertinent our proposition is to our time.

In our view – and I believe that is a consensus nowadays – the social hierarchy, the formation of solidarities and conflicts are the product of multiple variables.¹ We consider that the formation of solidarities and conflicts are basically an outcome of the forms of interaction resulting from economic, institutional and interpersonal relationships. Namely, we propose to categorise the many and myriad forms of social hierarchy into three types: economic, institutional and interpersonal forms for analytical purposes. I will dwell upon a few examples of these forms of interaction to try to make this point clear.

The economic forms would be generators of different class situations – not of class positions – where people are distinguished by the capability they have to concentrate resources socially produced. Why distinguish between class situation and class position? What we want to stress is that the economy produces social differences, but, by itself, it does not produce different social positions or social groups. We can point out here, as an example, to the distinction between rich and poor, understood in a narrower sense. Thus, economic realities conform one of three modalities that can both generate social differences and promote solidarity and social group formation.

The institutional forms of distinction would comprise those that generate different situations, that is juridical status – and, again, not positions. For instance, these are distinctions determined by certain legal frameworks. The distinction between slaves and free men is an example. Here we also realise that the legal distinctions can both differentiate individuals and foster an awareness of belonging to the same group.

¹ This approach to social hierarchy thought of as the result of multiple variables begins with the article “Between freedom and slavery”, by Moses Finley (1983).

The interpersonal relationships are those that generate differences in a very abstract level, such as prestige. Fundamentally, those who control a vast network of *clientes* and cultivate many *amici* have more prestige. Thus, there are distinctions between those who have many clients and those who seek the protection of a patron. These relations between patrons and clients not only rank the individuals, but produce groups. Solidarity operating for the formation of these groups is different from that observed in the case of economic and institutional relationships. In the case of economic and institutional relationships solidarity between people of the same rank in the hierarchy predominates. In interpersonal relationships, the relations of solidarity occur mainly among people of mixed status.

Thus, in my view, we can highlight that there are multiple forms of social hierarchy and otherwise various stimuli for the creation of solidarity which is necessary for the composition of socio-political groups. We believe that the forms of hierarchy and making of solidarity are manifold and none of them is crucial to determine the chains of hierarchy and solidarity in the Roman Principate. In addition, we should note that the same mechanisms that serve to produce solidarity also generate competition.

Therefore, these different forms of hierarchy, at the same time, generate divisions and bring people into contact and may produce either conflicts or solidarity between them. Although we can separate them here, the forms of economic, institutional and interpersonal interaction are amalgamated. This separation is purely analytical. We like to think that we copied it from Seneca (*Epistolae Morales*, 74, 7) who, writing to Lucilius, said: "Keep this picture in your mind: Fortune plays with men, spreads randomly among them the honours, riches and favours".² What distinguishes men in the words of Seneca? Honours are held in higher institutional situations, wealth obtained in privileged economic circumstances and favours enabled by personal relationships.

So, why do we separate them? Our answer: to better understand and, especially, to allow a debate on a whole tradition of historiographical interpretation. This tradition sometimes favoured social distinctions of a classist type, produced by the economic markets. Alternatively, this tradition stressed social distinctions produced by the State, of a juridical character. And more recently, it has valued those relationships of an informal character, markedly friendship and clientelistic relations.

We are used to thinking of society in its political, economic and cultural aspects, separately, yet we insist on saying that they are mixed. In spite of that, historians are in

² In the original: "Hanc enim imaginem animo tuo propone, ludos facere fortunam et in hunc mortalium coetum honores, divitias, gratiam excutere" (Seneca, *Epistolae Morales*, 74, 7).

agreement with the idea of the inseparability of these fields. However, we write of political history, economic history, cultural history, military history among others. Each of these discussions references the others, but they have some autonomy. We propose a new way of thinking that can redeem the challenge of "histoire totale" in the Lucien Febvre way. Therefore, I would like to make a review to illustrate how these pathways of analysis appeared in this tradition. In other words, we will see how we position ourselves regarding this tradition.

The emphases that were given to different aspects generators of hierarchy, conflict and social solidarity in the Roman Empire changed over time. They varied over time and were also linked to different and specific discussions. In our view, these changes can most clearly be seen in two very important debates that we will use as examples. One of these debates revolves around the role of the State in the organization of social life. The other is the so-called debate between modernists and primitivists.

The debate between primitivists and modernists

Let us first discuss the debate between modernists and primitivists. To present these alternations between modernist and primitivist predominance, we will follow the synthesis proposed by Ian Morris, Richard Saller and Walter Scheidel (2007), presented in the "Introduction" to the book *Economic History of the Greco-Roman World*. In the authors' view, the alternation between a primitivist and a modernist domain in historiography analysis depends upon changes in the economic and political scenarios throughout the twentieth century. The "first globalization", prior to the First World War, would have generated a predominance of the modernists and an appreciation of the economic performance, of a social dynamics more closely tied to market-related variables. This interpretation of economic history leads to a reading of ancient societies in which hierarchy, solidarity and social conflict largely follow a class dynamics. The hegemony of primitivists would be consolidated with the lifting of heavy national economic barriers, especially after the consolidation of the post-Second World War. These primitivistic interpretations were focused more heavily on the structures of the economy, seen as almost completely stable, and embodied in both ideas of the *óikos* and of the consumer city as central explanatory categories. This emphasis on the economic structures was made at the expense of economic performance. This reading of the ancient economy spurred a perception of the social framework based on a logic predominantly based on juridical categories. A criticism towards this economic immobility will emerge with the "second globalization", from the 1980's onwards. Since then, strong criticism to this economic immobility has emerged

due to the findings that there were strong fluctuations in basic economic items such as the volume of grain production, population, among others more specific. For instance, research done by Deivid Valério Gaia (2009) demonstrated that there were significant fluctuations in the interest rates between the third century BC and the third AD, showing a sophisticated economic rationality. Economic historians have questioned more and more the strength of economic structures in relation to economic performance as a reasonable explanation. This change has led to a systematic and also a rather broad questioning of social interpretations founded on juridical status, with the consequent growth of ideas that have pointed out to the importance of interpersonal relationships, and the social regulation produced by the individuals themselves, regardless of the constraints produced by the State or the market.

Thus, the preference for primitivist models coincided with the predominance of an increase in State interventions in the economy, notably by creating barriers of national character. On the other hand, the hegemony of modernists would be linked to the greater opening of the economic frontiers worldwide. Although the authors conclude that "each generation gets the ancient history it deserves" (MORRIS; SALLER; WALTER, 2007, p. 5), they nevertheless acknowledge that

[...] it would also be naïve to reduce the 115 years of debates to mere reflections of underlying socioeconomic forces. The changing world we live in surely makes certain questions about the past seem more interesting than others, and may direct our attention to bodies of evidence that previous generations of scholars have overlooked; but it does not shape the data themselves, or the logic of our methods (MORRIS; SALLER; WALTER, 2007, p. 5-6).

In this sense, they agree that we have, generation after generation, improved our knowledge about the sources and methods. For them, it is a challenge for historians of the twenty-first century

[...] to build on twentieth-century advances in understanding institutions and ideology by clarifying the relationships between structures and performance" [...]. The second challenge, we suggest, requires ancient historians to continue Finley's and Hopkins' engagements with the social sciences (MORRIS; SALLER; WALTER, 2007, p. 7).

Finley (1983) is remembered for his contribution for using Weberian concepts in ancient history and Hopkins, for using elements of Keynesian macroeconomics.

The constitutionalist approach and its critics

Another important debate in the twentieth century in the study of hierarchies, conflicts and social solidarity is one that involved the creation of a constitutional perspective and the criticism that emerged from this perspective. As it is known, this debate is centred in political history.

There is an important point of consensus in this debate that I would like to highlight beforehand. Despite all the controversy, the interpretations are always centred in the scenario of the city of Rome and also in the Roman aristocracy and the emperor. Although Rome had gone from being a city-state to become the centre of an empire of continental proportions, interpretations of the exercise of imperial powers have dealt predominantly with the scenario of the city of Rome. Those analyses do not take into account broad alliances that Roman elites built with various sectors of society which we can distinguish with difficulty (*plebes, legions, provincials*, for instance). The political histories of the Principate show a clear elitist trend almost entirely centred in Rome, restricting the political scenario to interactions between the emperor and the aristocracy, with minimal involvement of the subaltern sectors and elites located outside of Rome.³ It is important to say that the aforementioned elites always developed their own strategies of alliances with Rome associating themselves with specific aristocrats located in Rome. They did not ally themselves with the aristocracy as a whole, or even with the Senate. Therefore, in many respects, they are subordinate to some members of the elite of Rome, but not to all of the Roman elite. Naturally, the institutional order is important and it constraints the strategies that can be adopted by different elites. But the institutional order by itself does not explain the richness of phenomena that can be perceived in the construction of the Empire, the social solidarity and relations of conflict operated in the core of the Roman empire. That is what has been shown in the studies by Carlos Augusto Machado (2010; 2006) on the statue habit.

Let's move on and examine the debate about the constitutionalist perspective itself. The restraint of the political game to two players, namely the emperor and the aristocracy, resulting in a specific social formation has a long history, dating back to the constitutional vision of Theodor Mommsen – but the original inspiration, without a constitutional character, clearly dates back to Tacitus. In the view of the German historian, Augustus and his successors sought to endow their privileged positions as a legal form by holding *specific magistrate powers* – as *proconsularis imperium and tribunicia potestas* – based on

³ A highly influential example of this alternative is Andrew Wallace-Hadrill (1996, p. 283-308).

the political structure of the Republic. The Senate, in turn, remained "sovereign" under the Empire, dealing with the election of magistrates and the care of legislation. Moreover, the Senate ratified the rise of a new emperor through the *lex de imperio*. There should be no conflicts between the powers of the emperor and the Senate, but coexistence, therefore a "dyarchy" (WINTERLING, 2009). The disruption of this harmony in the distribution of powers led to a crisis within the elite, characterized by a conflict between the emperor and senators. These were the moments of crisis.

The relative continuity between the Republic and the Principate in the thought of Mommsen was a result of the way he conceived the great stability of the Roman Republic, based on a legal culture that had a normative effect on the political and social agency of individuals, providing exceptional structural stability to the republican society. Mommsen sought to describe the essence of the *State* through its public law. Then, the topics relative to processes and historical conditions, as well as the interactions established between the social agents constituting a social universe more complex than predicted by law had no priority in his approach. It is evident that it did not interest him to explain the Principate as an extra-legal reality. For instance, we can remind his observations about the influence of slaves, freedmen and friends of the emperors, an issue that, in his words, was a matter of history (*Geschichte*) and not public law (*Staatsrecht*) (WINTERLING, 2009, p. 102). Mommsen's ideas were the foundations of our way of thinking about ancient history. That is well known. Mommsen's ideas about legal order influenced our views about social hierarchy, leading to a predominance of juridical status as the main form of hierarchization. This view predominated in many studies of social history, and even today some works derive from this matrix. As shown by Winterling (2009), our reading of Mommsen is indeed reductionist. The same process of rehabilitation, but focused on Christian Meier's work, is found in Hölkenkamp's (2010) book recently translated into English. These comparisons between what these classic authors actually have written and what later authors attribute to them are very interesting. The differences between what one can read on the classics and what later interpreters have said about them are large and show the importance of resuming the reading of the classics. But this is not our main point. Let's, therefore, go back to the debate about the constitutionalist's approach.

The critique of the constitutionalist paradigm of analysis of Roman history gained strength in the first half of the twentieth century, when studies have shifted from the legal order to the practical arrangements for the functioning of the political republican and imperial systems. This shift, according to David Potter (2006, p. 2), who organized an interesting *Companion to the Roman Empire*, was due to the fact that

[...] legality seemed to matter little to a generation that had seen Stalin promulgate a constitution for the Soviet Union, Mussolini proclaim a new vision of the Italian future that drew on the reconstructed physical remains of Rome's past, and Hitler's democratically elected government come to power in Germany.

The analysis of the oligarchic groups and moral concepts structuring relations among elite members – *gratia, amicitia, fides, pietas*, etc. – came to the foreground – what we might call a social and political history of the Republic and the Principate. This kind of history is well exemplified by the work of its principal exponent, Ronald Syme (1960), which focused on the elite, especially the senatorial aristocracy. His work was devoted to the study of Roman history using the prosopographical method, outlining aristocratic family connections by marriage, careers and public offices held, in addition to relations of patronage and clientelism that were established between aristocrats. The argument of Syme (1960, p. vii) in *The Roman Revolution* illustrates the abandonment of the constitutional perspective:

The composition of the oligarchy of government therefore emerges as the dominant theme of political history, as the binding link between the Republic and Empire: it is something real and tangible, whatever may be the name or theory of the constitution.

Present time: the predominance of cultural and socio-political approaches

More recently, it is noticeable a shift in the focus of research towards more strictly cultural or socio-political aspects of power relations. In this sense, the permanence of the use of the Republican vocabulary by the emperors would be mere rhetoric in the pejorative sense of the term. Vasily Rudich (1993), for example, in an important study about Nero, says that the Principate invented by Augustus was indeed autocratic, even though it claims to be the opposite, a "restored Republic". This primary contradiction between *de jure* and *de facto* had an effect in "a variety of gaps between *verba* and *acta*, words and deeds, manifest in collective as well as individual behaviour. It was an uncanny world of illusion and delusion, of ambivalences and ambiguities on all levels of interaction" (RUDICH, 1993, p. xv).⁴

From the late 1980s and especially during the 1990s, times of construction of a unipolar global order, marked mainly by the fall of the Berlin Wall, this perspective has gained strength in studies devoted to the relations of patronage, defined as organizers

⁴ Rudich's second book about Nero - *Dissidence and Literature under Nero. The Price of Rhetoricization*. London: Routledge, 1997 – also follows this thesis.

of the elites, creating a privatization of the politics in the Roman Empire. More than the constitutional powers of the emperor, recent interpretations gave importance to the distribution of benefits to the imperial elites and imperial court members through networks of patronage, which ensured the extension of the emperor's prestige to all parts of the empire.⁵ The imperial court would be the locus where this interaction between the emperor and the aristocracy took place, including providing a model for the organization of other noble houses of Rome.⁶

In the perspective adopted by these authors, there is a devaluation of other elements concerning the organization of social life. Personal interactions, relations of friendship and patronage are what matter. They organize and give meaning to economic relations and also to the institutional positions. But then, in our view, those interpretations deserve criticism, once they do not give great importance to other aspects such as those related to the economy and the formal organization of society conforming to regulations dictated by the state.

Moreover, this approach emphasizes the role of "personal interactions and [the] perception of vertical orientation in the formation of social groups. Therefore, social struggles and conflicts between sectors of society would encompass individuals with different social conditions", opposing groups of mixed status. However, given that they "underestimate the role played by subaltern sectors in such social struggles, they fail to create mechanisms that may explain its dynamics" (FAVERSANI, 2003, p. 39-40). Interpersonal interactions, thus, apply only to the elite and so prosopography has focused mostly on rebuilding the ties that integrate these elites,⁷ and the cultural history predominantly investigates the values that unite the Greek and Roman elite in the Empire.⁸

Others contemporary approaches focus more on cultural aspects, which postulates at the elite level, the occurrence of a gradual unification, both political and cultural, producing a sophisticated culture, both in Greek and Latin. At the level of the masses, the integration would be more difficult. The integration of the masses was given by local networks of patronage. This is the main reason because they had several difficulties of communication in this vast Empire. Consequently, it was impossible for the masses to integrate themselves or to define common goals. This integration happened around religious beliefs, namely Christian. Christianity was to become the official religion of the Empire. Thus, the alliance of conservative elites represented a pact that kept the empire

⁵ Cf., e.g., Richard Saller (1982) and Peter Garnsey and Richard Saller (1987).

⁶ It is the interpretation of Andrew Wallace-Hadrill (1996, p. 283-308).

⁷ See Cloud (1989, p. 205-218).

⁸ For an example, the recent work of Andrew Wallace-Hadrill, *Rome's cultural revolution* (2008).

together for centuries. Under this perspective, alliances among elites, especially the aristocracy based in Rome, and the emperor, to whom everything converged, were all that mattered. The unity of the empire was accomplished mostly by the existence of a common culture among those elites.

We can quote some examples of works related to these cultural approaches. In Lendon's view, for instance, this cultural element which gives unity to the empire would be an honour. Talking about the object of his *Empire of Honour*, he says:

It is, therefore, a study of government, but not a study of government institutions: it is an investigation of a slow-changing facet of human motivation, an investigation carried on with an eye to fears, desires, and beliefs expressed across the empire – common to the Greek East and the Latin West, to the capital and the provinces. The focus, moreover, is not on what changed over time, but on methods of rulership that can be shown to have worked consistently over the four centuries from the founding of the Empire to the barbarian sack of the city of Rome (LENDON, 2001, p. 2).

As a further example, we mention Clifford Ando (2000, p. xi), for whom:

The study of Roman interaction with provincials at the local level likewise suggests that the internal stability of the empire relied not on Roman power alone, but on a slowly realized consensus regarding Rome's right to maintain social order and to establish a normative political culture.

And further on he says that: "The emperors and governing class at Rome did not have to provide their world with Scripture, but merely with a system of concepts that could shape, and in so doing slowly unite, the cultural scripts of their subjects" (ANDO, 2000, p. 23). After this, he asks: "What were the basic features of the generative grammar dictated by Rome to its provincial audiences?" (ANDO, 2000, p. xi). His answer is:

At a superficial level, the Roman imperial government advertised to its subjects the existence of a shared history and a common political theology: the history was that of Rome in the era of her empire, and the one constant in the religious firmament was the emperor (ANDO, 2000, p. 23).

More recently, we have the contribution of John Alexander Lobur (2008, p. 208) in a book published in 2008. In his view,

The emperor 'had' power not because people recognized him as the leader of an armed gang who simply had the capacity to enforce his will because soldiers followed him out of their own interest [...], but because he promoted and guaranteed values encapsulated by these very powerful concepts. Embracing a set of powerful symbols, activities, ceremonies and speech acts, they shaped and structured set of shared ideas that were influential and very attractive. In fact, one

might say that the success of the Roman imperial system as the culmination of western antiquity – and the influence on what it bequeathed to the period after – was precisely the strength and attractiveness of these ideas. Even upper-class Goths wanted to be Romans.

He could add: or maybe they would like to be Americans if they lived today... but I wouldn't be so sure.

We evaluate that propositions above, among others that predominate today, all well tuned to the current context when it prevails in a unipolar world order, and all of them indicate that the Roman elite was expanded and unified through a rational framework of interests or even simply through one more abstract element determined by common cultural values. In my view, however, there are significant divisions in the field of elites both in regard to their interests as well as in the cultural field. In Tacitus, especially in the *Annals*, the *plebs* of Rome presents a larger unit than the Senate itself and, in regard to slavery, there are tensions within the senatorial aristocracy concerning to better ways of managing slaves and freedmen. Moreover, as demonstrated by Fábio Duarte Joly (2006), discussions on how best to manage the slaves by the aristocracy are also largely a metaphor about how the emperor should relate to the aristocrats, especially the senators. Thus, the political, economic, legal and cultural elements in the ancient sources as separate aspects in the aristocrats' discourses are more a creation of our analysis than an actual element which existed in the minds of the ancient speakers and especially their audiences. Similarly, the boundaries of powers and duties between emperor and Senate do not obey a purely formal or constitutional logic, but were a territory of conflict over expectations involving benefits and advantages, harassment and fear.

Conclusions (or “and now, what is next?”)

In conclusion, we have seen that concerning the economy and its influence on social dynamics it proves important to try to take into account the economic structures and performances in an articulated manner. In the case of politics, it seems increasingly clear that we should be concerned both with the rules of the game and the ways in which the game is played. This way of playing the game often changes the rules of the game, of course. But the rule of the game remains. We must also find ways to reconcile these two aspects in an integrated analysis.

For this, I quote Seneca again. In a passage of *Questiones Naturales* (2, 4, 1) in which he talks about the atmosphere, we have a good clue about one path we can follow to think the connection between these various spheres of social life. He says:

In the same way air is a part of the world, and a necessary one. For it is what links heaven and earth, what separates the lowest and the highest levels and yet joins them: it separates them because it comes in between; it joins them because through it they can communicate with each other; whatever it receives from the earth, it passes upward, and, conversely, it spreads energy from the heavenly bodies over things on earth.

The separations between the spheres of social life are purely disciplinary and artificial. They do not exist in reality. The ancients and we do not think economically, politically and culturally every time. These spheres are amalgamated into each of our actions and thoughts, even if each of them may have dominance at any given time. Over time, historians have given enough attention to what characterizes each of these spheres and the reasons we have to give more importance to them. At the present moment, the challenge is to survey what unites these spheres of social life, and what integrates and separates these spheres. In other words, we think it is important to study the very elements that make the social life. This is crucial and must be rehabilitated in its most important and productive traditions. But the focus can be totally new if we concentrate on the frontiers between these spheres. Rather than each element taken in analytic isolation, it is time for us to start thinking about the 'atmosphere' that links and separates them.

Bibliography

Sources

SENECA. *Natural questions*. Translated by Harry M. Hine: Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

SÉNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. Texte établi par François Préchar et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

General works

ANDO, C. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

CLOUD, D. The client-patron relationship: emblem and reality in Juvenal's first book. In: WALLACE-HADRILL, A. (Ed.). *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1989, p. 205-218.

FAVERSANI, F. As relações interpessoais sob o Império Romano: uma discussão da contribuição teórica da Escola de Cambridge para o estudo da sociedade romana.

- In: CARVALHO, A. G. (Org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no Mundo Antigo*. Vitória da Conquista: Ed. Uesb, 2003.
- FINLEY, M. I. *Economy and society in ancient Greece*. Harmondsworth: Penguin, 1983.
- GAIA, D. V. *Le taux d'intérêt et ses variations dans le monde romain, IIIe siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.* Paris: EHESS, 2009.
- GARNSEY, P.; SALLER, R. *The Roman Empire: economy, society and culture*. London: Duckworth, 1987.
- HÖLKESKAMP, K-J. *Reconstructing the Roman Republic: an ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- JOLY, F. D. *Libertate opus est*. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d.C.). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- LENDON, J. E. *Empire of honour*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LOBUR, J. A. *Consensus, concordia, and the formation of Roman imperial ideology*. London: Routledge, 2008.
- MACHADO, C. A. The city as stage: aristocratic commemorations in Late Antique Rome. In: REBILLARD, E.; SOTINEL, C. (Ed.). *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*. Roma: École Française de Rome, 2010, p. 287-317.
- MACHADO, C. A. *Urban space and power in Late Antique Rome*. Oxford: University of Oxford, 2006.
- MARQUESE, R. B. *Panis, disciplina, et opus servo*: the Jesuit ideology in Portuguese America and Greco-Roman ideas of slavery. In: DAL LAGO, E.; KATSARI, C. (Ed.). *Slave systems: ancient and modern*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 214-230.
- MORRIS, I.; SALLER, R.; SCHEIDEL, W. Introduction. In: MORRIS, I.; SALLER, R.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1-14.
- POTTER, D. S. Introduction. The shape of Roman history: The fate of the governing class. In: POTTER, D. S. (Ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 1-19.
- RUDICH, V. *Dissidence and literature under Nero: the price of rhetoricization*. London: Routledge, 1997.
- RUDICH, V. *Political dissidence under Nero: the price of dissimulation*. London: Routledge, 1993.
- SALLER, R. *Personal patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SYME, R. *The Roman revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

-
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WALLACE-HADRILL, A. The imperial court. In: BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E; LINTOTT, A. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 283-308. v. 10.
- WINTERLING, A. *Politics and society in Imperial Rome*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Os avessos da romanização em Atenas sob o Império Romano: cultura provincial e modos de integração no decreto IG II² 1035

Beyond Romanization in Roman Athens: provincial culture and modes of integration in the decree IG II² 1035

Fábio Augusto Morales^{1*}

Resumo: Este artigo discute o paradigma da romanização do ponto de vista das províncias gregas do Império romano, tomando como estudo de caso os santuários atenienses mencionados no decreto para restauração de santuários da Ática (IG II² 1035), de época augustana. Após uma breve discussão acerca das reviravoltas historiográficas do paradigma da romanização, o artigo explora as relações entre memória, cultura e poder implicadas nas restaurações, argumentando que mais do que decidir entre explicações baseadas nas ideias de “resistência” ou “submissão” cultural, é preciso voltar a atenção para a sobreposição de diferentes modalidades de integração.

Abstract: This paper discusses the ‘Romanization debate’ from the viewpoint of the Greek-speaking Roman provinces, taking as a case study the Athenian sanctuaries mentioned in the ‘Augustan’ decree for the restoration of Attic sanctuaries (IG II² 1035). After a brief discussion on the twists of the Romanization paradigm, the paper explores the relations between memory, culture and power implicated in the restorations, arguing that, rather than decide between ‘cultural resistance’ or ‘submission’ explanations, we should focus on the overlapping modalities of integration.

Palavras-chave:

Atenas augustana;
Romanização;
Decreto IG II² 1035.

Keywords:

Augustan Athens;
Romanization;
Decree IG II² 1035.

Recebido em: 15/03/2018
Aprovado em: 19/05/2018

* Professor de História Antiga da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

O objetivo deste artigo é apresentar uma contribuição ao “debate da romanização”, tomando como referência a produção do espaço urbano ateniense durante o principado de Augusto. Após uma série de reviravoltas acadêmicas, o termo, conceito ou espectro da romanização volta a rondar os estudos sobre as culturas provinciais romanas. Neste texto, apresento brevemente as especificidades do debate da romanização da Grécia, para então discutir com mais detalhe o decreto registrado na inscrição IG II² 1035, célebre por suas menções às restaurações de santuários na Ática, datado do período augustano. Após a análise da lógica subjacente às restaurações, o artigo conclui com a discussão dos sentidos destas intervenções para uma história dos processos de integração mediterrânicos sob dominação romana.

A romanização da Grécia e os paradigmas da História Antiga

Erigida sob a égide do romanocentrismo, ou seja, estruturada pela conversão metonímica da *história da cidade de Roma e seus imperadores* em *história do Império Romano* (GUARINELLO, 2010), a historiografia do Império Romano acompanhou os movimentos acadêmicos mais amplos relacionados aos dilemas ético-políticos da experiência imperialista europeia. Assim, até a erosão dos impérios europeus no pós-1945, paradigmas fundados na hierarquização das culturas poderiam ser engajados na explicação das rupturas ou continuidades culturais das províncias imperiais: culturas superiores se imporiam às culturas inferiores, respeitando as previsões da metanarrativa que orientava a história na direção da formação e expansão da civilização ocidental. No caso do Império Romano, tal explicação se confrontava com a clivagem entre as diferentes culturais provinciais divididas em dois blocos: províncias ocidentais, “bárbaras”; e províncias orientais, “gregas”. No Ocidente, a superioridade da cultura latina se impôs sobre as culturas bárbaras gaulesas, ibéricas, bretãs, compondo a formulação clássica da “romanização”. No Oriente, pelo contrário, a superioridade da cultura grega, mesmo sobre a cultura latina, resultaria na manutenção dos traços culturais da helenidade, a despeito da submissão político-militar. Mais do que isso, a própria cultura latina se submeteria à cultura da Grécia, que mesmo “capturada [,] capturou seu feroz vencedor e instituiu as artes no agreste Lácio” (Horácio, *Epistolae*, 2, 1, 156), conforme a célebre formulação horaciana que se tornaria o lema de uma historiografia da resistência cultural grega.¹

¹ O debate bibliográfico sobre a romanização é extenso, assim como numerosas são as tentativas de síntese, quase onipresentes nas introduções de trabalhos dedicados ao tema das culturas provinciais. Tentativas recentes de apreensão do movimento geral do debate podem ser encontradas em Silva (2011), Morales (2014), Bina (2015); novas perspectivas são debatidas com profundidade no primeiro número do volume 21 da revista *Archaeological Dialogues*, a partir do artigo de Versluys (2014).

A crise radical das metanarrativas eurocêntricas promovida pelo processo de descolonização e a afirmação das perspectivas pós-coloniais nas universidades ocidentais, impulsionando a problematização da identidade e da cultura nas mais diversas situações e instituições, afetou também a historiografia das culturas provinciais romanas. Paulatinamente, a partir dos anos 1970, afirmaria-se uma historiografia que enfatizaria as diversas formas de resistência à romanização nas províncias ocidentais, num espectro de respostas culturais que iria do multiculturalismo ao hibridismo, reforçando a centralidade das situações concretas que engajariam diferentes identidades. Para as províncias orientais, entretanto, somente na década de 1990 surgiram os primeiros estudos que relativizariam a suposta resistência cultural (MORALES, 2014). A produção de S. Alcock pode ser tomada como paradigmática deste movimento. Se num primeiro momento a manutenção dos traços culturais gregos era contraposta ao impacto radical do Império Romano nas “paisagens” sociais gregas (ALCOCK, 1993), a busca pelas resistências (ALCOCK, 1997) levou a uma “arqueologia da memória”, que enfatizava as ambiguidades das escolhas culturais gregas diante das expectativas romanas (ALCOCK, 2001; 2002). No limite, a adoção de traços culturais gregos poderia ser interpretada como uma forma de submissão àquelas expectativas: os romanos buscavam a Grécia clássica, e era isto que os gregos competiam para oferecer. Desse modo, enquanto o Ocidente era historiograficamente desromanizado, o Oriente era romanizado *na medida em que se helenizava*.

Na passagem da década de 2000 para 2010, o quadro se tornou ainda mais complexo. Wallace-Hadrill (2008), em seu *Rome's Cultural Revolution*, defenderia a tese de que o paralelo cultural da “revolução romana” de Syme, ou seja, a ascensão das elites italianas nas estruturas políticas de Roma, implicou a adoção estratégica de traços culturais gregos: italianos helenizados refundaram, com técnicas de saber gregas, a relação dos romanos com sua própria identidade. Dito de um modo talvez demasiadamente direto: os italianos helenizaram Roma, que se tornou romana por meio desta helenização. A aplicação deste modelo para a análise da cultura provincial grega foi realizada alguns anos mais tarde por Spawforth, em seu *Greece and the Augustan cultural revolution* (SPAWFORTH, 2012): segundo o autor, na medida em que as expectativas romanas acerca da cultura grega eram parte de um processo de helenização de Roma, a romanização da Grécia operou por meio do reforço de determinada helenidade dos gregos, aquela ditada por Roma (e, mais ainda, pela elite imperial, como a personalização da “revolução cultural” no título claramente antecipa). Os romanos se tornavam romanos por meio da helenização; os gregos se tornavam gregos por meio da romanização.

A década de 2010, ainda, veria a adição de mais uma complicação. Após décadas de relativo desprezo à história das pólis gregas nos períodos helenísticos e romanos – a despeito dos esforços de pioneiros como L. Robert e Ph. Gauthier –, a “pólis pós-clássica” tornou-se objeto de uma crescente bibliografia, que trabalha, a partir do abundante material epigráfico, as diferentes soluções que as cidades gregas encontraram diante de novos desafios. Longe de significar a “decadência da pólis”, os períodos helenístico e romano abrigam processos históricos que demonstram a vitalidade das instituições cívicas, tais como o evergetismo de monarcas e notáveis locais e regionais, a ampliação das redes agonísticas, a multiplicação de rituais cívicos, a intensificação da transformação urbana, etc. (VAN NIJF; ALSTON, 2011). Assim, a consideração da agência das populações locais diante da “romanização/re-helenização” aumenta a complexidade da história das culturas das províncias gregas sob o Império.

Tais reviravoltas levam a uma aporia: na medida em que a resistência cultural poderia significar submissão, qualquer intervenção mais ou menos associada a Roma poderia ser interpretada simultaneamente como resistência e como submissão. Tomando o caso melhor documentado, qual seja, as intervenções urbanas em Atenas no início do principado, é eloquente o modo como os debates da historiografia específica assumiram um movimento pendular, ora reforçando o peso das tradições locais, ora reforçando o peso das ligações com Roma, em cada uma das intervenções conhecidas. Tal movimento pendular tem uma dinâmica própria, e responde às agendas ético-políticas e científicas de cada pesquisador. Porém, o fato é que em cada intervenção há indícios de tradição local e de resposta à expectativa romana; além disso, não há fontes diretas para se determinar o modo como tais intervenções foram recebidas pelos diferentes grupos sociais em diferentes períodos, cuja agência é parte da construção histórica do sentido das intervenções (MORALES, 2013; 2016).

Não se diz com isso que o debate é estéril; pelo contrário, a cada movimento do pêndulo novos indícios são aduzidos a um quadro cada vez mais complexo. No entanto, se a evidência permite a formulação de respostas opostas à mesma questão, nos parece que é a questão que deve ser reformulada. Neste sentido, para além da busca pelo significado último das intervenções, parece ser mais interessante analisar o modo como estas intervenções participam de processos mais gerais, que, não obstante, se realizam por meio dos casos específicos. Aqui, proponho uma exploração do problema da integração entre diferentes modalidades de integração concorrentes ou associadas, que se articulam na produção das transformações no espaço urbano ateniense no final do século I a.C., produzindo-se um regime de espacialidade específico que denomino antiquarianismo

urbano. Entre as diversas intervenções espaciais em Atenas datadas do período, tomo aqui aquelas mencionadas na célebre inscrição IG II² 1035.

O decreto para restauração dos santuários: IG II² 1035²

A maior parte das intervenções espaciais augustanas são conhecidas por meio de vestígios arqueológicos e poucas são as referências literárias e epigráficas – os limites e possibilidades para sua interpretação derivam, em grande parte, do caráter esparso da documentação. Ironicamente, a única inscrição que concentra informações sobre um grande conjunto de intervenções construtivas não faz, para desespero do pesquisador, qualquer menção clara àquelas conhecidas arqueologicamente. O decreto da restauração dos santuários (IG II² 1035) lista cerca de 80 sítios, entre santuários (ἱερά), recintos sagrados (τεμένη) e edifícios públicos (δημόσια οἰκία) localizados na ilha de Salamina, no Pireu, no interior da Ática e em Atenas e arredores. O estado fragmentário da inscrição impede uma determinação precisa da datação e da listagem integral dos sítios relacionados, mas a expressiva bibliografia dedicada a este documento construiu bases importantes para sua interpretação (CULLEY, 1975; 1977; SHEAR JR., 1981; BALDASSARRI, 1998, p. 242-246; SCHMALZ, 2007-2008; 2009, p. 282; SPAWFORTH, 2012, p. 107-112). Aqui, serão tratados apenas os sítios intramuros, quais sejam: os santuários das jacintides, do herói Stratego, da Boa Fortuna, da Glória e Concórdia, de Serápis, de Zeus Olímpio e de Teseu, além da Dedicção Atálide, do antigo *Bouleuterion* e do *Horologium*.

A inscrição é composta por três textos relacionados. O primeiro é o decreto instituído pelo *demos* que decide pela restauração dos santuários e recintos dos deuses e heróis para a “glória do *demos*” (δόξαν τοῦ δήμου). O segundo indica as formas de sua implementação, tendo como protagonistas o arconte-rei, o general dos hoplitas e um tesoureiro para os assuntos religiosos (τάμιας τῆς ἱερᾶς), que deverão promover a restituição das terras sagradas ocupadas por privados aos santuários, a realização de rituais purificatórios, e a restauração de edifícios, monumentos e objetos sagrados. O terceiro é um catálogo dos sítios que receberam a ação restauradora. O general dos hoplitas mencionado é certo Metrodoros, filho de Xenon, do *demos* de File, que deveria executar o projeto ao lado do arconte-rei Mantias, filho de Dositheos, de Maratona. Estes dois personagens não são mencionados em outras fontes, o que tornou a datação do decreto particularmente complexa – as sugestões variaram do período pós-86 ao século II, ainda que a datação augustana tenha se tornado hegemônica, em função da lógica

² A discussão a seguir é uma atualização daquela apresentada na tese do autor (cf. MORALES, 2015, p. 336-344).

subjacente ao programa. Recentemente, G. Schmalz ofereceu uma solução com bases prosopográficas mais seguras, identificando Mantias como filho de Dositheos, membro do *genos* dos *Kerykes*, sacerdote eleusino e arconte-rei do início do Principado, e datando a magistratura de Metrodoros de pouco tempo depois de seu exercício como arconte-epônimo, que ocorreu pouco tempo depois de 10/9 (SCHMALZ 2007-2008, p. 15; 2009, p. 282); assim, a proposta de datação no final do século I a.C. e início do I d.C. se torna a mais plausível.

O catálogo está incompleto, mas os trechos preservados permitem uma aproximação das lógicas envolvidas nas restaurações. Os sítios e monumentos a serem restaurados se referem, em sua quase totalidade, a importantes eventos míticos ou históricos do passado ateniense, em particular ao conflito entre Mégara e Atenas pela posse de Salamina – no qual Ajáx e seu filho Eurisaces (que ofereceu a ilha em troca da cidadania ateniense) ocupam papel central –, as Guerras Médicas, a guerra do Peloponeso e a resistência à ocupação macedônica. A comemoração do passado local é coerente com as intervenções do período augustano, e a participação de Mantias é indicativa de uma proximidade maior ao próprio Augusto. O pai de Mantias, Dositheos, exerceu uma série de cargos sacerdotais eleusinos na época de Temístocles de Hagnous, sacerdote eleusino responsável pela segunda iniciação de Augusto, em 19; como membro do *genos* dos *Kerykes* e filho de um importante sacerdote, é possível que Mantias tenha tido fortes relações com os mistérios de Elêusis e com personagens mais ou menos ligadas ao *princeps*, o que explicaria sua ascensão a arconte-rei no momento da implementação deste grande projeto de restauração.

Os sítios intramuros listados no decreto são:³

1. A Dedicção Atálica ([ἀναθή]ματα καὶ ἀγ[γ]ά[λ]ματα τὰ ἀνατεθέντα ὑπ' Ἀτ[τάλου β]ασιλέως; II, 25-26): a referência a “dedicações e imagens” dedicadas pelo rei

³ Não será considerada aqui a intervenção na linha de chegada do estádio panatenaico (τῶν ὑσπλήγων τοῦ Παναθηναϊκοῦ σταδίου; I, 50), por ele estar localizado fora dos muros, apesar de ser listado entre as intervenções intramuros. De qualquer modo, vale destacar um fator pouco observado pela bibliografia: é atestada a utilização do estádio panatenaico como espaço para assembleias no ano de 188/7 (IG II² 893) e realização das reuniões do Conselho nos anos de 229/8 (Agora I 7181), 216/5 (IG II² 794), 192/1 (IG II² 916) e 38/7 (IG II² 1043), no mesmo período em que as assembleias tendem a ocorrer regularmente no teatro de Dioniso e não mais na *Phyx*. Neste sentido, ainda que o estádio não seja enquadrado tão facilmente na categoria de “santuário”, a restauração pode estar associada a seu uso como sede de reuniões políticas, que subentendiam rituais e sacrifícios (para a assembleia: Ésquines, 1, 23 e 2, 158; para o Conselho, SEG 40, 289; entre outros), para além da utilização do estádio nos festivais do calendário religioso da cidade (ROMANO, 1985, p. 454, n. 58). O decreto também faz referência a um “antigo Conselho” (τὸ ἀρχαῖον βουλευτήριον, I, 43), assim como a um “antigo teatro” (τῷ ἀρχαίῳ θεάτρῳ, I, 44). Não é possível determinar se este Conselho e este teatro são o conjunto conhecido como *Metroon* a partir do século II e o teatro de Dioniso, ou se são edifícios de função semelhante localizados no Pireu, dado que estas linhas do catálogo estão no trecho dedicado às intervenções no porto. A ausência de vestígios de intervenções de época augustana no *Metroon* e no teatro de Dioniso corrobora a segunda hipótese, e por isso estas intervenções não serão discutidas na presente listagem.

Átalo certamente se referem à Dedicção Atálida mencionada por Pausânias (1, 25, 2). Sua posição no decreto – no trecho dedicado a detalhar os procedimentos para a restauração e não no catálogo de intervenções – é peculiar, mas pode ser entendido pela “função” da Dedicção Atálida: “para a segurança da cidade” (εἰς τὴν ἀσφάλειαν τῆς [πόλεως]). Assim, não está claro se a Dedicção Atálida recebeu trabalhos de restauração, ou se servia de modelo para as restaurações a serem realizadas. De qualquer modo, está claro que a Dedicção Atálida tinha um sentido ritual na época do decreto, o que pode significar a permanência deste significado já instituído na dedicação (MORALES, 2015, p. 102-123).

2. O Santuário de *Agathe Tyche*, ou “Boa Fortuna” (τέμενος Ἀγαθῆς Τύχης; I, 48): seguramente localizado na Colina das Musas, próximo às muralhas no limite sudeste da cidade; o santuário foi restaurado em 335/4, na época de Licurgo, e recebeu um grande sacrifício no final do século IV “para garantir a segurança do *demos* dos atenienses” (SEG 44, 42, 29-30), o que possivelmente estava associado à constante ameaça macedônica à democracia e à população ateniense, coerente com a menção de Pausânias às sepulturas públicas de 13 atenienses mortos na colina das Musas no conflito com as tropas macedônicas, no século III (Pausânias, 1, 29, 13).

3. Os santuários de Teseu (τεμένη Θησέως; I, 48): a referência a santuários, no plural, indica claramente que não se trata apenas do *Theseion* construído por Címon no século VI, mas dos diversos santuários de Teseu na Ática; no entanto, dificilmente não seria incluído o *Theseion* urbano. Sua localização ainda não foi determinada, mas provavelmente estava situado ao norte/nordeste da acrópole, próximo ao ginásio de Ptolomeu. Além de *heroon* com o túmulo de Teseu, rei responsável pelo sicenismo na Ática, o *Theseion* era decorado com pinturas representando uma centauromaquia, uma amazonomaquia, e um episódio da expedição de Teseu a Creta (Pausânias, 1, 17, 2). Assim, a comemoração anti-bárbara é fundamental neste santuário, e em particular a celebração da defesa contra a invasão bárbara, seja no caso da amazonomaquia, na qual Teseu foi protagonista, seja na maratonomaquia, à qual Teseu era diretamente associado em uma pintura na Stoa Pintada, na ágora (Pausânias, 1, 15, 3).

4. O santuário das Jacintides (Ἰακίνθιον; I, 52): as jacintides são associadas, em diferentes tradições, a jovens imoladas para a defesa da cidade; a principal versão, provavelmente, é aquela que aparece na peça *Erechtheus*, de Eurípides (frag., 47, 60, 27, 65,67-87), na qual as jacintides são as filhas do rei Erechtheus, sacrificadas pelo pai como forma de vencer a guerra contra Elêusis. No período histórico, sacrifícios eram praticados pelo exército ateniense antes de ações militares. O santuário estava ligado não apenas à proteção da cidade, mas também à construção de sua composição territorial, cujas implicações religiosas, no caso de Elêusis, são claras: a imolação das jovens seria

fundamental para a anexação do santuário de Deméter, base da percepção de Atenas como berço da agricultura; a presença de um membro do *genos* dos *Kerykes* como arconte-rei, responsável pelo projeto, pode estar associada à escolha deste santuário.

5. O santuário do herói Strategos, "General" (Ἡ[ρ]ω[ι] Στρατηγῶ; I, 53): este herói é conhecido apenas por meio de dedicações encontradas na ágora, e somente a partir de 200 (ROSTROFF, 1978, p. 205); é provável que seu altar estivesse localizado no *Strategion*, ao sul do *Tholos* (WYCHERLEY, 1957, p. 176). É tentador sugerir que a construção do propileu dórico do *Strategion* da ágora esteja vinculada ao decreto de restauração, o que poderia ser associado, além dos valores militares inerentes ao santuário, ao prestígio da magistratura dos generais dos hoplitas, especialmente quando se considera que eles eram os responsáveis, ao lado do arconte-rei, pela execução do decreto.

6. O santuário de *Eukleia*, "Glória", e *Eunomia*, "Boa Ordem" (ἱερὸν Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας; I, 53): seja como sede do culto de Ártemis *Eukleia* (SCHMALZ, 2007-2008, p. 44), ou de abstrações divinizadas (*Eunomia*, filha de Têmis em Hesíodo, *Teogonia*, 902; cf. WYCHERLEY, 1957, p. 58), este santuário era diretamente associado à vitória sobre os persas: seu culto foi instituído logo após a batalha de Plateia, remetendo ao culto de Ártemis realizado no local; sua localização não é conhecida, ainda que existam referências para seu culto na ágora, talvez na *Kolonos Agoraios* (SCHMALZ, 2007-2008, p. 44) ou mesmo no *Tholos* (WYCHERLEY, 1957, p. 58-59). O sacerdote do culto tinha assento inscrito para si no teatro de Dioniso, o que demonstra o prestígio do culto.

7. O "ginásio" (παλαίστραν; I, 54): a referência a uma palestra no decreto, infelizmente, se faz no final de uma frase perdida; não possível, portanto, determinar a qual ginásio esta palestra correspondia, nem se a própria palestra ou algo relacionado a ela foi objeto de intervenção. A sugestão de que se tratava do complexo do *Ptolemaion*, que incluía, provavelmente, o santuário de Diógenes, faria sentido considerando o caráter anti-macedônico de determinadas restaurações; mas o caráter lacunar da inscrição impede qualquer avanço nesse sentido.

8. O edifício chamado de "cirreste" (οἰκίαν τὴν λεγομένην Κυρρήστου; I, 54): trata-se do *Horologium* construído por Andrônico de Cirro, no século II, a leste do que seria a ágora romana. Sua inclusão no plano de restauração deve estar associada a necessidades práticas de restauração, dada a utilização do edifício como relógio solar e hidráulico; não há elementos claros para associar tal intervenção a santuários ou significados religiosos.

9. O *Olympieion* (Διὸς [Ὀλυμ]πίωι, I, 55): localizado na região leste da cidade, foi objeto da ação construtiva augustana, e estava associado, para além das origens tirânicas, ao evergetismo sírio patrocinado por Antíoco IV. A densidade religiosa do santuário, repleto de cultos de caráter pan-helênico, associada à secular e então ainda

incompleta construção, justificaria sua inclusão no projeto de restauração – relativa aos terrenos diante do santuário – possivelmente associado às intervenções augustanas projetadas – e eventualmente realizadas, ainda que parcialmente – pelos “reis amigos” (Suetônio, *Augusto*, 60).

10. O santuário de Sarápis (Σαράπι[ιεύον]; I, 56-57): tradicionalmente localizado pelos estudiosos na área sob a atual catedral metropolitana, foi construído provavelmente por Ptolomeu III (Pausânias, 1, 18, 4), provavelmente em cerca de 220 (MIKALSON, 1998, p. 276); a instituição deste culto greco-egípcio certamente estava associada à proteção garantida pela monarquia lágida à liberdade ateniense contra a macedônia.

A comemoração do passado militar ateniense, em particular do ponto de vista da proteção e defesa da cidade, bastante claro nas restaurações em Salamina e no Pireu mencionadas no início do catálogo, estão presentes nas restaurações intramuros: as guerras do tempo mítico estão presentes na restauração do santuário das Jacintides (Elêusis) e de Teseu (amazonas, Creta); as guerras médicas estão presentes nos santuários de Teseu (Maratona) e da Glória e Boa Ordem (Platéia); as guerras macedônicas estão presentes nos santuários da Boa Fortuna (séc. III?), no santuário de Sarápis (pós-229?) e na Dedicção Atálide (200?), e talvez na “palestra”, caso ela esteja relacionada ao *Ptolemaion* e/ou *Diogeneion* (pós-229); é plausível que o santuário do herói *Strategos* estivesse relacionado à cultura militar ateniense como um todo. As intervenções não diretamente relacionadas às guerras atenienses, tais como o santuário de Zeus Olímpio e o *Horologium* (e talvez a “palestra”) podem ser interpretadas em termos de oportunidade construtiva: o *Horologium* poderia ser objeto das intervenções por problemas relacionados à sua funcionalidade, enquanto as intervenções no santuário de Zeus Olímpio estariam relacionadas ao interesse constituído entre os evergetas da época em função da já secular história construtiva do templo. A hipótese de que alguns santuários podem ter sido escolhidos em função de um eventual enfraquecimento de seus cultos é indicada pela transposição do templo de Ares e pela reutilização de elementos arquiteturais de outros templos, em particular os de Atena e Poseidon, no *Sounion*; no entanto, a recorrência de santuários ligados à memória militar ateniense não deixa dúvidas de uma lógica dominante no programa.

O programa ateniense de restauração de santuários não é caso único: o paralelo evidente é a grande restauração de santuários em Roma levada a cabo por Augusto (GROS, 1976). Para além das semelhanças de quantidade e tipologia (cerca de 80 santuários), os dois projetos apresentam um grande paralelismo na preocupação antiquária: no caso ateniense, a mitografia e a atidografia são visíveis na escolha dos sítios, intimamente ligados à tradição mítica e histórica ateniense, e que terá ecos em autores como Plutarco

e Pausânias; no caso romano, entre os eruditos convocados a participar do processo de seleção dos santuários a serem restaurados estava Tito Pompônio Ático, nos últimos anos de sua vida, responsável direto pela escolha do templo de Júpiter *Feretrius* como objeto da restauração augustana (Nepos, *Ático*, 20). No Oriente grego, há evidências para projetos semelhantes – em menor escala – na Messênia e em Argos, na Grécia, Éfeso e Cime, na Ásia Menor (SCHMALZ, 2007-2008, p. 26-27; SPAWFORTH, 2012, p. 211-232), todos eles associados direta ou indiretamente a Roma e aos membros da família imperial (seja como financiadores, seja como homenageados).

Sem negligenciar completamente as implicações materiais do decreto – em particular a questão das terras sagradas – Schmalz (2007-2008, p. 11) propõe uma interpretação geral para o programa restaurador: trata-se de um episódio da construção de um idioma comum às cidades gregas para a comunicação cultural entre elas e com as autoridades romanas no início do principado, no qual a memória cultural grega desempenharia um papel central. Spawforth (2012, p. 107-112) desenvolveu esta interpretação a partir da ênfase nos processos de seleção do passado a ser lembrado: os atenienses selecionaram os sítios não em função simplesmente do “orgulho local”, mas também em função das expectativas romanas em relação ao passado grego. Assim, a atenção dada aos equipamentos náuticos do Pireu era contraditória com a então irrelevante marinha ateniense; no mesmo sentido, a referência à guerra do Peloponeso, que resultou na traumática derrota, só faria sentido para uma audiência ávida pela história grega, e não somente os sucessos atenienses.⁴

A restauração dos santuários atenienses seria, dessa forma, um dos fatores mais importantes da romanização de Atenas. No entanto, é possível levantar uma série de ressalvas a esta interpretação. Em primeiro lugar, a celebração das Guerras Médicas como referência central da identidade grega – e ateniense – não pode, de maneira alguma, ser tomada como uma invenção augustana: a intensa construção na acrópole na época de Péricles e nos séculos seguintes, em particular no final do IV e início do II a.C., demonstram com clareza o modo como as Guerras Médicas já eram um elemento estrutural da identidade local e da comunicação cultural de Atenas com as potências e centros culturais mediterrânicos. A valorização das Guerras Médicas por Roma é parte deste processo de consolidação de um discurso autoreferenciador grego que tem, no período helenístico, sua formação em âmbito mediterrânico: é neste momento, em particular com Alexandre

⁴ O sucesso do programa cultural das restaurações, centrado especialmente na celebração das Guerras Médicas, seria evidente, por exemplo, no evergetismo praticado por C. Júlio Nicanor, um evergeta sírio que se tornaria general dos hoplitas em Atenas, e que teria recebido o título de “Novo Temístocles”, provavelmente por ter restaurado a Atenas a posse de territórios em Salamina (SCHMALZ, 2007-2008, p. 16-17).

e com os reis atálicas, que a memória local anti-bárbara ateniense se torna um “idioma” para a diplomacia, tanto para a segurança de Atenas quanto para a afirmação de novas potências. Em segundo lugar, a prática de restauração dos santuários é atestada em diversos momentos na história ateniense, em particular nas reformas de Licurgo, no século IV a.C.; provavelmente não por acaso, Temístocles de Hagnous, um dos personagens centrais da política e da religiosidade ateniense na época de Augusto, era descendente tanto do vencedor dos persas em Salamina, quanto, por meio da esposa, do legislador do século IV a.C. (SPAWFORTH, 2012, p. 116). Não há indícios claros para a participação de Temístocles no programa da restauração, mas o prestígio mantido pela família e pelo *genos* de Licurgo (os *Eteobutadais*) no período helenístico e romano vão na direção de uma retomada de sua política religiosa de restauração de santuários e práticas rituais (MIKALSON, 1998, p. 11-45; 241; 307). Em síntese: as práticas e as ideias pressupostas na restauração dos santuários já existiam no período anterior, e faziam parte do repertório disponível para sua nova execução.

Um aspecto particularmente interessante do decreto é a sua ênfase nas questões fundiárias. O decreto é explícito: visa, além da restauração de edifícios, à restauração da propriedade das terras sagradas invadidas por agentes privados. Dois santuários são centrais para este processo: os santuários de Teseu e de Atena Polias, que detinha terras não somente nos arredores de Atenas, como também em outras regiões da Ática. As implicações desta restauração fundiária são enormes: trata-se de uma recomposição da estrutura da propriedade da terra – para cujas grandezas não temos, infelizmente, documentação – que passa a ter como agentes centrais os sacerdotes encarregados da manutenção de seus respectivos santuários. Não por acaso, o período augustano assiste a processos de recomposição dos *gene* tradicionais, em particular os *Kerykes* (de Temístocles de Hagnous) e o *Eteobutadai* (de Areios de Peânia). Diversos sacerdócios se tornam vitalícios, tais como o de Apolo Délío ou o de Asclépio, o que significa que o sacerdote será o administrador para toda a vida de propriedades de terra dos santuários.⁵ A raridade de documentação relativa à propriedade fundiária ateniense na época augustana impede a construção de hipóteses mais seguras, mas é tentador pensar que a afirmação da aristocracia fundiária ateniense passa, neste período, por uma reconfiguração: os sacerdócios se tornam mecanismos fundamentais para a obtenção e acumulação de propriedade, que se não é privada – posto que pertencente ao santuário – é vitalícia, e

⁵ Sobre a administração pública e clânica das terras sagradas, cf. Papazarkadas (2011, especialmente p. 170-190). Sobre as estelas com inscrições de limite das terras sagradas, cf. Lalonde (1991), que cita dois *horoi* de época romana relativos ao *temenos* de Atena Polias, gerido pelo *genos* dos Etebutadais (H23-H24).

permanentemente ligada ao *genos*, daí a importância econômica da atualização das listas de membros, das quais sobreviveram dois dos principais *gene áticos*.

Além da questão fundiária, a própria restauração arquitetural dos santuários, a ser capitaneada pelo arconte-rei e pelo general dos hoplitas, demonstra o fortalecimento destas magistraturas do ponto de vista da produção do espaço urbano. A participação do arconte-rei em intervenções urbanas atenienses no período augustano é atestada apenas no decreto IG II² 1035, o que se explica pela fundamental importância das corretas práticas rituais no reestabelecimento dos santuários e seus cultos; a participação do general dos hoplitas, por outro lado, é bem atestada em outras intervenções (MORALES, 2015, p. 259-344), o que indica que esta magistratura se tornou a chave para a atividade construtiva ateniense – ecoando assim as épocas de Péricles e de Licurgo. O decreto de restauração dos santuários áticos, deste ponto de vista, é uma etapa fundamental dos conflitos relacionados ao controle da produção do espaço urbano ateniense; a ambiguidade local/imperial, renovação/restauração, presente em praticamente todas as intervenções analisadas, comparece aqui de maneira particularmente associada às magistraturas, pontos de ligação entre elites imperiais e locais.

Conclusão

O decreto de restauração dos santuários registrado na inscrição IG II² 1035 é tanto o produto quanto o vetor de diferentes modalidades de integração, cada uma tendo diferentes articulações espaciais e temporais. A integração político-militar da dominação imperial romana sobre o Mediterrâneo sobrepõe-se à integração cultural da memória anti-bárbara ateniense, ela própria parte da história de longa duração das reconfigurações do “repertório bárbaro” da cultura grega (VLASSOPOULOS, 2013). A articulação entre estas duas modalidades de integração no contexto do Principado, longe de significar exclusivamente a resistência *ou* a submissão à romanização, reconfigura as relações entre as elites locais com as instituições políades (como os *gene* e os sacerdócios) e com as redes de elites imperiais. Trata-se, pois, de uma etapa da construção do Mediterrâneo romano, processo de integração complexo, que não se limita às dualidades de um debate historiográfico datado, como o da romanização.

Referências

Documentação textual

- HORÁCIO. *Orazio, Tutte le poesie*. Torino: Einaudi, 2009.
- PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- SUETONIUS. *Vies des douze Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Obras de apoio

- ALCOCK, S. *Archaeologies of the Greek past: landscape, monuments, and memories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ALCOCK, S. The reconfiguration of memory in the Eastern Roman Empire. In: ALCOCK, S. et al (Ed.). *Empires: perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 323-350.
- ALCOCK, S. Roman Greece: landscape of resistance? In: MATTINGLY, D. (Ed.). *Dialogues in Roman imperialism: power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 1997, p. 103-15.
- ALCOCK, S. *Graecia capta: the landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BALDASSARRI, P. *Sebastoi soteri: edilizia monumentale ad Atene durante il Saeculum Augustum*. Roma: G. Bretschneider, 1998.
- BINA, T. A busca pela "originalidade religiosa" nas Gálias no período imperial. *Romanitas*, n. 5, p. 78-92, 2015.
- CULLEY, G. The restoration of sanctuaries in Attica: IG II² 1035. *Hesperia*, v. 46, p. 282-298, 1977.
- CULLEY, G. The restoration of sanctuaries in Attica: IG II² 1035. *Hesperia*, v. 44, p. 207-223, 1975.
- GROS, P. *Aurea templa: recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*. Rome: École Française de Rome, 1976.
- GUARINELLO, N. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare Nostrum*, v. 1, p. 113-127, 2010.
- LALONDE, G. Horoi. In: LALONDE, G.; LANGDON, M.; WALBANK, M. (Ed.). *Inscriptions: horoi, poletai records, leases of public lands*. Princeton: The American School of Classical Studies, 1991, p. 51.
- MIKALSON, J. *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley: University of California Press, 1998.

- MORALES, F. Edifícios como fonte histórica: o caso do templo de Ares na ágora de Atenas (século I a.C.). *Revista de Fontes*, v. 5, n. 2, p. 17-30, 2016.
- MORALES, F. *Atenas e o Mediterrâneo romano: espaço, evergetismo e integração* (200 a.C. – 14 d.C.). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MORALES, F. *Graecia capta*, novamente: considerações sobre os limites da nova romanização da Grécia. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 18, p. 91-98, 2014.
- MORALES, F. Propaganda, resistência, propaganda... Um balanço dos estudos sobre as intervenções urbanas em Atenas na época de Augusto (1927-2012). *História & Cultura*, v. 2, n. 3, p. 109-135, 2013.
- PAPAZARKADAS, N. *Sacred and public land in Ancient Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- ROMANO, D. The Panathenaic Stadium and Theater of Lykourgos: a re-examination of the facilities on the Pnyx Hill. *American Journal of Archaeology*, v. 89, n. 3, p. 441-454, 1985.
- ROSTROFF, S. An anonymous hero in the Athenian Agora. *Hesperia*, v. 47, n. 2, p. 196-209, 1978.
- SCHMALZ, G. *Augustan and Julio-Claudian Athens: a new epigraphy and prosopography*. Leiden and Boston: Brill, 2009.
- SCHMALZ, G. Inscribing a ritualized past: restoration decree IG II² 1035 and cultural memory in Augustan Athens. *Eulimene*, v. 8-9, p. 9-46, 2007-2008.
- SHEAR JR., L. Athens: from city-state to provincial town. *Hesperia*, v. 50, n. 4, p. 356-77, 1981.
- SILVA, B. Romanização e os séculos XX e XXI: a dissolução de um conceito. *Mare Nostrum*, n. 2, p. 57-75, 2011.
- SPAWFORTH, A. *Greece and the Augustan cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- VAN NIJF, O.; ALSTON, R. *Political culture in the Greek city after the Classical Age*. Leuven, Paris and Walpole: Peeters, 2011.
- VERSLUYS, M. 'Understanding objects in motion. An archaeological dialogue on Romanization', *Archaeological Dialogue*, v. 21, n. 1, p. 1-20, 2014.
- VLASSOPOULOS, K. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WYCHERLEY, R. E. *Literary and epigraphical testimonia*. Princeton: The American School of Classical Studies, 1957.

Sobre vestes bárbaras, calças e tiaras: poder e alteridade na adoção de trajes estrangeiros por Alexandre Magno na *Vida de Alexandre*, de Plutarco

On barbaric dresses, trousers and tiaras: power and otherness concerning the adoption of foreign dresses by Alexander the Great in Plutarch's 'Life of Alexander'

Thiago do Amaral Biazotto*

Resumo: Tomando como fonte a *Vida de Alexandre*, do biógrafo e historiador grego Plutarco (c. 45-125), este texto buscará analisar as relações de alteridade e poder envolvidas na adoção de trajes estrangeiros por Alexandre, bem como relacioná-las ao cenário romano no qual Plutarco pode ter atuado.

Abstract: Taking the work *Life of Alexander*, by the Greek biographer and historian Plutarch (c. 45-125 AD), as main source, this article seeks to analyze the otherness and power relations involved in the adoption of foreign dresses by Alexander, as well as to report them to the Roman scenario in which Plutarch may have written.

Palavras-chave:

Alexandre Magno;
Trajes persas;
Alteridade.

Keywords:

Alexander the Great;
Persian dresses;
Otherness.

Recebido em: 01/04/2018
Aprovado em: 25/05/2018

* Doutorando em História da Arte pela Universidade Estadual de Campinas. Graduado em História e mestre em História Cultural, ambos pela Unicamp. Este artigo é derivado de minha dissertação de mestrado, que contou com apoio da Fapesp (Processo 2014/01462-0).

Introdução

Este artigo se debruça sobre a *Vida de Alexandre*, do biógrafo e historiador grego Plutarco de Queroneia (c. 45-120), buscando compreender as nuances de poder e alteridade dadas pelo autor às passagens em que o macedônio passa a adotar trajes persas. A partir do perscrutar das passagens pertinentes do texto plutarquiano, em cotejo à bibliografia auxiliar, será possível argumentar que Plutarco interpreta as vestes estrangeiras com duplo viés: em primeiro lugar, Alexandre lança mão delas de modo a melhor comandar seus conquistados – em um discurso de alteridade que reforça o caráter servil do outro; em segundo lugar, os paramentos persas são aquilatados por Plutarco como instrumentos de um exercício de poder autoritário e despótico, próprio do Grande Rei, aos quais o conquistador sucumbiu durante a campanha na Ásia. Além destes aspectos, também serão levados em conta o cenário em torno do qual Plutarco tomou a pena – durante o qual a ameaça persa fazia eco aos persas debelados por Alexandre – e a possível influência que Olímpia, mãe do conquistador, pode ter exercido na fascinação do basileu pelos adereços orientais.

Antes de passar à análise detida do objeto deste estudo, cabe expor duas preocupações nucleares: primeiro, apresentar dados elementares sobre a biografia de Plutarco, de maneira a sustentar as conclusões a que se chega a partir do exame da *Vida de Alexandre*; segundo, expor os fundamentos de conceitos como alteridade, poder e barbarização, que, em larga medida, norteiam este artigo.

Trajetória de Plutarco e balizas teóricas

Vindo de linhagem de sangue azul, Plutarco era neto de Lâmprias, filho de Autóbolos e irmão de Timon e Lâmprias, todos membros da nobreza beócia (SILVA, 2006, p. 25). Quando tinha por volta de vinte anos, Plutarco rumou para Atenas, imbuído do desejo de aprimorar seus saberes em filosofia, retórica, física e disciplinas correlatas, estabelecendo seus estudos sob a tutela de Amônio de Lâmprias. Seu mestre gozava de prestígio invejável, e liderava a academia platônica em Atenas quando da visita de Nero (37-68) à cidade, em 68. Após sua estada na Ática, o beócio escolheu viajar pelo mundo. Visitou Roma, Ásia Menor e Alexandria.

No começo da década de 70, sabe-se que Plutarco proferia lições filosóficas em Roma, quando se instruiu em latim e aprendeu pormenores da história local, que apareceriam em seus futuros textos. Sua boa relação com os romanos fez inclusive

com que Trajano, já no século II, o investisse como procurador da Acaia, embaixador e próconsul (MARTIN, 1969, p. 369).

Em dado momento, em meados da década de 90, Plutarco foi escolhido sacerdote de Apolo, no Santuário de Delfos, onde permaneceu por mais de 15 anos, provavelmente até sua morte – há uma inscrição que assevera que ele exerceu o sacerdócio até 117. Plutarco expirou, em Delfos, por volta de 120. A última notícia conhecida a seu respeito é a nomeação como procurador da Grécia, conferida por Adriano, em 119 (JONES, 1966, p. 63).

Em que momento da vida Plutarco começou a escrever permanece insondável, bem como a datação precisa de seus textos. O levantamento feito por Jones (1966) considera que a maior parte da produção plutarquiana é posterior ao ano de 96, após a morte de Domiciano e com o autor em idade avançada. A *Vida de Alexandre*, com efeito, não dispõe de datação precisa. Estima-se um íterim de cerca de 30 anos, de 96 à morte do autor.

Se, por um lado, esta incerteza dificulta a análise minuciosa do contexto de sua publicação, por outro parece plausível admitir que, em especial durante os principados de Trajano e Adriano, sob os quais é possível que o texto de Plutarco sobre o macedônio tenha sido redigido, Alexandre gozava de certo prestígio nas lides imperiais, como bem exemplifica o afã de Trajano em comparar-se ao conquistador durante suas investidas contra os dácios e partas, aspecto que será debatido ao final deste texto.

Ademais, embora sucinto, este arrolamento permite notar que a trajetória pessoal e profissional de Plutarco sempre se encontrou nos limiares entre o centro do poder imperial e a ascendência, ainda que provincial, da literatura grega – não por acaso, o autor de Queroneia é um dos expoentes maiores da Segunda Sofística. Trafegando entre dois mundos, não seria surpreendente se o biógrafo usasse da *Vida de Alexandre* para aludir às aventuras imperiais romanas no Leste, como será aprofundado na sequência desta demonstração.

Com respeito às balizas temáticas e teóricas deste estudo, de pronto cabe explicitar o que se entende por barbarização de Alexandre. Trata-se da aquisição de costumes persas pelo conquistador, caracterizada, sobremodo para os fins do texto ora proposto, por seu desejo em implementar a prosternação e adotar parte da vestimenta dos Grandes Reis. Cabe pontuar que se adota uma definição abrangente de vestimenta, conforme proposta na obra *Dress and Identity* (1992), de Mary Ellen Roach-Higgins e Joanne B. Eicher, que inclui, além das peças da indumentária, mudanças na coloração da pele e do cabelo, bem como o uso de joias e acessórios diversos.

É também indispensável alertar que o termo barbarização é um neologismo, uma vez que não aparece na tradição escrita sobre o conquistador. Ao tratar dos incidentes

em que Alexandre assume a conduta dos Grandes Reis, haverá sentenças como emulação da delicadeza persa (ζηλοῦν τὴν Περσικὴν τρυφήν, citado em Diodoro Sículo, *Bibliotheca Historica*, XVII, 77, 4), ou do fausto medo e persa (ζῆλον τοῦ Μηδικοῦ τε καὶ Περσικοῦ πλούτου, citado em Arriano, *Anabasis*, IV, 7, 4),¹ mas não uma referência direta ao termo barbarização – o que não implica sua inexistência.²

Não obstante, seu emprego parece justificável à medida que condensa uma série de ações de Alexandre, que indicam sua filiação a certos protocolos da coroa persa. Também cumpre destacar que, embora do ponto de vista grego, bárbaro seja aquele que não partilha de seus costumes ou idioma, o persa, em especial após a vitória helênica na Batalha de Salamina (480 a.C.), representava uma espécie de bárbaro por excelência, o Outro que conjurava os medos mais soturnos (HALL, 1989; HALL, 1997; HARTOG, 1999; 2004; GARCÍA SÁNCHEZ, 2009 *contra* GRUEEN, 2011; VLASSOPOULOS, 2013). Nesta ordem de ideias, persianização e barbarização – embora ambos neologismos – podem ser expressões quase intercambiáveis.

Passando às questões de poder, o uso que se faz aqui da *Vida de Alexandre* é ciente da circulação, quiçá restrita, das obras escritas no seio da sociedade romana – cenário no qual o biógrafo empregou a pena, cabe reforçar – e do expressivo número de analfabetos no Mundo Antigo (STARR, 1987, p. 213-5). Por outro lado, por mais que o público alvo da literatura antiga fosse amiúde abastado, as mesmas obras registradas em suporte escrito eram declamadas em público (STARR, 1987, p. 223) – de resto, o próprio Plutarco tinha por hábito proferir palestras às mais abonadas cepas imperiais e, decerto, a relação entre elas e os tomos do autor de Queroneia era contígua (SILVA, 2008; STADTER, 2014).

Como propõem Alan Bowman e Greg Woolf (1998, p. 10), ademais, há dois aspectos fundamentais a se pensar quando se trata de cultura escrita: “o poder sobre os textos e o poder exercido por meio do uso desses textos”. Enquanto o poder sobre o texto inclui restrições à escrita e ao tema, ao uso legítimo da palavra e às temáticas sobre as quais se escrevia, o poder exercido por meio dos textos se manifesta na “recriação literária do passado para justificar o presente” (BLOWMAN; WOOLF, 1998, p. 11-2), que se expressa pela retomada de certos assuntos em momentos específicos, além do papel da escrita sob a forma de leis, burocracia, contabilidade e controle da população (BLOWMAN; WOOLF, 1998, p. 13). De posse das preposições de Bowman e Woolf, fica claro como não somente escrita e poder caminhavam lado a lado na Antiguidade, como, sobretudo,

¹ Os textos antigos citados neste artigo foram extraídos, em seu original, do sítio *Perseus*, disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. As traduções são de responsabilidade do autor.

² Um possível exemplo aparece na *Vida de Lisandro* (III, 2), de Plutarco, quando o autor denuncia a estagnação econômica da região de Éfeso, chamada de quase barbarizada (ἐκβαρβαρωθῆναι) (seguindo a tradução de GARCÍA-SÁNCHEZ, 2007, p. 48, nota 108; cf. BRIANT, 2002, p. 701).

Plutarco pode ter feito de sua *Vida de Alexandre* palco privilegiado para exprimir esta tensão permanente.

Por fim, no que concerne à alteridade, um dos caminhos possíveis é apresentar sua definição conforme delineada por Tzvetan Todorov, em *A Conquista da América* (2003). De acordo com Todorov (2003, p. 269), para “dar conta das diferenças existentes no real”, isto é, no nível de percepção que ocorre quando grupos humanos antes separados se encontram, as sociedades e os indivíduos podem recorrer a um número definido de respostas e recursos retóricos. No entender do linguista búlgaro, três deles são os mais reconhecíveis, “nos quais pode ser situada a problemática da alteridade”.

Das possíveis reações definidas por Todorov, a primeira seria o “juízo de valor”, responsável por taxar o Outro como “bom ou mau”, “inferior ou superior” àquele que o julga. Em seguida, e como decorrência, haveria uma “ação de aproximação ou de distanciamento” em relação ao Outro, implicando a identificação ou alienação de seus valores. Na brecha entre estas duas, está a última réplica: o desejo de conhecer ou ignorar a “identidade do outro”, a partir de uma “gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores” (TODOROV, 2003, p. 269-270).

Ainda que aplicado ao estudo da América, com suas peculiaridades, o raciocínio empregado por Todorov permite observar dois aspectos convenientes. O primeiro diz respeito a uma tarefa cara a cada pesquisa que se vale do conceito de alteridade; a necessidade de identificar as reações despertadas pelo encontro entre o eu – quer aquele que elabora as fontes, quer aquele que é narrado por elas – e o Outro, seja o do passado narrado, seja o do presente vivido pelos autores das fontes. No que concerne ao objeto desta pesquisa, será possível notar certo incômodo de Plutarco com a adoção dos hábitos do Grande Rei, por Alexandre. O persa, tido como o Outro pelo autor de Queroneia, aparecerá como portador de costumes degradantes, responsáveis pela queda do conquistador.

Entretanto, não basta apenas identificar reações de repulsa aos hábitos do Outro. Deter atenção aos possíveis matizes do fenômeno, observar as peculiaridades da fonte e perceber qual aspecto fustiga Plutarco com mais ardor são, da mesma forma, fundamentais. É neste ponto que a segunda lição de Todorov se fará sentir. Como afirma o linguista, há um leque de reações desencadeadas pelo encontro do Eu com o Outro. Da rejeição à absorção, do incômodo à indiferença, da repulsa à adoração – longe do binarismo simples –, observar cada resposta à assimilação do Outro por Alexandre será um dos fundamentos do artigo. O próprio Todorov (2003, p. 360) amarra o raciocínio em uma das mais belas passagens de *A Conquista da América*:

E, como a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao eu, mas diferente dele, com infinitas nuances intermediárias, pode-se muito bem passar a vida toda sem nunca chegar à descoberta plena do outro – supondo-se que ela possa ser plena.

A barbarização de Alexandre Magno segundo Plutarco

Quando trata do tema de interesse deste texto, Plutarco tem a bondade de precisar o momento durante o qual Alexandre passou a fazer uso da vestimenta bárbara e de alguns protocolos da coroa persa: durante o outono de 330 a.C., enquanto se dirigia à Pártia, como mostra o trecho a seguir:

E, então, [Alexandre marchou] para a Pártia, onde, descansado e tendo tempo para o ócio, usou pela primeira vez a vestimenta dos bárbaros, quer ponderando acostumar-se às leis e aos costumes dos locais – ou acreditando que poderia com maior facilidade cativar seus habitantes – quer julgando introduzir a prosternação aos macedônios, acostumando-os pouco a pouco a tolerar as mudanças e alterações no seu modo de vida. [Todavia], não adotou [a vestimenta] dos medos, que era totalmente bárbara e de natureza alóctone, tampouco adotou as calças, nem o vestuário superior com mangas, nem a tiara, idealizando um modelo entremeado entre o dos persas e o dos medos, não tão soberbo quanto o dos últimos, mas mais majestoso do que o dos primeiros (Plutarco, *Vita Alexandri*, XLV, 1-2).³

As peças da indumentária persa nomeadas parecem ser um bom ponto de partida para a análise da passagem. Plutarco pontuará uma adoção parcial feita pelo conquistador, que teria recusado o uso das calças (ἀναξυρίδας), o vestuário superior com mangas longas (κάνδυν) e a tiara (τιάραν). O historiador beócio, a propósito, parece

³ No original: “έντεϋθεν εἰς τήν Παρθικήν ἀναξεύξας καὶ σχολάζων πρῶτον ἐνεδύσατο τήν βαρβαρικὴν στολήν, εἶτε βουλόμενος αὐτὸν συνοικειοῦν τοῖς ἐπιχωρίοις νόμοις, ὡς μέγα πρὸς ἐξημέρωσιν ἀνθρώπων τὸ σύνηθες καὶ ὁμόφυλον, εἴτ’ ἀπόπειρά τις ὑφέιτο τῆς προσκυνήσεως αὐτῆ τοῖς Μακεδόσι, κατὰ μικρὸν ἀνασχέσθαι τήν ἐκδιαίτησιν αὐτοῦ καὶ μεταβολὴν ἐπιζομένοις, οὐ μὴν τήν γε Μηδικὴν ἐκείνην προσήκατο παντάπασι βαρβαρικὴν καὶ ἀλλόκοτον οὔσαν, οὐδὲ ἀναξυρίδας οὐδὲ κάνδυν οὐδὲ τιάραν ἔλαβεν, ἀλλὰ ἐν μέσῳ τινὰ τῆς Περσικῆς καὶ τῆς Μηδικῆς μιξάμενος εὖ πως, ἀτυφοτέραν μὲν ἐκείνης, ταύτης δὲ σοβαρωτέραν οὔσαν”. Nota de tradução: Plutarco opta por um termo genérico para designar o traje bárbaro usado por Alexandre – βαρβαρικὴν στολήν. De acordo com o *A Greek English Lexicon* (1996, p. 1648), o termo στολήν possui, em seu leque de conotações, a noção de equipamento, amiúde militar. Contudo, as edições modernas tendem a atribuir à expressão a conotação de indumentária, vide a inglesa (“*barbaric dress*”) (Trad. Bernadotte Perrin), a francesa Belle Lettres (“*l’habillement des Barbares*”) (Trad. Émile Chambry) e a espanhola Gredos (“*vestidos bárbaros*”) (Trad. António Gúzman-Guerra). Isto somando à conotação em português que o termo estola possui – (“paramento sacerdotal que consiste em uma faixa larga de lã ou seda usada em torno do pescoço e que geralmente desce até os joelhos”, segundo definição do *Houaiss*), faz com que a tradução optasse por vestimenta dos bárbaros. Curioso como no trecho seguinte, em que Plutarco poderia lançar mão de outro termo para caracterizar o traje bárbaro assumido por Alexandre, o autor acaba fazendo uso da expressão ἐκείνην, termo que, outra vez, segundo o *A Greek English Lexicon* (1996, p. 551), assume muitas vezes a conotação de pronome demonstrativo, como referência ao objeto citado imediatamente antes da expressão. Plutarco, assim, acaba deixando subentendido o termo, outra vez.

mais interessado em discriminar as vestes estrangeiras recusadas pelo conquistador do que aquelas envergadas por ele. Sendo assim, Plutarco lança mão apenas do vago termo *vestimenta dos bárbaros* (βαρβαρικὴν στολήν – ver nota de tradução), termo genérico, para caracterizá-la.

É preciso recorrer a outros autores para melhor caracterizar os trajes estrangeiros aos quais Alexandre renunciou. A *τιάραν*, de partida, aparece referenciada em Heródoto (VII, 61), quando o historiador de Halicarnasso, ao descrever o exército de Xerxes, afirma que os persas cobriam suas cabeças com gorros flexíveis (i. e. de pano, de feltro), a que davam o nome de tiaras (περὶ μὲν τῆσι κεφαλῆσι εἶχον τιάρας καλεομένους πίλους ἀπαγέας). É primordial, todavia, não confundir a *τιάραν* com *τιάραν ὀρθὴν* ou *κίταριν*, peças que, de acordo com a *Ciropédia* (VIII, 3, 13), de Xenofonte, eram de uso exclusivo do Grande Rei. O *Greek-English Lexicon* (1996, p. 997) atribui ao termo *κίταριν* o significado 'gorro persa' (*Persian head dress*), acrescentando que expressões como *κίταριν* e *τιάραν ὀρθὴν* podem ser entendidas como sinônimos. Como o nome indica, a *τιάραν ὀρθὴν* difere-se da *τιάραν* por ser feita de pano mais resistente, deixando-a firme e reta, à diferença das peças usadas pelos persas comuns. Um exemplo iconográfico clássico para diferenciar as duas peças é o chamado *Mosaico de Alexandre*. Nele, Dario III aparece envergando a *κίταριν*, ao passo que os soldados protegem suas cabeças com a *τιάραν* (GOLDMAN, 1993, p. 53; GARCÍA SÁNCHEZ; ALBALADEJO- VIVERO, 2014, p. 81).

Já a *κάνδυν* é definida no mesmo dicionário (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 921) como "*median double*" ou "*upper garment with sleeves*", traduzido aqui como vestuário superior com mangas, subentendido como persa pelo contexto do trecho. Contudo, a conotação de manto também faz jus à peça, como exemplifica a já citada passagem da *Ciropédia* (VIII, 3, 13). Ao descrever o vestuário de Ciro (c. 600-530 a.C.), o primeiro dos monarcas aquemênidas, Xenofonte reporta o uso da tiara vertical (*ὀρθὴν* [...] *τιάραν*), de uma túnica púrpura mesclada com branco (*χιτῶνα πορφυροῦν μεσόλευκον*), de calças escarlates (*ἀναξυρίδας ὑσινοβαφεῖς*) e também de um manto todo roxo (*κάνδυν ὀλοπόρφυρον*), além de um diadema (*διάδημα*) que cingia sobre sua tiara (*τιάρῃ*). Novamente, reportando ao Mosaico de Alexandre, é possível divisar o uso de um manto roxo por Dario III, apesar do estado de conservação, ao passo que as calças estão em uso por todos os soldados persas da cena. A cobertura para as pernas, aliás, era um dos *topoi* da representação dos Aquemênidas em vasos gregos, normalmente associada à fraqueza do persa, que luta com seu corpo todo coberto, em oposição à quase nudez dos helênicos (COHEN, 2012).

O autor de Queroneia também reserva comentários intrigantes sobre a motivação de Alexandre ao fazer uso da veste bárbara. De partida, tal adoção não era tributária da inclinação do macedônio ao fausto dos reis da Ásia ou à magnificência da monarquia persa,

como queriam Diodoro Sículo (*Hist.*, XVII, 77, 4), πολυτέλειαν τῶν Ἀσιανῶν βασιλέων, e Quinto Cúrcio (*Historiae Alexandri Magni*, VI, 6, 1) *magnitudine [...] Persicae regiae*, antecessores de Plutarco em narrar as proezas do conquistador. Segundo a *Vida de Alexandre*, o conquistador optou por envergar o traje estrangeiro com um duplo propósito: quer seja acostumar-se às tradições locais, quer seja cativar os habitantes dos territórios conquistados.

Ambas merecem comentário, sendo que a primeira parece revelar certo grau de consideração de Alexandre para com aqueles que venceu, a ponto de escolher paramentarse com suas próprias vestes. Esta hipótese, todavia, é minorada a partir da segunda consideração de Plutarco. Se, de fato, o rei macedônio passou a usar da vestimenta bárbara como ardil para cativar os locais, é possível vislumbrar um proeminente discurso de poder no raciocínio do beócio. A indumentária do bárbaro funciona mais como artifício para comandar os habitantes da Ásia do que como sinal de decadência do conquistador, como interpretam, em justa medida, Diodoro e Cúrcio.

A ideia de que a vestimenta estrangeira foi assumida por Alexandre de modo a cativar os locais também parece impregnada por latente narrativa de alteridade. Ao construir seu raciocínio, o autor de Queroneia parece caracterizar um Outro persa servil, tolo o suficiente para ser enganado mesmo pelos truques menos sofisticados de Alexandre. O bárbaro do discurso de alteridade de Plutarco é marcado como aquele que cai em todos os engodos. O traje bárbaro vergado por Alexandre torna-se, a um só tempo, dupla matéria de poder: por um lado, revela mais uma forma de exercício de comando utilizado pelo rei macedônio; por outro, expõe como o Outro é enganado por qualquer artimanha de controle, por qualquer instrumento de comando do basileu. Por fim, e a julgar pela inexistência de qualquer sublevação dos bárbaros nas páginas da *Vida de Alexandre*, Plutarco faz crer que o macedônio foi bem sucedido em seu subterfúgio.

Para continuar o exame, o contexto de produção de Plutarco ganha destaque. Ao externar uma das estratégias usadas por Alexandre na investida de comandar os bárbaros, seria possível que o beócio estivesse cristalizando um comentário ao cenário de expansão romana quando da possível redação da *Vida de Alexandre*? A possibilidade ganha fôlego ao se recordar que um dos possíveis imperadores contemporâneos à feitura do texto plutarquiano é Trajano, conhecido por suas expedições militares direcionadas ao Império Parta a partir de 113. Sendo assim, a opção do autor em mencionar o território dos partas (Παρθικῆν) logo no início de seu excerto pode não ser fortuita.

Ademais, é fulcral notar que Plutarco não tem pudores em elucidar que a opção do macedônio em recusar certas peças do traje estrangeiro se baseava no caráter por demais bárbaro e alóctone (βαρβαρικῆν καὶ ἀλλόκοτον) do vestuário superior com mangas

longas, das calças e da tiara, fazendo com que Alexandre criasse uma indumentária mista entre as peças medas e persas, menos luxuosa que a primeira, todavia mais majestosa que a segunda.

A primeira leitura do episódio é a de que Plutarco arriscou uma defesa de Alexandre, caracterizando-o como um rei preocupado com o fausto excessivo de seus trajes. Ao operar desta forma, Plutarco parece defender a estratégia do macedônio, em contraponto às demais fontes, que veem a adoção de trajes bárbaros como sinal de decadência de Alexandre. Este raciocínio faz com que Plutarco seja o único a mencionar o ardil da vestimenta mista levada a termo pelo macedônio.

Também é digno de nota que Plutarco promova uma cisão entre medos e persas, em especial no que concerne ao vestuário. Vale lembrar como um autor da envergadura de Estrabão, atuante cerca de um século antes de Plutarco, promove divisão semelhante. Em sua *Geografia* (XI, 13, 9), Estrabão sublinha que muitos dos hábitos persas derivavam dos medos, como a habilidade de cavalgar, atirar flechas e pegar tributos aos príncipes, além de seus trajes (ἔσθητος), tais como a tiara (τιάρρα), o gorro (κίταρις), as túnicas com mangas (χειριδωτοὶ χιτῶνες) e as calças (ἀναξυρίδες). De certa forma, a ideia de que a conduta faustosa dos persas é herança dos medos, é um dado que remonta ao menos a Heródoto, já que suas *Histórias* (I, 135) contêm interessante passagem a respeito da indumentária persa, afirmando que ela foi adotada dos medos (Μηδικὴν ἔσθητα) devido à sua beleza superior (καλλίω), aspecto que, em justa medida, também aparece sob a pena de Plutarco (BICHLER; ROLLINGER, 2002, p. 226-9).

Há ainda outros aspectos a se comentar, sendo o primeiro um discurso de alteridade bastante assertivo: a constatação de que Alexandre primeiro vestiu-se com a indumentária bárbara durante um momento de ócio. A retórica de diferença do autor de Queroneia parece reafirmar o *topos* do bárbaro preguiçoso e dado à indolência, à inação. O conquistador macedônio assume os trajes alóctones durante uma ocasião em que os combates haviam cessado, após sua decisiva vitória em Gaugamela (331 a.C.), quando Dario III, pela segunda vez, havia fugido do campo de batalha, ao divisar sua morte iminente. Como de praxe no discurso de alteridade, Plutarco parece sublinhar o paradoxo do Outro que, apesar de violento, sequer dispõe de trajes adequados ao campo de batalha. Ao contrário, todo seu indumento parece caracterizado pelo luxo desmedido. Desta forma, Plutarco acaba por corroborar a imagem do outro persa ocioso, que dispõe de tempo vago para adornar-se como trajes suntuosos.

Não é somente neste trecho, porém, que Plutarco faz menção à adoção do traje bárbaro por Alexandre. Na sequência de sua biografia do macedônio, o autor beócio faz publicar algumas das reações de seus companheiros às vestes orientais ora envergadas

pelo basileu. Entre elas, ganha destaque a violenta altercação entre Alexandre e Clito, que será discutida na sequência.

As reações dos macedônios à barbarização de Alexandre em Plutarco

Como propôs Whitmarsh (2002, p. 182), o assassinato de Clito por Alexandre é o mais traumático evento envolvendo a barbarização do conquistador. Eis seu enredo: alguns emissários vindos da Grécia trouxeram frutas para Alexandre, que, maravilhado por sua beleza e frescor, mandou chamar Clito, para que o veterano as provasse. O general, contudo, estava procedendo a um sacrifício e, quando foi ao encontro do conquistador, três ovelhas consagradas seguiram-no. Sempre à procura de presságios, Alexandre consultou seus adivinhos, que consideraram a fuga um mau agouro. Três dias antes, o macedônio havia sonhado com o mesmo Clito; o veterano estava vestido de preto e cercado pelos filhos de Parmênio, que, àquela altura, estavam mortos, assim como o próprio general (Plut., *Alex.*, L, 1).

Pouco tempo depois, membros da corte estavam envolvidos em uma bebedeira, quando cantos em zombaria aos macedônios começaram a ser entoados. Embora os convivas mais velhos se aborrecessem com aquilo, Alexandre não mandou cessar a canção, o que incomodou Clito. O conquistador fez pouco caso das queixas do veterano, o que o levou a lembrar-lhe que lhe havia salvado a vida durante a Batalha do Rio Grânico, sem que tivesse recebido as honras devidas (Plut., *Alex.*, L, 5-6).

Alexandre contra-ataca dizendo que Clito apenas queria difamá-lo. O general, então, passa a fazer pesadas acusações contra a índole de seu antagonista: afirma que bem aventurados foram os macedônios que morreram antes de serem vergastados (ξαινομένους Μακεδόνας) por verem Alexandre empunhar açoites dos medos (Μηδικαῖς ῥάβδοις) e tendo que pedir permissão aos persas para se encontrarem com o rei (Plut., *Alex.*, LI, 1). Ao notar que o basileu continuava a não cair em suas provocações, o veterano resolve ser ainda mais direto; intima o conquistador a viver apenas entre bárbaros e escravos (βαρβάρων [...] καὶ ἀνδραπόδων), que de bom tom se prosternavam (προσκυνήσουσιν) diante do cinturão persa (Περσικὴν ζώνην) e da túnica branca (διάλευκον [...] χιτῶνα) que agora ostentava (Plut. *Alex.* LI, 3). Furioso, Alexandre atira uma maça no general e parte em sua direção. É contido apenas pelo grande esforço da criadagem. Por fim, Clito recita o célebre verso da *Andrômaca*, de Eurípidés (683): “Ai de mim! Que nefasto costume há na Hélade!” (οἴμοι, καθ’ Ἑλλάδ’ ὡς κακῶς νομίζεται). É a senha para que Alexandre seja consumido pela cólera, atenuada apenas quando vê o corpo do rival caído, trespassado pelo golpe certo de sua lança.

Sob diversos aspectos, a passagem acima é a que mais comove Plutarco em toda a *Vida de Alexandre*. À partida, deve-se notar o cenário em que a cena se passa, o banquete. A dar crédito à interpretação de Withmarsh (2002, p. 182), o festim possui incumbência específica na literatura plutarquiana: trata-se de espaço ambíguo, no qual os comensais devem, a um só tempo, tanto desfrutar de comida e bebida abundantes quanto mostrar capacidade de autocontrole, o que, de resto, encontra eco junto aos protocolos aristocráticos romanos vigentes à época de Plutarco (EDMUNDS, 1980). Desta forma, o primeiro erro de Alexandre é não ter conseguido controlar sua ira, sendo levado pelas afrontas de Clito.

Outro dado a se mencionar é que Plutarco adiciona novos itens ao inventário da barbarização do conquistador. O beócio refere-se a três itens do vestuário persa até então inéditos em seu texto. Clito lança acusações a Alexandre devido ao uso do cinturão persa (Περσικὴν ζώνην) e da túnica branca (διάλευκον [...] χιτῶνα) por parte do conquistador, além dos açoites medos (Μηδικαῖς ῥάβδοις), agora empunhados por Alexandre.⁴ Este item, em particular, serve como mais um instrumento para a construção da retórica de alteridade de Plutarco, que será trabalhado na sequência do texto.

Por ora, vale a pena tecer alguns comentários sobre a túnica branca (διάλευκον [...] χιτῶνα) enunciada por Plutarco neste momento. Peça das mais características do Grande Rei, o *chiton* aparece inclusive nas representações oficiais da monarquia persa, como o famoso relevo de Persépolis, em que uma comitiva apresenta-se diante de Dario I (550-486 a.C.) trazendo-lhe tributos e saudando-o com o obséquio (ROAF, 1983, p. 115). Também os autores greco-latinos não se furtaram a comentá-lo, como foi possível notar a partir da referência de Xenofonte à túnica púrpura mesclada com branco (χιτῶνα πορφυροῦν μεσόλευκον) usada por Ciro ou a passagem de Estrabão a respeito das túnicas com mangas (χειριδωτοὶ χιτῶνες) que os persas teriam legado dos medos. Além destes dois exemplos, Quinto Cúrcio (*Hist.*, III, 3, 17) relembra que Dario III usava uma túnica púrpura dividida por uma franja branca (*purpureae tunicae medium album intextum erat*), além de o próprio Grande Rei, representado no *Mosaico de Alexandre*, paramentar-se com um *chiton* de cor alva. Plutarco, portanto, faz coro a uma longa tradição de retratar o soberano persa vestido com uma túnica branca.

Já o incômodo externado por Clito, ao ver Alexandre empunhar o açoite dos medos, parece motivado pela intenção de Plutarco em transformá-lo em um signo de submissão, artefato que representa o ápice da tirania. Materialização da condição sobre-humana e

⁴ Segundo Liddell e Scott (1996, p. 1563), o termo ῥάβδοις, especificamente na *Vida de Alexandre*, assume a conotação de vara de castigo (*rod for chastisement*). Para preservar o sentido da expressão, a tradução optou por açoite.

semidivina da qual goza o Grande Rei. Plutarco reforça o jargão do Outro que não tem governantes, mas tiranos, que não tem companheiros, mas escravos, e nada melhor que o açoite medo, por ora nas mãos de Alexandre, para caracterizar os fundamentos da monarquia oriental. A própria gravidade da reação de Clito diante do uso – simbólico ou não – do açoite mostra o quão aviltado ficou o biógrafo de Queroneia diante da nova atitude do conquistador. Afinal, como fazem lembrar García Sánchez e Albaladejo Vivero (2014, p. 79-80), os pavilhões reais, como o trono, o cetro, o manto e coroa, têm tanto poder simbólico quanto o próprio monarca

É também imperativo notar como Plutarco novamente associa a adoção de trajes e artefatos estrangeiros a questões de poder. Se no primeiro trecho comentado o autor interpretava que a vestimenta bárbara (βαρβαρικὴν στολήν) envergada por Alexandre representava um ardil do conquistador para cativar os habitantes locais – e, portanto, minar sua resistência e poder frente à investida do basileu –, agora o açoite dos medos aparece mencionado por Clito como metonímia dos modos de exercício de poder do Outro. A violência, a submissão e a agressividade ganham corpo no artefato e nas atitudes nefastas de Alexandre ao empunhá-lo: a bebedeira excessiva que leva à morte de um de seus companheiros mais próximos.

Por fim, vale destacar como, no trecho analisado, Plutarco menciona outras duas peças da indumentária aquemênida inauditas na *Vida de Alexandre*: o cinturão persa (Περσικὴν ζώνην) e a túnica branca (διάλευκον [...] χιτῶνα), ambos nomeados por Clito como responsáveis por fazer bárbaros e escravos (βαρβάρων [...] καὶ ἀνδραπόδων) se prosternarem (προσκυνήσουσιν) frente ao basileu. Ao fazer tal afirmação, o biógrafo volta a insistir na relação contígua entre os trajes e o exercício do poder. Plutarco afiança tanto o sucesso da empresa de Alexandre – ao se prosternarem, bárbaros e escravos parecem totalmente rendidos ao basileu, satisfazendo sua intenção primeira ao assumir a vestimenta oriental – quanto o comportamento servil atribuído ao Outro fitado pelo discurso de alteridade. Seja seduzido pelo cinturão persa e pela túnica branca, seja atemorizado diante do brandir do açoite medo, o bárbaro enunciado por Plutarco não tem pudores em desvelar sua subserviência ao poder de Alexandre.

Os símiles de Dario e Alexandre

Além da primeira menção à barbarização de Alexandre e da áspera discussão entre o conquistador e Clito, Plutarco reserva mais uma passagem à discussão sobre os trajes persas. Mantendo o padrão de sua narrativa, o episódio também servirá de molde para enquadrar os comentários plutarquianos a respeito do exercício do poder.

Às vésperas da Batalha de Gaugamela (331 a.C.), Alexandre ouviu que seus soldados se dividiram em dois grupos e começaram a se digladiar, como que tentando conter a ansiedade diante do iminente combate com os persas. Ao invés de desbaratar a confusão, o macedônio mandou que os chefes dos dois grupos se enfrentassem em um duelo (μονομαχῆσαι), adotando os nomes dele próprio e de Dario. Alexandre se encarregou de armar seu dublê, ao passo que Filotas o fez com o simulacro do Grande Rei. Ao final de estrênuo embate, o soldado que representava Alexandre, coincidentemente, saiu vitorioso. Como prêmio, recebeu, além de doze aldeias, o direito de usar a vestimenta persa (στολή Περσική) (Plut., *Alex.*, XXXI, 2). Vale lembrar que o termo στολή também aparece sob a pena de Plutarco (*Alex.*, XLV, 1) para se referir ao traje bárbaro adotado por Alexandre (βαρβαρικὴν στολήν).

O pitoresco episódio releva outra das facetas assumidas pela indumentária persa no enredo da *Vida de Alexandre*: um bálsamo destinado àquele que conquistou todos os territórios que conheceu, símbolo incontestado de vitória. Signo, portanto, do poder. Neste caso, poder-se-ia afirmar de transição de poder. A στολή Περσική que, por dois séculos, trajou os persas como soberanos da Ásia haverá de passar às mãos de Alexandre. Haverá de ser a perfeita representação da passagem da soberania aquemênida à hegemonia macedônia. Reforça esta hipótese a sugestão de Plutarco (*Alex.*, XXXI, 2) que mesmo aqueles que assistiram ao combate entre os símiles de Dario e Alexandre viram-no como uma espécie de prévia, de presságio, de augúrio (οἰωνῶ) daquilo que ocorreria em Gaugamela.

Três, até aqui, foram as menções de Plutarco aos trajes estrangeiros na *Vida de Alexandre*, todas envolvendo imbricações, ao menos tácitas, com os fundamentos do exercício do poder. Na primeira das referências, o biógrafo menciona a vestimenta bárbara como artifício de Alexandre para cativar os habitantes locais; ao passo que, na segunda, a discussão do conquistador com Clito tem a intenção de mostrar como o desejo do basileu foi atendido. Na última citação, Plutarco refere-se à στολή Περσική como uma alegoria da passagem do domínio persa à hegemonia macedônia. Isto posto, cabe averiguar a existência, no texto plutarquiano, de motivações para a inclinação do basileu às vestes estrangeiras, aspecto que será analisado no último item desta demonstração.

Olímpia, semente do mal, demônio familiar

Os primeiros passos da *Vida de Alexandre* são dedicados à filiação e à infância de Alexandre, aspectos pelos quais todas as demais narrativas da tradição textual passam ao largo – ainda que os dois primeiros livros de Quinto Cúrcio, perdidos, talvez dissertassem

sobre o tema. Além de pontuar que o conquistador descenderia de Hércules, da parte de Filipe, e de Éaco, por parte materna, Plutarco tem a preocupação de nomear todos os tutores responsáveis pela educação do macedônio. Com o autor de Queroneia, aprende-se que os preceptores do jovem príncipe foram Leônidas, um parente de Olímpia, Lisímaco, indivíduo oriundo da Acarnânia e que se auto intitulava Fênix, em alusão ao mestre de Aquiles, além de Aristóteles, que dispensa apresentações (Plut., *Alex.*, V, 5).

Ao tratar da relação entre os pais de Alexandre, Plutarco confirma que eles se conheceram em um rito de iniciação na Samotrácia, quando se apaixonaram e foram unidos por intermédio de Aribas, irmão da noiva (Plut., *Alex.*, II, 1). A partir daqui, Plutarco começa a dissertar sobre Olímpia, muitas vezes maldizendo-a e aludindo às suas possíveis origens bárbaras.

A *Vida de Alexandre* propõe que Olímpia se deitava na companhia de cobras, assustando até o destemido Filipe. O monarca inclusive deixou de dormir com sua consorte por medo dos ofídios ou receio de ser vítima de suas práticas mágicas (Plut., *Alex.*, II, 4). Plutarco segue contundente: afirma que todas as mulheres do Épiro eram iniciadas nos mistérios órficos (Ὀρφικοῖς) e no culto orgiástico de Dionísio (Διόνυσον ὀργιασμοῖς) desde priscas eras. Olímpia, porém, se destacava por buscar o êxtase com afinco barbaresco (βαρβαρικός), cercado-se de inúmeras serpentes, que, não raro, escapavam de seu controle e causavam verdadeiro terror (Plut., *Alex.*, II, 5-6).

Plutarco carrega nas tintas ao tratar da mãe de Alexandre, caracterizando-a como criatura traiçoeira como as cobras, suas fiéis companheiras. Chama a atenção o fato de o beócio dizer que Olímpia era possuída por furor barbaresco em sua busca pelos êxtases de Orfeu e Dionísio, donde é possível depreender-se que Olímpia pode ser responsável pelos traços bárbaros da complexa personalidade de Alexandre. Ainda que a princesa do Épiro não possa ser tachada como bárbara, em sentido estrito ou largo, seu papel na aproximação de Alexandre dos costumes persas não é menos negligenciável: por ter passado a infância ao lado do futuro rei e pela importância dada por Plutarco a esta etapa da vida, Olímpia pode ter sido uma espécie de porta de entrada, faísca que gerou o incendiário desejo do basileu de assumir aspectos da coroa persa em idade adulta.

Tais impressões são reforçadas em outras passagens da *Vida de Alexandre*. A certa altura (Plut., *Alex.*, IX, 3-4), Plutarco discorre a respeito dos muitos casos furtivos de Filipe, cujas consequências eram graves devido ao temperamento de Olímpia, ciumento (δύσζηλος) e rude (χαλεπότης). Também vale recordar o tríplice desentendimento entre Alexandre, Felipe e Átalo, durante o casamento do rei macedônio com Cleópatra, sobrinha de Átalo (Plut., *Alex.*, IX, 4-5). Durante a ríspida discussão, este último insinua que Alexandre seria um bastardo (νόθοι), ao mesmo tempo que roga para que Filipe

e Cleópatra tenham um sucessor legítimo. Neste trecho, fica nítido como a raiz do bastardamento de Alexandre é Olímpia.

Ao final de seu texto, Plutarco garante que Olímpia promoveu uma carnificina após a morte de Alexandre. Acreditando que o filho havia sido envenenado, mandou dar cabo de lolaos (Plut., *Alex.*, LXXVII, 1). Mesmo o meio irmão de Alexandre, Arrideu, foi vítima da perversidade da princesa do Épiro. O autor de Queroneia revela que sua debilidade mental não era uma vicissitude da fortuna ou da doença: era fruto da crueldade de Olímpia, que administrava drogas (φαρμάκοις) a Arrideu desde sua infância, fazendo ruir sua razão (Plut., *Alex.*, LXXVII, 5).

Todavia, a passagem mais intrigante ocorre após a Batalha do Rio Grânico, em 334 a.C. Em seguida à vitória greco-macedônia, Alexandre recolhe o butim para enviar a seus íntimos. Após brindar os atenienses com os escudos dos vencidos, o conquistador presenteia sua mãe com as taças (ἔκπωμα) e a púrpura (πορφύρα) tomada dos persas (Περσικῶν) (Plut., *Alex.*, XVI, 8). Esta passagem dá espaço à seguinte especulação: teria Alexandre enviado os presentes à Olímpia por um suposto apreço dela pelos artefatos persas? Se sim, em que medida ela teria influenciado Alexandre neste gosto, que ficaria mais latente com a conquista da Ásia?

Ao se recordar da importância dada por Plutarco à meninice do macedônio, o raciocínio acima ganha força. Para nos atermos apenas a dois episódios – decerto de cunho anedótico, mas fundamentais para compreender o peso da infância no texto plutarquiano –, vale rememorar a chegada de uma comitiva persa à Macedônia durante a ausência de Filipe. Na falta de seu pai, é Alexandre o responsável por recebê-la. Plutarco expõe que o cortejo do Grande Rei ficou boquiaberto ao ver o jovem interpelando-o não a respeito de algo banal ou infantil (παιδικόν), mas sim sobre minúcias da história e geografia persas, em clara demonstração de astúcia (Plut., *Alex.*, IV, 1). Alexandre parece elaborar as perguntas a propósito das conquistas que iria empregar, quase como se as engendrasse desde seu nascimento.

Outra cena lapidar ocorre quando Alexandre consegue domar o arredo cavalo Bucéfalo, surpreendendo Filipe (Plut., *Alex.*, VI, 1). Pouco antes, seu pai havia ponderado que o animal era por demais arisco para ser usado em batalhas. A forma como o jovem macedônio adentra o equino aparece quase como um comentário à alegoria da caverna platônica: o jovem descobre que Bucéfalo temia sua própria sombra e, lentamente, o faz erguer a cabeça em direção ao sol, afastando seus medos. Mesmo com sua fisionomia anedótica, dois aspectos importantes são delineados: a influência platônica no beócio e a forma como Alexandre faz menção ao *topos* do rei filósofo (WHITMARSH, 2002, p. 181).

Diante do corpo de referências reunido, parece ser difícil diminuir o peso da infância de Alexandre em suas atitudes futuras. Esta ponderação acaba por desvelar a última associação entre os trajes estrangeiros e o poder no relato plutarquiano; se antes o ponto era relacionar a vestimenta bárbara ao poderio exercido pelos (e sobre os) persas, agora a questão é compreender o poder de Olímpia sobre Alexandre, entender a ascendência daquela sobre seu filho e sua busca pelo êxtase dionisíaco e órfico de maneira barbaresca, que parecia nutrir gosto pela púrpura dos persas.

Se, como visto, não são poucos os encômios dirigidos pelo beócio ao imberbe Alexandre, e tampouco são desprezíveis seus comentários negativos a respeito de Olímpia, Plutarco bem poderia ter usado outra vez da metáfora dos trajes estrangeiros para fazer referência às questões de poder. Neste caso, a púrpura (πορφύρα) dos persas, com a qual Olímpia foi presenteada, constituiria um pretexto para Plutarco insinuar sobre o poder nefasto que uma companhia indesejada pode exercer durante a infância – mesmo como toda a sorte de tutores ilustres que Alexandre tinha à disposição, sua educação e comedimento parecerem ter erodido frente à corrupção barbaresca exalada por Olímpia. A propósito, uma vez que Plutarco ganhava a vida proferindo palestras moralizantes aos membros da aristocracia romana, a preocupação do beócio com os pormenores da educação e da infância bem poderia representar uma defesa de causa própria.

Uma última consideração faz-se válida antes de encerrar o artigo. Admitindo-se que Plutarco tenha escrito a *Vida de Alexandre* em algum momento após o principado de Trajano, aspecto de valia são as campanhas do imperador espanhol contra os dácios (105/106) e partas (113). É sabido que a relação entre persas e partas era quase de associação unívoca, ao menos no entender greco-romano. Rufus Fears (1974), por exemplo, constatou que os romanos usavam os termos *parthi* (parta) e *persae* (persa) como sinônimos. Sendo assim, seria possível que Plutarco descrevesse os persas de sua *Vida de Alexandre* à luz dos partas combatidos por Trajano?

A especulação ganha campo quando se recorre à *História de Roma*, de Dion Cássio, para ilustrar as empreitadas de Trajano. Duas cenas são notáveis, sendo a primeira a rendição do líder do dácios, Decébalos (87-106) diante de imperador. Narra Dion Cássio (*Historiae romanae*, LXVIII, 9, 6-7; LXVIII, 18, 2) que o comandante dácio despiu-se de suas armas (ὄπλα), jogou-se ao chão e fez a prosternação (προσκυνήσας) frente ao César. Noutra passagem, Dion Cássio (*Hist. Rom.*, LXVIII, 18, 2) afirma que, ao chegar ao território parta, diversos príncipes e sátrapas vieram em direção a Trajano, oferecendo-lhe regalos. Entre os presentes, havia um cavalo a quem foi ensinado fazer a prosternação (προσκυνεῖν).

A despeito da exiguidade dos relatos e da análise superficial dada a eles neste texto, vê-se que a construção dos persas em Plutarco e dos dácios e partas em Dion Cássio possuem pontos em comum, em especial a fraqueza associada ao Outro. Como se fossem sucessores do Grande Rei, ambos se rendem ao poderio romano, jogando-se aos pés de seu vencedor em clemência – ainda que Decébalos ao menos tenha tido a dignidade de cometer o suicídio, em cena retratada inclusive na coluna de Trajano. Mais do que isso, dácios e partas fazem uso da prosternação, ritual tomado pelos gregos como a marca distinta da alteridade persa (GARCÍA SÁNCHEZ, 2013). Pondo estas informações em linha de conta, seria possível conjecturar que Plutarco colocaria as campanhas de Alexandre contra os persas quase como se fossem uma prévia das expedições de Trajano?

Para tentar responder à indagação, vale a pena tomar outra vez as páginas de Dion Cássio (*Hist. Rom.*, LXVIII, 7, 4). O historiador relata que Trajano tinha certa queda por vinho e jovens imberbes, embora isto não o tivesse levado a cometer atos espúrios ou reprováveis (αἰσχρὸν ἢ κακὸν). Além disto, Cássio assevera que, embora o imperador espanhol tivesse tomado tanto vinho (οἴνου) quanto desejasse, ele, ainda assim, permaneceu sóbrio (νήφωv). Se Plutarco nutria especial preocupação pelos impulsos daqueles que biografava, seria possível que ele ignorasse um imperador contemporâneo que ostentava a paradoxal pecha de beerrão sóbrio?

É notório que o beócio mantinha relações muito próximas com as cepas da aristocracia imperial – basta lembrar seu sacerdócio no templo de Delfos, que, decerto, não seria entregue a um incauto. Ademais, foi graças à admiração de Trajano que Alexandre voltou a ser tomado em alta conta entre a camada senatorial (WITHMARSH, 2002). Algumas citações são indispensáveis para aludir a tal admiração, como a carta enviada ao Senado pelo César, na qual ele lamentava sua idade avançada, que o impedia de seguir pela trilha de Alexandre, e a citação, novamente de Cássio (*Hist. Rom.*, LXVIII, 26, 1), de que Trajano guardava certa jactância por ter marchado até Gaugamela, local da última e decisiva vitória de Alexandre sobre Dario (QUARANTA, 2012, p. 7).

Munido do apreço de Trajano por Alexandre, suas campanhas contra dácios e partas, e, do fato, de Plutarco ter gozado dos favores da aristocracia romana, resta a última indagação: seria possível que o beócio estivesse tentando justificar – ou mesmo elogiar – as ações de Trajano por meio de sua narrativa de Alexandre? Plutarco, por fim, aparece descrito como um orador e escritor que se valeu de benesses das elevadas camadas do Império para a escalada de sua fama. Teria ele conseguido tais favores beneficiando-se de obras que mostrassem os membros destas mesmas camadas com atributos semelhantes àqueles de figuras respeitáveis do passado greco-romano? Teria o beócio tomado a pena munido do desejo de torná-la instrumento de ascensão política?

Ainda que o campo especulativo norteie os parágrafos acima, parece válido mencioná-lo à medida que se problematiza o extenso *corpus* plutarquiano, complexo e fascinante por si só. Estudá-lo de forma cada vez mais questionadora parece ser o caminho para que a pequenina Queroneia não seja lembrada apenas por ser o palco da vitória de Filipe sobre a coalizão grega, mas, sobretudo, por ser o berço de um dos mais profícuos e louvados escritores da Antiguidade.

Considerações finais

Diante do que foi apresentado, a adoção de trajes estrangeiros por Alexandre Magno apresenta diversas nuances e complexidades na narrativa plutarquiana, ainda que todas elas tenham a questão do exercício do poder como pano de fundo. Partindo deste pressuposto, o principal objetivo deste texto foi enfatizar as possíveis resultantes ligadas às relações de poder e à narrativa de alteridade e construção do Outro persa oferecidas pelos excertos de Plutarco. Desta forma, foi possível notar que, talvez mais do que críticas a Alexandre, as passagens analisadas acabam por corroborar chavões da alteridade grega sobre a dinastia aquemênida, cristalizados desde as Guerras Greco-Pérsicas. Por fim, rápida menção foi feita à possível influência que o cenário romano pode ter estabelecido sobre a *Vida de Alexandre*, de maneira a aludir às passagens envolvendo a biografia de um dos mais afamados conquistadores da Antiguidade.

Referências

Documentação textual

ARRIAN. *Anabasis Alexandri*. Leipzig: Teubneri, 1907.

DIODORUS SICULUS. *Bibliotheca Historica*. Leipzig: Teubneri, 1888-1890. v. 1-2.

EURIPIDES. *Andromaca*. Translated by David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

HERODOTUS. *Historiae*. Translated by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

PLUTARCO. *Lives Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

PLUTARCO. Vida de Alejandro Magno. In: PLUTARCO; DIODORO SÍCULO. *Alejandro Magno*. Traducctión de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Akal, 1986.

PLUTARCO. *Vie d'Alexandre*. Traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belle Lettres, 1986.

QUINTO CÚRCIO. *Historia de Alejandro Magno*. Madrid: Gredos, 1986.

STRABO. *Geographica*. Leipzig: Teubner, 1877.

XENOPHON. *Opera omnia*. Oxford: Clarendon Press, 1910.

Obras de referência

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Obras de apoio

BICHLER, R.; ROLLINGER, R. The image of Persia and Persians in Greek literature. *Encyclopaedia Iranica*, fasc. 3, v. 11, p. 326-329, 2002.

BOWMAN, A.; WOOLF, G. Cultura escrita e poder no Mundo Antigo. In: BOWMAN, A.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 5-23.

BRIANT, P. *From Cyrus to Alexandre: a history of the Persian Empire*. Indiana: Enseibrauns Press, 2002.

COHEN, B. The non-Greek in the Greek art. In: SMITH, T.; PLANTZOS, D. (Ed.). *A Companion to Greek art*. Wiley: Blackwell, 2012, p. 456-479.

EDMUNDS, L. Ancient Roman and modern American food: a comparative sketch of two semiological systems. *Comparative Civilizations Review*, n. 5, p. 52-69, 1980.

FEARS, J. Parthi in Q. Curtius Rufus. *Hermes*, n. 102, p. 623-625, 1974.

GARCÍA-SÁNCHEZ, M. El discurso sobre el bárbaro: Aqueménidas, Arsácidas y Sasánidas en las fuentes grecorromanas. In: FORNIS, C. (Ed.). *Los discursos del poder: el poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*. Zaragoza: Portico, 2013, p. 55-72.

GARCÍA-SÁNCHEZ, M. *El Gran Rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Barcelona: Ed. Universidad Barcelona, 2009.

GARCÍA-SÁNCHEZ, M. Los bárbaros y el bárbaro: identidad griega y alteridad persa. *Faventia*, n. 27, p. 33-49, 2007.

GARCÍA-SANCHÉZ, M.; ALBALADEJO-VIVERO, M. Diademas, tiaras y coronas de la antigua Persia: formas de representación y de adopción en el mundo clásico. In: ALFARO, C.; ORTIZ, J.; ANTÓN, M. (Ed.). *Tiaras, diadems and headdresses in the ancient mediterranean cultures*. Valencia: Sema, 2014, p. 79-94.

GOLDMAN, B. Darius III, the Alexander Mosaic and the Tiara Ortho. *Mesopotamia*, n. 28, p. 51-69, 1993.

- GRUEN, E. *Rethinking the other in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- HALL, E. *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HALL, J. *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- JONES, C. Towards a chronology of Plutarch's works. *The Journal of Roman Studies*, v. 56, p. 61-74, 1966.
- MARTIN, H. Plutarch and his times. *The American Journal of Philology*, v. 90, n. 3, p. 368-371, 1969.
- QUARANTA, E. Corpus Magni Alexandri... *Veneratus est. Nures*, v. 20, p. 1-9, 2012.
- ROACH-HIGGINS, M.; EICHER, I. Dress and identity. *Clothing and Textile Research Journal*, v. 10, n. 4, p. 1-8, 1992.
- ROAF, M. Texts about the sculptures and sculptors at Persepolis. *Iran*, v. 21, p. 1-164, 1983.
- SILVA, M. Plutarco e a tradição cultural grega no Império. *História em Reflexão*, v. 4, p. 1-14, 2008.
- SILVA, M. *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2006.
- STADTER, P. Plutarch and Rome. In: BECK, M. (Ed.). *A Companion to Plutarch*. Wiley: Blackwell, 2014, p. 13-31.
- STARR, R. The circulation of literary texts in the Roman world. *The Classical Quarterly*, v. 37, p. 213-223, 1987.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VLASSOPOULOS, K. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- WARDMAN, A. Plutarch and Alexander. *The Classical Quarterly*, v. 5, p. 96-107, 1955.
- WHITMARSH, T. Alexander's hellenism and Plutarch's textualism. *The Classical Quarterly*, v. 52, n. 1, p. 174-192, 2002.

O desastre de Numância e a iconografia numismática: relendo dois denários cunhados em 137 AEC

*The disaster of Numantia and the numismatic iconography:
rereading two denarii minted in 137 BCE*

Gisele Oliveira Ayres Barbosa*

Resumo: O presente artigo tem como proposta analisar as imagens monetárias de dois denários cunhados em Roma no ano de 137 AEC, com o objetivo de refletir sobre a relação dessas cunhagens com o debate que ocupou grande parte da elite romana naquele ano, a respeito da ratificação ou não do tratado feito pelo general Caio Hostílio Mancino com a cidade de Numância. As peças foram emitidas pelos monetários Tibério Vetúrio e Sexto Pompeu. Representações de divindades e referências aos ancestrais e ao passado da cidade de Roma participam da elaboração do discurso numismático, revelando posições antagônicas acerca do debate em curso.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the monetary images of two denarii minted in Rome in the year 137 BCE in order to reflect on the relation of these coinage with the debate that occupied a large part of the Roman elite that year, regarding ratification or not of the treaty made by the general Caius Hostilius Mancinus with the city of Numantia. The pieces were issued by the monetaries Tiberius Veturius and Sextus Pompeius. Representations of deities and references to the ancestors and the past of the city of Rome participate in the elaboration of the numismatic discourse, revealing opposing positions on the ongoing debate.

Palavras-chave:

República romana;
Imagens monetárias;
Tratado de Numância;
Deuses;
Ancestrais.

Keywords:

Roman Republic;
Monetary images;
Treaty of Numantia;
Gods;
Ancestors.

Recebido em: 09/03/2018
Aprovado em: 30/04/2018

* Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e professora do Centro Universitário Geraldo Di Biasi.

Introdução

Na década de 130 AEC, a iconografia numismática romana passou por significativas transformações, responsáveis por imprimir nas peças um padrão inédito para o Mundo Antigo. Ao lado das referências a deuses e símbolos religiosos, frequentes nas cunhagens desde seu surgimento, alusões ao cotidiano e à vida pública dos romanos se tornaram cada vez mais constantes nas moedas. Análises pioneiras sobre o fenômeno e que ainda são utilizadas como referências em estudos relativamente recentes tentaram compreender o movimento a partir de motivações políticas, mais especificamente a mudança do sistema de votação nas assembleias romanas para eleição dos magistrados, em 139 AEC.

A passagem do voto oral e aberto para o voto escrito e secreto teria tornado necessárias novas formas de promoção junto ao eleitorado, por meio de variadas mídias, inclusive imagens monetárias (WISEMAN, 1971, p. 4-5; p. 148-149; CRAWFORD, 1974, p. 710; p. 728; SUSPÈNE, 2002, p. 42; MORSTEIN-MARX, 2004, p. 82-83; WELCH, 2006, p. 531). Posteriormente, dentro de uma perspectiva cultural mais ampla, foi sugerido que o movimento seria parte do processo de “monumentalização” da sociedade romana ocorrido na mesma época (MEADOWS; WILLIAMS, 2001, p. 40-43). Creio que essa abordagem, que não ignora os aspectos políticos que contribuíram para a mudança, mas não se restringe a eles, é, sem dúvida, mais apropriada para se refletir sobre o fenômeno.

“Monumentalizar” equivaleria a “trazer à mente”, por meio de apelos principalmente visuais, tais como monumentos, inscrições, edifícios e, também, moedas. Para a competitiva aristocracia romana, demonstrações públicas de *status* eram de grande importância, especialmente com o intuito de lembrar a seus pares e ao povo a posição política e social da família, no passado e no presente. A palavra em latim que abarca todas essas atividades é *monumentum*, que claramente deriva da mesma raiz de *Moneta*, a deusa em cujo templo se localizava a oficina de cunhagem na Roma Republicana. Ambos, por sua vez, derivam do verbo latino *moneo*, que aqui deve ser tomado não no sentido de “alertar”, “avisar”, mas de “fazer pensar”, “lembrar” (ERNOUT; MEILLET, 2001, p. 731-732). Sem abandonar o conceito das moedas romanas como “monumentos em pequena escala” (MEADOWS; WILLIAMS, 2001, p. 40-43), Anna Clark (2007, p. 139) classificou esses recém-surgidos tipos numismáticos como novos e pequenos “espaços portáteis”, nos quais os monetários podiam pensar sobre si mesmos, suas famílias, sua cidade, seu passado e seu presente.¹

¹ Aqui o termo se refere ao magistrado romano responsável pelas cunhagens. Um conjunto de três magistrados menores (*tresviri monetales*) detinha a função de emitir moedas em nome da República.

Nesse processo, a alusão aos ancestrais era frequente, uma vez que a aristocracia romana era uma elite cuja autoridade se fundamentava no controle do comportamento social e na evocação regular dos ancestrais como um critério de legitimação de suas ações e de autenticação de sua conduta (WALLACE-HADRILL, 2009, p. 215-216). Uma das formas de se obter essa autenticação era por meio da exposição do que o ancestral de um indivíduo fez ou quem ele era, em contraste com o ancestral de outro, e especialmente o exercício de altas magistraturas ou a obtenção de triunfos militares eram feitos que agregavam importância a uma *gens*.² Em sua análise sobre a cultura política da aristocracia romana, Karl-Joachim Hölkeskamp (2010) destaca que, não apenas realizações concretas e méritos pessoais contavam como um critério legítimo de progresso para as altas magistraturas, mas também a reputação familiar, que funcionava como uma espécie de “recomendação”, “pagamento antecipado” ou “crédito”. Remetendo-se a Pierre Bourdieu, Hölkeskamp considera essa recomendação familiar o “capital simbólico” da aristocracia romana, uma cuidadosa coleção e arquivamento de honras ancestrais equivalente à herança particular de uma família, continuamente acumulada e acessada por intermédio da posse de um nome gentílico (HÖLKESKAMP, 2010, p. 107-108).

Diante do exposto, o presente artigo tem como proposta analisar as imagens monetárias de dois denários cunhados em Roma no ano de 137 AEC (RRC 234/1; 235/1), com o objetivo de refletir sobre como essas cunhagens se inserem no debate que ocupou grande parte da elite romana naquele ano, a respeito da ratificação ou não de um tratado feito pelo general Caio Hostílio Mancino após um insucesso militar diante da cidade de Numância.³ Foi elaborado a partir dos resultados obtidos com a pesquisa desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado

² Uma *gens* compreendia todos os descendentes livres legítimos do sexo masculino de um ancestral comum, ainda que muito distante ou, algumas vezes, estabelecido a partir de uma genealogia forjada que, assim, tomavam o mesmo *nomen* (HÖLKESKAMP, 2004, p. 118; SMITH, 2006, p. 31). O *nomen* é o segundo nome dos romanos, depois do *praenomen* e antes do *cognomen*, sendo que este último nem todos usavam. O *praenomen*, primeiro nome, não era distintivo. Havia poucos nomes próprios romanos disponíveis para os indivíduos do sexo masculino e as mulheres não tinham *praenomina*. O *cognomen* entra em uso principalmente a partir da República média, particularmente entre a elite. Alguns eram derivados de apelidos que se referiam a qualidades pessoais, outros eram adjetivos enaltecedores e outros ainda tinham origem obscura. Assim, a identidade de um romano era demonstrada principalmente pelo seu nome do meio, que indicava a *gens* a que pertencia, e era a chave que acessava toda a herança familiar, da qual o indivíduo era possuidor (HÖLKESKAMP, 2004, p. 119; HÖLKESKAMP, 2014, p. 69).

³ A indicação do ano de 137 AEC como sendo o da cunhagem das moedas segue a datação de Michael Crawford no catálogo *Roman Republican Coinage* (RRC, 1974) e será aqui acatada por ser tradicionalmente a mais aceita pela numismática romana. Mais recentemente, contudo, José Ignacio San Vicente (2012, p. 322), ao estudar o episódio de Mancino, ponderou que, uma vez que as imagens monetárias se referem ao tratado com Numância, não haveria condições materiais para que as emissões tivessem acontecido em 137 AEC, sendo 136 AEC o ano mais provável para as cunhagens. Ainda sobre as moedas, no Brasil, há dois exemplares do denário de Sexto Pompeu na coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo (USP) (FLORENZANO; RIBEIRO; LO MONACO, 2015, p. 29, n. 13, 14). O Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN-RJ) possui, em sua coleção de numismática, três exemplares do denário de Tibério Vetúrio e quatro exemplares do denário de Sexto Pompeu (MAGALHÃES, 2016, p. 53-54, n. 252 a 258).

do Rio de Janeiro (UNIRIO) durante a elaboração de minha tese de doutorado (AYRES, 2017). Dentro da característica da aristocracia romana, de buscar nos antepassados a validação de suas ações, será dada especial ênfase à forma como as ações ancestrais são evocados pelo discurso numismático. Outro aspecto a ser destacado diz respeito à presença e participação dos deuses na elaboração das mensagens veiculadas pelas moedas, uma demonstração da impossibilidade de separar política e religião quando se trata da vida pública romana do período. Tentarei ainda demonstrar que, nas moedas do final do século II AEC, as referências numismáticas às ações no campo de batalha não podem ser resumidas a tentativas de registrar grandes vitórias ou feitos destacados com intenções laudatórias, ainda que isso também tenha acontecido de forma frequente. As duas peças em questão foram emitidas após uma derrota romana no campo de batalha, que gerou um impasse institucional e foi principalmente essa situação que forneceu as principais linhas dos discursos veiculados pelas peças.

Mancino e a campanha contra Numância

A trajetória de Caio Hostílio Mancino e seu trágico fim são um episódio relativamente bem conhecido dentro da história da República romana. Eleito um dos cônsules para o ano de 137 AEC, ao lado de M. Emílio Lépidio Porcino (BROUGHTON, 1951, p. 484), Mancino dirigiu-se, junto com seu questor Tibério Semprônio Graco, para a Hispânia a fim de comandar as forças romanas na região. Efetuou várias ações militares contra a cidade de Numância, mas seu exército acabou cercado pelas forças numantinas, provavelmente em agosto daquele ano (Apiano, *Hispania*, 80). Desenvolveram-se negociações, nas quais o questor teve papel decisivo. Tibério Graco possuía prestígio na região por ser filho do propretor do mesmo nome que, no ano de 179 AEC, havia firmado uma série de pactos com os cetílberos, que haviam permanecido vigentes até o início do conflito em curso. Depois de estabelecido um acordo em termos de igualdade e dos juramentos que comprometiam Mancino e seus oficiais, o exército romano retirou-se desarmado (Floro, *Epitome*, 1, 34). O tratado, porém, teria que ser confirmado pelo Senado e pelo *populus romanus* e a decisão de Mancino foi alvo de severas críticas por parte do povo e dos senadores igualmente. Após um intenso debate, o tratado foi rechaçado e Mancino entregue aos numantinos.

O modelo segundo o qual um general derrotado era punido em seu retorno era muito raro na República romana. Muitos generais batidos em combate não eram processados quando voltavam e uma substancial proporção desses alcançava altas magistraturas, até novos comandos militares. Apenas contra uma minoria a punição era

tentada e não em todos os casos era aplicada com sucesso (ROSENSTEIN, 1986, p. 230-231). Um dos aspectos que explicam o fato era o pressuposto de que, ainda que as atuações humanas não fossem irrelevantes em um combate, o essencial era o apoio divino, sem o qual não havia como vencer. Como os deuses eram superiores e infinitamente mais poderosos do que os homens, mesmo que os erros de um general pudessem contribuir para a perda de uma batalha, isso poderia ser obscurecido pela falta de apoio divino em uma empreitada. A justificativa, contudo, teria que ser usada com cautela, pois a mesma aristocracia que fornecia os magistrados também fornecia aqueles que conduziam o culto público; então, um fracasso podia colocar em dúvida a habilidade de todo o sistema de assegurar a boa relação com os deuses. Além da boa vontade dos deuses e da capacidade de liderança dos generais, o desempenho do exército e a disciplina dos soldados também eram essenciais para as vitórias militares (ROSENSTEIN, 1990, p. 55; p. 92). Assim, generais dividiam a responsabilidade de uma derrota com os deuses e com os soldados. Como Roma vencia mais do que perdia, para a aristocracia dirigente era mais vantajoso absorver eventuais insucessos do que expor publicamente o general vencido e colocar em risco toda a sua capacidade de administrar a República, pois “toda vitória (ou derrota) era uma ação conjunta envolvendo a cidade e o campo de batalha” (ROSENSTEIN, 1990, p. 112).

No caso de Mancino, contudo, esse padrão não se repetiu. Para Nathan Rosenstein (1986, p. 235-236; 1990, p. 136-137), os detalhes do pacto não eram o ponto central. A grande questão era a forma como se dera a rendição de Mancino, percebida como desonrosa, e nem as vantagens diplomáticas nem as vidas dos homens que foram poupadas compensavam a humilhação que ela representou. A honra era um aspecto fundamental na transição da derrota para a punição. Esperava-se que Mancino tivesse tido a coragem de abrir caminho diante do cerco inimigo, ainda que pagando o preço de ter seu exército inteiro aniquilado. Segundo José Ignacio San Vicente (2013), a posição do Senado, reticente ao acordo de Mancino, deveu-se, basicamente, a questões políticas. Em sua defesa, Mancino e seus oficiais haviam acusado Quinto Pompeu, que comandara as forças romanas contra Numância antes dele, de ter rompido a *pax deorum*, por violar um pacto de 139 AEC, o que teria causado as sucessivas derrotas subsequentes dos romanos na região (App., *Hispan.*, 80; Cícero, *De Officiis*, 3, 109).⁴ A defesa se fundamentava na alegação de que o tratado havia sido inevitável por duas razões. Primeiro, as tropas que Mancino recebera de seu predecessor eram preguiçosas e indisciplinadas; segundo,

⁴ A noção de *pax deorum* deve ter existido desde a época arcaica, uma vez que todo ritual romano tinha por finalidade conservar a boa relação com os deuses. A partir de certo momento, esses rituais se tornaram um culto público oficial da República, cuja finalidade era prevenir a ruptura e apaziguar os possíveis temores da comunidade em relação a um possível abandono dos deuses (SAN VICENTE, 2013, p. 178).

Pompeu havia também sofrido derrotas e sido forçado a negociar um tratado com os numantinos, que os romanos haviam inapropriadamente ignorado. Como resultado, a guerra que Mancino herdara havia sido renovada de uma forma inadequada. Acatar essa posição e abrir caminho para a ratificação do pacto de Mancino equivaleria a reconhecer que se estava levando a cabo uma guerra não justa, conduzindo o Senado (e o segmento do poder dentro da República que ele representava) a assumir um erro anterior na condução da questão (SAN VICENTE, 2013, p. 178-185).

No mesmo ano de 137 AEC, enquanto estava em curso o debate acerca da ratificação ou não do tratado de Mancino, Tibério Vetúrio e Sexto Pompeu, dois dos monetários daquele ano, cunharam seus denários (Figura 1 e Figura 2). As peças seguem um padrão iconográfico comum para o tipo no período, a efígie de uma divindade no anverso e uma cena de corpo inteiro no reverso. As imagens monetárias do reverso, porém, rompem com a tradicional presença dos Dióscuros ou de divindades guiando carros em movimento, recorrentes nas cunhagens até então (CRAWFORD, 1974, p. 266).

Tibério Vetúrio era filho de T. Vetúrio Graco F. Semproniano, áugure em 174 AEC, e a grafia do nome de seu pai indica um Graco adotado por um T. Vetúrio (RÜPKE, 2008, p. 951). Ou seja, o monetário tinha ligações familiares com o questor de Mancino. Por outro lado, Sexto Pompeu guardava parentesco com o cônsul Quinto Pompeu, que havia firmado o primeiro tratado com os numantinos e que, naquele momento, se opunha à ratificação do acordo de Mancino (CRAWFORD, 1974, p. 234; SAN VICENTE, 2012, p. 322-323). Assim, figuras atuantes na vida pública romana do período, esses monetários utilizaram os “espaços portáteis” (CLARK, 2007, p. 139) representados pelas moedas que cunharam para evocar o passado, posicionar acerca do presente e estabelecer projeções sobre o futuro, conforme pretendo demonstrar a seguir.

Figura 1 – Denário de Tibério Vetúrio



Fonte: Yale Art Gallery (2001, 87, 736), domínio público.

Figura 2 – Denário de Sexto Pompeu

Fonte: Yale Art Gallery (2001, 87, 651), domínio público.

Deuses e antepassados na moeda de Tibério Vetúrio

Na ocasião da cunhagem dos denários aqui analisados, a deusa Roma, divindade feminina com atributos guerreiros que personificava a cidade republicana, predominava largamente nos aversos, aparecendo, por exemplo, em vinte e sete dos vinte e oito denários conhecidos cunhados da década de 130 AEC (CRAWFORD, 1974, p. 263-282). Na peça de Tibério Vetúrio (**Fig. 1**), a única exceção, o averso é ocupado pela efígie de Marte, o deus romano da guerra. Atrás da imagem está a legenda identificando o monetário, TI VET (em monograma), e, entre o penacho do elmo e o pescoço do deus, a marca de valor do denário (X). Além do pai dos gêmeos fundadores, Marte era uma divindade prestigiada em uma cidade conquistadora como Roma. Ainda assim, é pouco provável que sua escolha pelo monetário para ocupar o averso da moeda tenha sido casual. Uma possibilidade seria a tentativa de Tibério Vetúrio de evocar uma relação entre ele próprio e sua *gens* com o lendário ferreiro Vetúrio Mamúrio. Após Numa Pompílio – o segundo rei de Roma, a quem a tradição atribui a criação das instituições religiosas romanas – ter estabelecido o pacto da cidade com o divino, um escudo teria caído do céu, um presente dos deuses após o fim de uma praga. Para prevenir o furto do escudo, símbolo que era da aliança entre deuses e homens, Numa encomendou a confecção de onze cópias, exatamente iguais, de modo a confundir quem porventura tivesse a intenção de roubá-lo. O encarregado da tarefa, Vetúrio Mamúrio, desempenhou tão bem o trabalho que, ao final, nem o próprio Numa conseguia identificar o verdadeiro escudo (Plutarco, *Num.*, 23). O rei escolheu ainda os doze sacerdotes sálios, em honra ao deus Marte, e ordenou-lhes que usassem os escudos caídos do céu, os *ancilia*, e saíssem pela cidade cantando hinos acompanhados de saltos ritmados e danças (Lívio,

Ab Urbe condita, 1, 20). É possível que a presença de Marte em forma de efígie no anverso da moeda evoque o episódio, apelando para uma possível descendência de seu idealizador em relação ao ferreiro habilidoso e mítico.

Na cena do reverso do denário de Tibério Vetúrio (Figura 1), dois soldados seguram lanças com a mão esquerda e empunham espadas com a mão direita. As espadas apontam na direção de uma terceira figura, ajoelhada entre ambos, que segura um porco. Ao alto, a legenda ROMA, indicando a origem da cunhagem. Interpretada como a representação de um juramento, a iconografia reproduz uma emblemática cunhagem de ouro realizada pelos romanos no curso do século III AEC, o "ouro do juramento". Tradicionalmente situada entre os anos de 225 e 212 AEC, a emissão do "ouro do juramento" teve recentemente sua cronologia delimitada de forma mais precisa por Filippo Coarelli, que a situou nos anos de 219 ou 218 AEC (RRC 28/1; CRAWFORD, 1974, p. 25; FLORENZANO, 2015, p. 16; COARELLI, 2013, p. 83-90). A datação de Coarelli parte de interpretações alternativas para algumas questões tradicionalmente aceitas pela numismática republicana, entre elas a associação do início de uma cunhagem genuinamente romana ao período e às demandas trazidas pela Segunda Guerra Púnica. Coarelli situa esse início em um momento anterior, fixando os primórdios das amoedações romanas em prata por ocasião das guerras contra Pirro e Tarento, cujo butim teria servido para cunhar, em 269 AEC (COARELLI, 2013, p. 83-90; ESQUIVEL, 2014, p. 231). Seguindo essa perspectiva, o primeiro tipo romano cunhado em prata teria sido o *quadrigato*, nome derivado da quadriga que constituía a cena padrão do reverso. Na sequência, teria sido cunhado o "ouro do juramento", segundo Plínio, cinquenta e um anos depois das cunhagens em prata (Plínio, *Naturalis Historia*, 33, 47). Coarelli acata informações de Plínio rejeitadas por trabalhos tradicionais (CRAWFORD, 1974; BURNETT, 1986) e acredita ainda que o responsável pela cunhagem tenha sido Vetúrio Filo, conquistador, no ano de 220 AEC, da região da Gália Cisalpina, onde se localizavam minas de ouro (BROUGHTON, 1951, p. 235). O fato de o denário de Tibério Vetúrio, quase um século depois, recorrer à mesma iconografia, se explica, segundo Coarelli (2013, p. 100), por um parentesco entre os dois Vetúrios.

O juramento representado nas peças segue o estilo dos povos itálicos, tendo sido interpretado, às vezes, como o pacto entre Roma e seus aliados da Península (SEABY, 1967, p. 96; SAN VICENTE, 2012, p. 322; RRC 234/1; CRAWFORD, 1974, p. 715). Uma parte importante do episódio de Mancino foi o juramento feito ao final da celebração do acordo. O acontecimento é assim narrado por Apiano:

Mancino teve encontros frequentes com os numantinos, nos quais foi vencido e, finalmente, depois de grandes perdas, se refugiou em seu campo. Diante do falso rumor que os *Cantabri* e os *Vaccae* estavam vindo para ajudar os numantinos,

ficou alarmado, levantou acampamento e fugiu, na escuridão da noite, para um local deserto onde Nobilior, uma vez, tivera um campo. Sendo contido neste lugar ao amanhecer, sem preparação ou fortificação e cercado pelos numantinos que ameaçavam todos com a morte caso não concordassem com a paz, ele concordou com termos como os anteriormente feitos entre romanos e numantinos. A esse acordo, ele se comprometeu com um juramento (App., *Hisp.*, 80)

As referências itálicas e a alusão a juramentos levam ainda à associação da cena a um acontecimento da história romana ocorrido cerca de cento e oitenta anos antes, durante a Segunda Guerra Samnita, o episódio das Forcas Caudinas de 321 AEC. Ainda mais porque um dos cônsules derrotados na ocasião era também um Vetúrio, T. Vetúrio Calvino (Liv., *Ab urb. cond.*, 9, 1; BROUGHTON, 1951, p. 150). Os romanos foram emboscados pelos samnitas entre dois desfiladeiros e não tiveram alternativas a não ser negociar uma rendição em termos altamente desfavoráveis. Embora considerando o acordo humilhante, Roma, após alguma resistência, honrou o estabelecido (Liv., *Ab urb. cond.*, 9, 2-11). Entendo ser pertinente a hipótese de que a moeda, ao resgatar esse evento do passado (RRC 234/1; SAN VICENTE, 2012, p. 322-325), propunha sua resposta a uma discussão do presente: um acordo de guerra, ainda que desfavorável, devia ser cumprido. Seu idealizador possivelmente se posicionava favoravelmente ao cumprimento do tratado de Mancino e uma das explicações para tal era provavelmente o parentesco do pai do monetário com o questor Tibério Graco, conforme citei acima. Considero que essa interpretação é reforçada pela presença inusitada de Marte no anverso do denário, em um momento em que esse espaço era claramente dominado pela presença da deusa Roma. No discurso numismático romano republicano, seres divinos e símbolos religiosos ajudam a narrar as ações humanas e os acontecimentos que envolviam a cidade. A presença do deus, cujos sacerdotes sális empunhavam o escudo símbolo da aliança com o divino, evoca os preceitos que regem a condução de uma guerra que conta com a aprovação dos deuses. A posse do precioso escudo e a manutenção da aliança que ele representava fora assegurada no passado com o auxílio de um Titúrio, o ferreiro encarregado da fabricação das cópias. Nada excepcional que agora outro Titúrio se encarregasse de lembrar aos romanos a importância da guerra conduzida de forma justa.

O destino imperial de Roma no denário de Sexto Pompeu

Em contrapartida, há o denário de Sexto Pompeu (Fig. 2), cunhado no mesmo ano. No anverso, a efígie da deusa Roma, conforme já citado. A marca de valor (X) está embaixo do queixo da deusa e à esquerda a representação de um jarro. Embora o jarro esteja entre os objetos rituais mais frequentemente representados nas cenas de sacrifício

na arte romana, juntamente com a *patera* (prato para o sacrifício) e a *acerra* (caixa de incensos), além de um altar ou uma *mensa* (mesa) (MÖEDE, 2007, p. 165; STEWART, 1997, p. 171-173), sua presença não é frequente nas cunhagens monetárias do século II AEC. Assim, sua interpretação é, em geral, reduzida às peças produzidas na República tardia, a partir das cunhagens de Sila, associado ao *lituus* (bastão de extremidade curva que os sacerdotes áugures portavam). Observando-o isoladamente, a conexão mais imediata que se estabelece é com o contexto dos sacrifícios. Na moeda de Sexto Pompeu, relacionando o jarro do anverso com a cena do reverso, Michael Crawford acredita que seja uma alusão ao culto à *Rumina*, divindade tida como protetora das crianças (Plut., *Rom.*, 5; RRC 235/1a-c; SMITH, 1870, v. 3, p. 679). Não há outros elementos que corroborem ou contradigam essa hipótese, porém certamente a representação não é aleatória, pois o jarro também aparece em um *semis* de bronze cunhado no mesmo ano pelo monetário (RRC 235/2).

O reverso traz Rômulo e Remo sendo amamentados pela loba, árvore (*figus Ruminalis*) atrás com um pássaro pousado e dois pássaros sobrevoando, pastor *Faustulus* identificado pela legenda FOSTLVS à esquerda e ROMA no exergo. O momento da cunhagem é o de florescimento dos novos tipos na numismática romana, com recorrentes apelos aos antepassados dos monetários, mas não há registros de uma tradição que associe Sexto Pompeu (ou algum ramo da *gens* Pompeia) ao pastor responsável pelo resgate dos gêmeos fundadores. Em seu dicionário de biografia e mitologia, William Smith (1870, v. 3, p. 473) aponta Faustulo ou Fausto como um cognome da *gens* Pompeia, mas essa informação se baseia exatamente na existência da moeda de 137 AEC, não podendo ser corroborada por outras fontes. Por outro lado, uma vez que a fundação de Roma era um acontecimento importante demais para ser evocado por uma única família, concordo com a interpretação segundo a qual, a imagem monetária, ao relembrar a origem mítica e grandiosa da cidade, evoca seu destino conquistador estabelecido desde seu surgimento, o qual deveria prevalecer (RRC 235; SAN VICENTE, 2012, p. 322-323). À cidade triunfante, personificada pela deusa com atributos guerreiros do anverso, não cabia compactuar com condutas desonrosas no campo de batalha nem se submeter a acordos humilhantes. Marte, o deus da guerra, não é figura totalmente alheia à cena, pois ele é, segundo a tradição, o pai de Rômulo e Remo. Mas, sua figura se encontra, de certa forma, obscurecida pela cena e o que ela representa: o grandioso nascimento de Roma.

É verdade, porém, que, neste caso, as evidências da relação da cunhagem com o episódio de Numância são menos claras do que na moeda anterior. Na peça de Vetúrio, a existência de antepassados do monetário envolvidos com o momento da cunhagem do "ouro do juramento" (cuja iconografia emblemática a peça reproduz) e com o episódio das Forças Caudinas tornam as referências para a escolha do monetário mais consistentes.

No denário de Sexto Pompeu, o ineditismo da posição contrária à ratificação do acordo de Mancino torna essa busca por correspondências mais difícil. Como lembra San Vicente (2013, p. 183), Mancino, investido com uma magistratura *cum imperium militare*, podia tomar os auspícios, realizar as cerimônias e pronunciar as fórmulas religiosas de um tratado. Ou seja, tinha condições, como cônsul, de realizar um pacto em nome de Roma, embora esse devesse ser sancionado pelo Senado e pelo povo de Roma. Com toda certeza, o acordo era desvantajoso para os romanos em termos políticos, estratégicos e, possivelmente, econômicos, mas isso, por si só, não era razão para recusar sua ratificação. O ineditismo da reação articulada principalmente pelo Senado carecia de exemplos na conduta dos antepassados. Restava, então, apelar para a grandiosidade da cidade de Roma, cuja manutenção as decisões deveriam visar. Não por acaso, referências à *urbs* ocupam os dois lados da moeda, por meio da deusa que a simboliza e por intermédio da cena que evoca sua origem incomum.

Considerações finais

Ao pensarmos como a iconografia numismática republicana lida com o aspecto militar que compunha o capital simbólico da aristocracia romana, aquele ligado ao desempenho dos ancestrais em guerras, batalhas ou duelos, o esquema padrão que em geral vem à mente é o de uma grande vitória pretérita monumentalizada em uma moeda. Isso pode ser verdadeiro na maior parte dos casos, mas não o é em todos os casos. As moedas de Tibério Vetúrio e Sexto Pompeu são exemplos da quebra desse paradigma e demonstram um pouco da complexidade do discurso numismático republicano romano do século II AEC. O que estava em pauta no discurso veiculado por intermédio dessas duas cunhagens não era uma vitória e sim uma derrota (no campo de batalha, que provocara uma derrota diplomática) e o posicionamento diante dela. No caso da moeda de Tibério Vetúrio, o mérito dos antepassados estava justamente em saber como se comportar diante de um fracasso bélico, de acordo com as normas tradicionais que regiam a feitura da guerra e o estabelecimento da paz no mundo romano, e esse era o capital simbólico que os Titúrios procuravam resgatar. A resposta que a moeda propõe é que se sigam os preceitos estabelecidos pela tradição. Não por acaso, neste denário, e apenas neste dentre todas as peças do mesmo tipo produzidas na década de 130 AEC, Marte “toma” o lugar de Roma como a divindade cuja efígie ocupa o anverso. Mais do que os interesses momentâneos da cidade-Estado republicana, da qual a deusa é a mais perfeita personificação, há de se considerar os princípios que regem a guerra, da qual Marte é o maior representante. Dentre esses princípios, estava a necessidade de uma

guerra justa, para que não se despertasse o descontentamento dos deuses e se corresse o risco de rompimento da *pax deorum*. No caso do denário de Sexto Pompeu, a efígie da deusa Roma e a lembrança do espetacular resgate dos gêmeos fundadores sugerem outra resposta à mesma questão: a inclinação à vitória e ao triunfo sobre os outros povos acompanhou Roma desde seu surgimento e assim deveria continuar. Quando se consegue ir além da camada de símbolos aparentes da grandiosidade da cidade de Roma registrados nas peças (deuses, mitos e relatos enaltecendo sobre o passado), e principalmente quando lemos as duas moedas em conjunto, o que está por trás de suas iconografias é um grande desconforto diante de uma derrota e a incerteza e o conflito gerados pela discussão de como prosseguir diante disso.

As peças são também exemplos da riqueza e variedade da iconografia numismática republicana na segunda metade do século II AEC e de sua afinidade com seu contexto de produção, convidando os pesquisadores a um olhar mais cuidadoso sobre as imagens monetárias do período anterior aos conflitos que antecederam o final da República Romana. Em termos republicanos, estudos dessa natureza têm, em geral, se concentrado, cronologicamente, nas cunhagens produzidas a partir das agitações da segunda metade do século I AEC, por iniciativa daqueles que aspiravam ao poder pessoal. Podemos afirmar hoje, porém, que símbolos religiosos em moedas, na elaboração de mensagens que versavam sobre política e poder, não foram uma prerrogativa inaugurada pelos generais dos últimos tempos da República, mas sim utilizados pelos homens públicos que os antecederam, ainda durante o funcionamento regular das instituições republicanas, um fenômeno que utilizou recursos discursivos diversos e partiu da iniciativa de emissores variados. A incipiência de estudos dessa natureza e a diversidade do discurso numismático do período tornam o campo promissor para o desenvolvimento de novas e inéditas pesquisas.

Referências

Documentação textual

- APPIAN. *The Spanish wars*. London: Heinemann, 1913.
- CICERO. *De officiis*. Cambridge: Harvard University Press, 1913.
- FLORUS. *Epitome of Roman History*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.
- PLINY THE ELDER. *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855.
- PLUTARCO. Numa Pompílio. In: PLUTARCO. *A vida dos homens ilustres de Plutarco*. São Paulo: Editora das Américas, 1951, p. 263-315.

PLUTARCO. Rômulo. In: PLUTARCO. *A vida dos homens ilustres de Plutarco*. São Paulo: Editora das Américas, 1951, p. 111-177.

TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1989.

Documentação numismática

CRAWFORD, M. H. *Roman republican coinage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. 2 v.

FLORENZANO, M. B. B.; RIBEIRO, A. M. G. R.; LO MONACO, V. *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo*: Museu Paulista e Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: MAE-USP, 2015.

MAGALHÃES, M. M. *Sylloge nummorum romanorum Brasil I: moedas romanas republicanas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2016.

SEABY, H. A. *Roman silver coins: the Republic to Augustus*. London: Seaby, 1967. v. 1.

SEAR, D. R. *Roman coins and their values: the Republic and the Twelve Caesars*. London: Spink and Son Ltd, 2000. v. 1.

Obras de apoio

AYRES, G. O. B. *Quando o divino celebra o humano: religião, política e poder nas moedas republicanas romanas (139-83 AEC)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

BROUGHTON, T. R. S. *The magistrates of the Roman Republic (509 BC-100 BC.)*. New York: American Philological Association, 1951. v. 1.

BROUGHTON, T. R. S. *The magistrates of the Roman Republic (99BC-31BC)*. New York: American Philological Association, 1952. v. 2.

BURNETT, A. *Coinage in the Roman world*. London: Spink and Son, 1986.

CLARK, A. J. *Divine qualities*. New York: Oxford University Press, 2007.

COARELLI, F. *Argentum signatum: le origini della moneta d'argento a Roma*. Roma: Istituto Italiano di Numismatica, 2013.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001.

ESQUIVEL, A. M. Recensión de COARELLI, Filippo. *Argentum Signatum*. Le origini della moneta d'argento a Roma. *Zephyrus*, n. 74, p. 231-234, 2014.

- HÖLKESKAMP, K.-J. In defense of concepts, categories and other abstractions: remarks on a theory of memory (in the making). In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memoria romana: memory in Rome, Rome in memory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2014, p. 63-70.
- HÖLKESKAMP, K.-J. *Reconstructing the Roman Republic: an ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- HÖLKESKAMP, K.-J. Under Roman roofs: family, house and household. In: FLOWER, H. I. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 113-138.
- MEADOWS, A.; WILLIAMS, J. Moneta and the monuments: coinage and politics in Republican Rome. *The Journal of Roman Studies*, v. 91, p. 27-49, 2001.
- MOEDE, K. Reliefs, public and private. In: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman religion*. London: Blackwell, 2007, p. 164-175.
- MORSTEIN-MARX, R. *Mass oratory and political power in the late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ROSENSTEIN, N. *Imperatores victi: military defeat and aristocratic competition in the Middle and Late Republic*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- ROSENSTEIN, N. *Imperatores victi: the case of C. Hostilius Mancinus*. *Classical Antiquity*, v. 5, n. 2, p. 230- 252, 1986.
- RÜPKE, J. *Fasti sacerdotum: prosopography of pagan, Jewish and Christian religious officials in the city of Rome (300 BC to AD 499)*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008.
- SAN VICENTE, J. I. La victoria como justificación del *bellum pium* y la *pax deorum*: el caso de Numancia. *Arys*, n. 11, p. 173-192, 2013.
- SAN VICENTE, J. I. El *foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio. In: MARTÍNEZ, J. (Ed.). *Mundus vult decipi: estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*. Madrid: Clásicas, 2012, p. 319-334.
- SMITH, C. J. *The Roman clan: the gens from ancient ideology to modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SMITH, W. *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston: Litle, Brown and Company, 1870. 3 v.
- STEWART, R. The jug and *lituus* on Roman Republican coin types: ritual symbols and political power. *Phoenix*, v. 51, n. 2, p. 170-189, 1997.
- SUSPÈNE, A. Sur la loi monétaire de c. 212 (?). *Cahiers Glotz*, n. 13, p. 33-43, 2002.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WELCH, K. E. Art and architecture in Republican Rome. In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.). *A Companion to the Roman Republic*. London: Blackwell, 2006, p. 496-542.

WISEMAN, T. P. *New men in the Roman Senate. 139 B.C. 14 A.D.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

As sandálias de Plínio, o Velho

The sandals of Pliny the Elder

Thiago David Stadler*

Resumo: Neste artigo busco apresentar alguns traços que compõem uma breve biografia de Plínio, o Velho. Auxiliado pelos testemunhos de Plínio, o Jovem, construímos duas imagens que se sustentam tão somente se entendidas conjuntamente: Plínio com sandálias e Plínio sem sandálias. No primeiro caso, tem-se o astuto explorador, o cidadão que age. No segundo caso, tem-se o estudioso, o erudito que medita. É no contato destas duas imagens que apresentamos um ensaio de como construir uma figura mais apropriada de Plínio, o Velho. Figura fugidia a cada nova afirmação, mas que desvela importantes atributos de um cidadão tipicamente romano do século I.

Abstract: In this article, I aim to introduce some features that compose a brief biography of Pliny the Elder. Supported by the testimonies of Pliny the Younger, I build two images that are sustained only when comprehended together: Pliny with sandals and Pliny without sandals. In the first case, there is the sharp explorer, the citizen that acts. In the second case, there is the studious, the scholar who meditates. It is in the contact of these two images that I present an experiment of how to build a more appropriate figure of Pliny the Elder. A fugitive figure at every new assert, but that reveals important aspects of a typical Roman citizen of the I century.

Palavras-chave:
Biografia;
Império Romano;
Plínio, o Velho.

Keywords:
Biography;
Roman Empire;
Pliny the Elder.

Recebido em: 01/04/2018
Aprovado em: 25/05/2018

* Doutor em História. Professor Adjunto do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná *campus* União da Vitória. Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS). Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR).

Ponha o fim no princípio...

No início da noite de 24 de agosto de 79, um cidadão romano de grande erudição observava uma densa fumaça que se formava sobre Pompeia, Herculano e Estábia. Tinha 56 anos. Chamava-se Caio Plínio Segundo ou, como os ventos fortes da história o tornariam conhecido, Plínio, o Velho. Cego ao perigo que se formava, vislumbrou o coroamento dos estudos que vinha desenvolvendo sobre a natureza. Tratava-se da erupção do Vesúvio. Sua capacidade de observação e curiosidade acerca do mundo natural não eram os únicos incentivos que o fizeram subir em uma embarcação e seguir até o local da erupção. Ocupava o cargo de almirante da frota de Miseno, ao norte da Baía de Nápoles e, portanto, sua ida até Pompeia fazia parte de seu ofício. Não trazia em si germe algum de mártir da ciência, como séculos depois lhe imputaram, mas uma aguda percepção de cumprimento de seus afazeres, mesclada a uma disposição favorável ao contato com o desconhecido.

Por afazeres ou por propensão ao desconhecido, tanto faz. O fato é que as roupas de um rico integrante do grupo provincial dos equestres romanos, tecidas com raro afinco, teriam marcas da força abusiva da natureza. Enegrecidas por pó, cinzas e fogo. A noite daquele antigo presente não era escura como uma noite sem lua. Era uma obscuridade quase obscena. Pedras, que excediam à força dos homens, faziam com que Plínio e seus mui ligeiros companheiros de nau remassem com toda força por ver se da morte escapariam. Diante da calamidade vesuviana, já era possível ouvir os gritos das mulheres, o choro das crianças, os clamores dos homens. Alguns erguiam as mãos aos deuses almejando que bem rápido tudo acabasse. Outros diziam que deuses já nem sequer existiam.¹ Sabe-se bem de que forma todo este mundo terminou. O cortejo da morte com seu quinhão funesto agarrou o peito audaz de Plínio e tantos outros. O tudo se tornou o nada. As pequenas e grandes pedras a tudo quebrou. O forte fogo ardeu. As mãos portentosas da morte outros corpos ultrajaram.

Já revelada a morte adiantada de Plínio, creio que certas facetas de um Plínio ainda vivo podem compor esta narrativa. Sem anseios de uma declarada biografia, dedico

¹ Em uma das epístolas de Plínio, o Jovem (6, 20), tem-se o registro do dia 25 de agosto de 79, em que desgraças e tristezas são expostas para que Tácito pudesse compreender aquele momento: "Apenas nos sentamos [Plínio, o Jovem e sua mãe] e caiu a noite, porém não escura como uma noite sem lua, mas como uma moradia completamente fechada e sem nenhuma lâmpada acesa. Era possível ouvir os gritos das mulheres, o choro das crianças, os clamores dos homens [...], alguns chamavam aos gritos a seus pais, outros a seus filhos, outros, enfim, a seus cônjuges, e tentavam localizá-los por suas vozes. Alguns choravam sua própria desgraça, outros a de seus queridos. Estavam os que, por medo da morte, invocavam à morte mesma; os que erguiam as mãos aos deuses, e outros que diziam que esses já não existiam e interpretavam aquela noite como o fim do mundo, e não faltavam os que acrescentavam aos perigos reais outros fictícios e inventados".

as futuras linhas para ensejar Plínio e seus poucos testemunhos de vida. A ele, desde tempos remotos, fora a narrativa da morte a condutora de sua própria vida. Movimento estranhamente dialético que na partida revela o desfecho. Sem contrariar esta lastimosa constatação, também oferecerei um Plínio que se ordena pelo morrer.

Nas epístolas que Plínio, o Jovem, seu sobrinho, escreveu tempos após o trágico acontecimento que matou a seu tio, foi dado certo espaço para que o inesperado e o singular aparecessem. Após falar assim, caso tenhas observado o título que pouco antes apareceu, tal inesperado e singular eu revelo, sem demoras, é um par de sandálias. Então, para continuar a leitura, nos pés terás que se focar, já que as sandálias ambos os pés de Plínio, o Velho, calçaram. Foi na epístola 6, 16 que Plínio, o Jovem, veio a revelar que, desistindo de prosseguir os estudos em virtude das espessas nuvens que se mostravam no horizonte de seu olhar, seu tio, Plínio, o Velho, calçou suas sandálias e para uma montanha se dirigiu. Com os pés descalços eram os estudos que ocupavam a sua mente inquieta. Com as sandálias em seus pés, avistou aquilo que tanto o fascinava. Após um ansioso espasmo de admiração, as mesmas sandálias o puseram a caminho do socorro de tantos viventes que enfrentavam o vociferar de um vulcão. Foi com estas mesmas sandálias que nos pés trazia que Plínio encontrou o seu próprio fim na tarde do dia 25 de agosto de 79.

Infecunda seria a tentativa de recuperar temores e destemores da vida de Plínio, o Velho, com ou sem as sandálias, sem dar espaço para as palavras que muito contribuíram para a sua imortalidade literária. Palavras moldadas com o fino traço que seu sobrinho dotado de delicadeza e destreza as fixou em algumas poucas epístolas. Ficar apenas nos testemunhos deixados pelo próprio Plínio, o Velho, quase nada se revelaria. Falou certa vez que não se deveriam buscar glórias pessoais ao escrever uma obra, mas tão somente a glória voltada ao nome de Roma (Plínio, *Naturalis Historia*, Praef., 16). Falou também que algumas obras públicas visivelmente serviam à melhoria pública, tais como os meios de navegação inventados por Éritras, Semíramis, Alexandre Magno, Ptolomeu Sóter, Demétrio, Ptolomeu Filadelfo, Ptolomeu Filopator e Minos (Plin., *Nat. Hist.*, 7, 206-209). Sem falseamento, comunicou que o futuro imperador Tito fora um bom companheiro nos acampamentos militares (Plin., *Nat. Hist.*, Praef., 3). Em um belo momento, afirmou que um estudioso verdadeiro era aquele que possuía conhecimentos úteis e os transmitia (Plin., *Nat. Hist.*, 5, 16), mas cômico de que não se tem explicação para tudo, ainda assim

o melhor instrumento para a instrução seria usar a inteligência para penetrar os possíveis mistérios e dúvidas dos vários assuntos (Plin., *Nat. Hist.*, 2, 55; 17, 29).

Então, após estarem reunidas estas breves revelações de Plínio, o Velho, todas juntas, indicam poucos traços de sua própria vivência. Vou, pois, incorporar o fino traço de Plínio, o Jovem, remetendo-se a Tácito:

Meu tio estava estacionado em Miseno como comandante da frota. Era 24 de agosto, ainda no início da noite, quando minha mãe mostrou ao meu tio a aparição de uma nuvem, com tamanho e aparência anormal. Ele havia, segundo seu costume, tomado sol, depois um banho de água fria e havia comido algo e se encontrava naquele momento ocupado com seus livros. Pediu então que lhe alcançasse suas sandálias e subiu até um local de onde podia ver melhor aquele prodígio (Plínio, o Jovem, *Epistulae*, 6, 16)

À primeira vista, tão somente situações ordinárias foram expostas na epístola. Longos banhos e mesa servida com qualidade compunham alguns dos hábitos de Plínio, o Velho, que, ao se dar ouvidos ao som oco do cajado de Esculápio, aventariam para problemas cardíacos e respiratórios animados pela corpulência de Plínio (SERBAT, 2011, p. 39). Livros e mais livros sinalizavam a presença de um erudito. Conta-se, até mesmo, que suas anotações valiam mais de 400 mil sestércios.² Quando, porém, já principiava a noite, a aparição de nuvens disformes anunciava com a força dos inspirados aedos gregos o que era, o que é e o que seria da vida de Plínio. Se ele *foi* um homem com afeto às letras e ao exercício de cargos públicos romanos; agora *era* a fagulha de esperança para muitos moradores de Pompeia e, num futuro próximo, *seria* colocado sob o jugo da gramática própria da natureza que não responde ao léxico e sintaxe dos humanos nem mesmo atende à aritmética estranha dos coveiros.

Perceba que os desmandos naturais perderiam a primazia sob os caminhos da vida de Plínio caso os seus pés tivessem permanecidos descalços e os seus olhos reservados às linhas dos livros que seu sobrinho relatou. Já de pés calçados por suas empoeiradas sandálias, embora sôfrego pela rota desalinhada, os desmandos da natureza se mostraram como algo valioso e muito belo, bem que fatal. De tal modo que, de pés descalços, Plínio lia, escrevia e aprendia, deleitando-se com erudito coração acerca dos gregos Demócrito, Teofrasto e Metrodoro e com os latinos Varrão, Celso, Catão e Cícero.³ De pés com sandálias

² Larcio Licínio, procurador da Hispânia, teria oferecido para Plínio, o Velho, a quantia de 400.000 sestércios por 160 cadernos de anotações (Plin., *Epist.*, 3, 5).

³ Disse Plínio (*Nat. Hist.*, Praef., 17): "São vinte mil as informações dignas de atenção (porque como disse Domicio Pisão, deve-se construir *thesauros oportet* e não livros), lidas em cerca de dois mil livros (alguns dos quais poucos estudiosos se deteram devido aos assuntos difíceis de entender), obra de autores bem selecionados, que estão apresentadas em trinta e seis volumes". Dentre estas tantas leituras, todos os nomes citados aparecem como autoridades na elaboração da *História Natural*.

e certa dose de desassossego, Plínio descobria circunstâncias pasmadas e impetuosas que havia relatado em sua obra *História Natural*, dedicada ao futuro imperador Tito.⁴

Usar ou não usar as sandálias, eis a questão. Será mais nobre em seu espírito sofrer pedras e temores, ou insurgir-se contra um mar de compromissos e colocar-se aquietado em sua mera existência? Questões que remontam às diversas querelas que a tradição ocidental levantou no tocante aos pareceres da vida de Plínio. Aos luzeiros de Atena olhos-de-coruja, a nobre imagem de Plínio foi pretendida como a de um erudito, um compilador, um homem dos estudos e afeito aos livros, exaltando-se as curvas de seus pés descalços. Já pelos olhos de um divino Odisseu, a imagem de Plínio foi versada em bravura, destacando os traços de explorador, de observador do mundo natural e de homem de ação exaltando-se as tiras de suas sandálias. Nenhuma das duas descrições é completa por si mesma. Para que se deem passos acertados na compreensão de quem foi Plínio, é preciso friccionar ambas as imagens como se buscasse aquela dialética que dita a narrativa da vida de Plínio. À partida revela o desfecho. Não há pés descalços sem pés calçados. Também não há pés calçados sem pés descalços. Sem nenhum gracejo, o que digo é semelhante ao que Platão relatou no início de seu diálogo do *Fédon* (60-b):

[Diz Sócrates] Como parece aparentemente desconcertante, amigos, isso que os homens chamam de prazer! Que maravilhosa relação existe entre a sua natureza e o que se julga ser o seu contrário, a dor! Tanto um como a outra recusam ser simultâneos no homem; mas procure-se um deles e estaremos sujeitos quase sempre a encontrar também o outro, como se fossem uma só cabeça ligada a um corpo duplo!

Ao tentar apreender a imagem de Plínio com sandálias, apanhamos a contragosto a imagem de Plínio sem sandálias. Mas vai, pega a imagem de Plínio sem sandálias e volta, sem perambular. Verás que falhou. Bom, pés nus – homem que medita em letras – e pés calçados – homem do ofício político. Adquire-se, assim, a imagem de um típico homem romano do século I, que se ocupava tanto com as funções públicas imperiais quanto com as incursões no mundo da erudição literária. O próprio Plínio, o Velho, no prefácio de sua *História Natural* (Praef., 18), revelou como esta dinâmica era possível,

[...] não temos dúvidas de que muitas coisas nos escaparam [assuntos]; pois somos apenas humanos, e cercados de deveres, e levamos a cabo este tipo de interesse [os estudos; escrita da obra] apenas em nossos momentos de folga, ou seja, à noite – para que ninguém dos seus pense que nossas horas da noite são dadas ao nada. Os dias nós devotamos a você, e o nosso sono é visto apenas nos termos de nossa saúde [...] para estar vivo é preciso estar acordado.

⁴ Disse Plínio (*Nat. Hist.*, Praef., 1): “Estes livros de *História Natural*, nascidos de minha última criação/juízo e que são uma nova tarefa para as Musas de seus cidadãos romanos, resolvi oferecê-los a ti com esta informal epístola, Gracioso Imperador (tal é, de fato, o título que mais se ajusta à sua pessoa, já que o de Máximo corresponde à velhice de seu pai)”.

Primeiro, para os contemporâneos, este trecho é quase um insulto. Durante todo o dia a nau é ordenada pelos embaraçosos compromissos imperiais. Durante parte significativa da noite a mesma nau é aprontada para lançar-se ao imenso mar dos estudos. Todo navegar ciente de seus infortúnios e incompletudes. Já o sono era como um simples passageiro ou fraco remador que atendia apenas ao mero chamado da saúde. Para estar vivo é preciso estar acordado. O sono nada mais é do que os juroz cobrados de modo antecipado pela devastadora morte. Ao friccionar dia e noite estudos literários e deveres imperiais desvelam-se as influências avolumadas que ditavam os pensares e fazeres de Plínio, o Velho.⁵

Como algo falso não diria, pois era deveras inteligente, trago outro testemunho de Plínio, o Jovem, sobre seu tio. Esta epístola fora endereçada a Béblio Macrino. Nela, o sobrinho colocou alguns hábitos de seu tio em tempos de bom-convés, ou seja, sem as ondas que rugiam na proa:

[...] quando regressava para casa destinava o tempo restante a seus estudos. Depois de sua refeição (que todos os dias eram simples e leves como mandavam os velhos costumes), frequentemente no verão, se tivesse tempo livre, tomava sol enquanto lia e fazia anotações de algum livro. Fazia isto todos os dias e costumava dizer que não existia um livro tão ruim que não se pudesse aproveitar nenhuma parte. Depois do sol geralmente tomava um banho frio para logo comer e dormir um pouco, depois estudava como se um novo dia tivesse começado, até a hora do jantar, durante o qual também era lido um livro em voz alta, do qual tomava rapidamente algumas notas. [...] em seus aposentos só parava seus estudos no tempo de seu banho, ou melhor, de suas imersões, pois enquanto se secava fazia com que algo fosse lido (Plin., *Epist.*, 3, 5).

Possivelmente, no quanto é possível especular, Aulo Gélío, pensador da segunda metade do século II, influenciado por testemunho tão marcante, assentou Plínio, o Velho, no trono portentoso do “homem mais dotado de talento e prestígio de sua época” (Aulo Gélío, *Noctes Atticae*, 9, IV, 13-14). Contrariando a Aulo Gélío de modo absoluto, o moderno Arthur Schopenhauer (2007) proferiu as críticas mais mordazes a Plínio, o Velho. Disse que as obras de Plínio seriam meras reproduções de trabalhos que outros escreviam. O resultado de tantas leituras nas horas do banho e das refeições seria a anulação do pensamento próprio e o raiar do afluxo contínuo de pensamentos alheios.⁶

⁵ No tocante à *História Natural* a lista das autoridades estrangeiras é composta por 308 nomes. A lista das autoridades latinas também é composta por grande número de autores, 134.

⁶ Arthur Schopenhauer (2007) em seu texto *Sobre a erudição e os eruditos*: “Até mesmo quando se relata, a respeito de Plínio, o Velho, que ele lia sem parar ou mandava que lessem para ele, seja à mesa, em viagens ou no banheiro, sinto a necessidade de me perguntar se o homem tinha tanta falta de pensamentos próprios que era preciso um afluxo contínuo de pensamentos alheios, como é preciso dar a quem sofre de tuberculose um caldo para manter sua vida. E nem a sua credulidade sem critérios, nem o seu estilo de coletânea, extremamente repugnante, difícil de entender e sem desenvolvimento contribuem para me dar um alto conceito do pensamento próprio desse escritor”.

Agora, se acaso fosse possível, ouve-me Schopenhauer (2007). Presumo que o cálice do esquecimento ou da impostura fora bebido por ti e pelos modernos. O relato da epístola mostra um homem em busca da máxima erudição que o ócio produtivo poderia proporcionar. Agora, se acaso fosse possível, ouve ao próprio Plínio, Schopenhauer: “Esta árdua tarefa de dar novidade ao velho, autoridade ao novo, brilho ao antiquado, luz ao escuro, graça ao tedioso, credibilidade ao duvidoso [...]. Por isso, para nós, mesmo que não tenhamos conseguido, és belo e magnífico termos proposto [tal tarefa]” (Plin., *Nat. Hist.*, Praef., 15). Ouvindo a mim ou ao Plínio, é sábio concordar que: digno de um cidadão tipicamente romano do século I, o conhecimento da tradição advindo de insaciáveis leituras ou a partir da oralidade era uma prova do respeito do que viera antes e não de uma inabilidade de pensar.

Falei novamente *cidadão tipicamente romano*. Quanto a isto, devo algumas palavras dizer. Seja pelas sandálias-literárias, seja pelas sandálias-ofício, Plínio alimentou aquele ânimo expansionista que regia o século I. Uso, então, *tipicamente romano* como uma expressão que conduz o leitor pelo infinito mar faz-onda que emerge e mergulha as nuances de um cotidiano romano marcado por triunfos. Ser um *cidadão tipicamente romano* é de imediato vestir-se com o véu da *humanitas*. Felicitar a grandeza de Roma. Na potente glória pessoal pressentir a suprema glória do Império. Como bem disse Plínio, o Velho (*Nat. Hist.*, Praef., 16), com estranheza à postura de um agigantado romano:

De minha parte, penso que, na composição do saber, é particularmente meritória a causa dos que têm preferido o serviço útil de superar as dificuldades do que apenas buscar aquilo que dá prazer. Tenho praticado tal postura em outros estudos. E por isso declaro que me surpreendo de que Tito Lívio, o célebre autor, em um determinado volume de sua história, que começa da fundação da urbe, tenha começado dizendo que ele havia alcançado muitas glórias e que poderia descansar se a inquietude de seu espírito não se alimentasse de trabalho. Porque deveria ter composto esses escritos para a glória do povo vencedor do mundo e do nome de Roma, não para glória pessoal.

Atenção. Ser um cidadão tipicamente romano do século I. é olhar até mesmo para o seu próprio passado e encontrar problemas que deveriam ser superados. O serviço útil enriquece os feitos memoráveis. A história da *urbe* é a história do portar virtudes que o ajuíze enquanto um humano não tirânico. Que soe ser o melhor. Um bom humano. Um bom romano.

Isso dito, Plínio a tudo percebeu e reagiu com o discurso. Compôs diversos trabalhos que o conduziram à pertença desta *tipicidade romana*. Novamente seu sobrinho, de mãos treinadas e memória impetuosa, guardou em uma de suas cartas (3, 5) a lista de obras escritas por seu tio. A vastidão de temas abordados nestes trabalhos desvela

o vertiginoso caminho por ele seguido: *Sobre o lançamento de dardos a cavalo; Sobre a vida de Pomponio Secundo; Das guerras com os germanos; Sobre os eruditos; Problemas da língua; Continuação da história da Aufídio Basso; História Natural*. Dentre esses aí, graciosa ou desgraçadamente, chegou até aqui, após vagar os campos elísios, tão somente a *História Natural*. O bom de a *História Natural* ter chegado até os dias de hoje é a própria assertiva escrita por Plínio, o Velho, “isto foi escrito para as pessoas comuns, a multidão de agricultores e artesãos e, depois deles, para os estudantes [...] [não escrevo] para os muito letrados. Não quero Manio Pérsio de leitor, mas quero Junio Congo” (Plin., *Nat. Hist.*, Praef., 7). Comuns continuam-se.

Com a ajuda das epístolas, de seu sobrinho e dos poucos relatos acerca de si mesmo, o entendimento do *cidadão tipicamente romano* é completado com os ofícios de Plínio. Movendo-se dentro dos meandros de um ordenamento hierárquico, Plínio iniciou sua carreira na Germânia Inferior e Superior, ocupando diversos cargos de oficial do exército às ordens de Domício Corbulão, Pompônio Paulino, Dúvio Avito e Pompônio Segundo.⁷ Cargos ocupados com confiança, mas sem os brilhos auspiciosos como os de um Trajano. Nada fazendo nem falando de imoderado contra Nero, Plínio retirou-se da vida pública nos tempos em que os conselheiros de imperador eram condenados à morte. Que diga Sêneca.

Sem perder-se a si mesmo, Plínio retornou algum tempo à sua cidade natal de Como para redigir suas obras de gramática e de oratória. Após o ano conturbado que sucedeu a morte de Nero, em 69, e com a ascensão e queda de Galba, Otão e Vitélio, Plínio regressou a Roma. Regresso rápido. Do ano 70 ao ano 75, já se lançou agigantado pela confiança conquistada do novo imperador, Vespasiano, ao vento da Gália Narbonense, da Hispania Terraconense e da Gália Belga. Ocupou o cargo de *procurator*, que o colocou em contato direto com o serviço administrativo vinculado às finanças.⁸ Mas, depois de ocupar

⁷ Como afirmei noutro momento: “As idas e vindas entre Germânia Inferior e Superior podem ser divididas em 3 momentos: 1º) Germânia Inferior: Plínio esteve no território de Ubii, mais precisamente a leste da foz do rio Reno. Deste período, encontramos, na obra *História Natural*, algumas descrições sobre as condições terríveis das tribos locais, assim como alguns comentários sobre grandes árvores que cresciam nas margens do rio, causando problemas para as embarcações romanas. Aqui temos a afirmação de que se tratava do período de campanha de Domício Corbulão contra os caucos no ano 47 – envolveu batalhas navais; 2º) Germânia Superior: Plínio comenta sobre os ventos quentes de *Aquae Mattiacae* sobre o Reno até *Moguntiacum* e também nos fala sobre os peixes da região. Aqui Plínio esteve entre os anos de 50 e 52 acompanhado de seu amigo Pompônio Segundo; 3º) Germânia Inferior: parece ser neste terceiro momento que houve o encontro entre Plínio e o filho do Imperador Vespasiano, o futuro Imperador Tito – para quem a *História Natural* foi dedicada. No Prefácio da obra, Plínio nos dá a pista: ‘és um bom companheiro em nossos acampamentos [militares]! (Plin., Praef., 3)’. Aqui, Fergus Millar apresenta um rápido cálculo da faixa etária de Tito (nascido em 30 de dezembro do ano 39) e concordamos que a data mais possível da estada de Plínio e Tito na Germânia Inferior tenha sido entre os anos de 57 e 58 servindo à Dúvio Avito” (STADLER, 2015, p. 93-94).

⁸ Plínio, o Jovem, expôs sua surpresa e admiração com este mundo de ocupações de seu tio. Ocupações literárias e políticas que lhe pareciam quase impossíveis de se realizar: “Acaso não te parece, recordando quanto leu e quanto escreveu [Plínio, o Velho], que não é possível que tenhas desempenhado algum cargo ou mantido amizade com o

todos estes cargos e com tudo se admirar, Plínio encontrou seu lugar em Miseno como comandante de frota naval.

Assim, ele, de pés descalços e de pés calçados, foi abundante em sua vida literária e laboral. Encontrou, propagou e criou novos traços da *humanitas* romana. Traços que a muitos calaram, já que seu modo de explicitar as glórias romanas não fora pelas histórias de sangue e carnificina, mas pelos louvores de um cotidiano marcado pelos afazeres do cidadão comum e da natureza em sua simplicidade. Natureza, que deixava, recém-nascida, toda a afronta humana. Pensando bem, o melhor é dar a palavra a ele mesmo:

[...] a natureza mostra sua bondade em relação a nós [...] quando os ossos insepultos estão molhados com o nosso sangue, e, quando nossa loucura finalmente foi descarregada, ela chama a si mesma como um véu, e esconde até mesmo os crimes mortais (Plin., *Nat. Hist.*, 2, 159).

Agora, então, explicitada a expressão *cidadão tipicamente romano*, retomo ao que ansiava com a longa citação da jovial epístola pliniana endereçada a Béblio Macrino.

Ao interpretar a força das palavras de Plínio, o Jovem, na citada epístola 3, 5, percebe-se o interesse de tornar a seu tio um modelo ideal de cidadão, que flerta com o inalcançável ou com o quase divino. De pronto, a epístola 3, 5 expressa a sua eloquência a partir do excesso. Excesso de zelo. Excesso de familiaridade. Excesso de admiração. Excesso de interesses. Excesso de reverência que me toma ao mirar. Estando assim, amiúde nos excessos, seria ingenuidade não atentar que, conduzindo a seu tio por aquelas palavras de puro deleite, o jovem sobrinho, instruído pelas lições de Nicetas de Esmirna e Quintiliano, agregava a si mesmo os valores e a aparência oportuna de um erudito. *Com distinto quinhão e honraria, embarcou na nau*, diria Homero em seu Canto XI, verso 534, da Odisseia. Ao navegar pelas veredas de Roma, o pujante sobrinho colhia as honrarias oriundas dos laços familiares que ele compartilhava com um dos melhores navegantes romanos. Plínio, o Jovem, teria ainda dito a Tácito,

Nada chama mais a minha atenção que o amor e o desejo de transcender; [...] estaria o fato de voltar, vencedor, através dos lábios da humanidade. Oh, sim! Só uma obra histórica pode prometer tal feito, pois a oratória e a poesia concedem pouco alcance [...] impulsiona-me a empreender tal esforço [escrever uma obra de história] o exemplo de minha própria família: meu tio – a quem considero, por adoção, como meu pai – deixou escritas obras históricas e, na verdade, de grande volume (Plin., *Epist.*, 5, 8).

imperador? E, pelo contrário, agora que conheces quanto se consagrou a seus trabalhos e estudos, não te pareces que não escreveu nem leu o suficiente? Suas ocupações oficiais colocaram todos os obstáculos possíveis, e não havia nada, todavia, que sua energia não pudesse superar” (Plin., *Epist.*, 3, 5).

Ao atentar-se ao gozo familiar, compreende-se melhor as letras maliciosamente cândidas de Plínio, o Jovem, pregando sobre a sua própria educação: “aprendi, além do mais, com os sábios, que não existe maior mérito do que seguir os passos de seus próprios antepassados, sempre que tenham transmitido um caminho reto” (Plin., *Epist.*, 5, 8). Exemplos de sua própria família. Adoção por parte de Plínio, o Velho.⁹ Educação pautada na tradição. Anseios de transcender pelos lábios da humanidade. Logo, alçava-se à Aurora da história ao lado de seu tio.

De fato, tanto a partir dos relatos da epístola 3, 5 quanto da epístola 5, 8, tem-se uma saudação à retidão de Plínio, o Velho. De imediato, seu sobrinho ofereceu nestas epístolas um cálice de vinho doce com mel que, ao se fazer mais astuta a visão daquele que lê, é só uma questão de tempo para perceber que se está diante da figura de um sábio. Não qualquer sábio. O sábio estoico. Aquele que, enunciando o seu próprio nome, sustenta a reconciliação plena do homem com a natureza. Aquele que, rumo às trevas ou à aurora e ao sol, mostra-se passivo e procura a total conformação diante de fatos que não dependem dele. Nunca o ânimo no peito é persuadido. Nunca a escolha destoa do destino. Mas para a minha proposta aqui exposta, um sábio estoico sempre estaria com sandálias e sem sandálias nesta dialética erótico-obscena. Sem sandálias medita, com sandálias age. Diz-nos Dumont (1968, p. 114): “meditando, compreende as razões da harmonia universal; agindo, concorre para essa harmonia”.

Tudo isto que digo acerca do sábio estoico, acha-se alinhado com outro pequeno relato escrito por Plínio, o Jovem, acerca de seu tio:

Para atenuar o temor de Pomponiano [amigo de Plínio, o Velho] com o exemplo de sua própria tranquilidade [Plínio, o Velho] direcionou-se ao banho e, uma vez terminado, sentou-se e comeu alegremente, ou, o que não pressupõe uma grandeza de ânimo menor, fingiu estar alegre (Plin., *Epist.*, 6, 20).

Nos limites desta epístola já se narravam os dias em que a terra se mostrava acinzentada com o sopro portentoso do Vesúvio. Plínio, o Velho, com impiedoso ânimo, comportou-se com vultosa sobriedade diante da catástrofe vesuviana. Novamente o banho surgiu como uma trivialidade. Novamente a alimentação foi um triunfo da felicidade. Até mesmo a disposição de espírito em fingir alegria num momento em que os deuses já eram postos na berlinda do outro lado do golfo. Aqui, como dito anteriormente, se observam traços das filosofias propagadas no mundo romano, em especial o estoicismo.

⁹ Plínio, o Jovem, fora adotado por seu tio no ano de 79, mesmo ano da erupção do Vesúvio e, por conseguinte, da morte de Plínio, o Velho. Disse noutro momento: “Ao se tornar tutor *legitimus* de Plínio, o Jovem, seu tio o alçou às grandes redes de clientelismo que dispunha – talvez o nome de Virgílio Rufo fosse o mais marcante da carreira de Plínio, o Jovem, e tal indivíduo estava vinculado às redes clientelares de Plínio, o Velho” (STADLER, 2015, p. 91).

Não quero afirmar com isto que Plínio, o Velho, fora um filósofo estoico romano. No entanto, basta folhear as inúmeras páginas da *História Natural*, que tal como amplo navio mercante, que cruza o grande abismo, expõe em seu tamanho as marcas profundas de seu pertencimento ao mundo filosófico. Cosmologia, agir humano, riquezas, luxúria, vida, morte. Numa expressão: modo de viver. Penso que os saberes estoicos presentes na epístola 6, 20 de Plínio, o Jovem, são mais bem elucidados com apoio no *Encheiridion* (16), do ex-escravo estóico Epicteto:¹⁰

Quando vires alguém aflito, chorando pela ausência do filho ou pela perda de suas coisas, toma cuidado para que a representação de que ele esteja envolto em males externos não te arrebate, mas tem prontamente à mão que não é o acontecimento que o oprime (pois este não oprime outro), mas sim a opinião sobre 'o acontecimento'. No entanto, não hesites em solidarizar-te com ele com tuas palavras e, caso caiba, em lamentar-te junto. Mas toma cuidado para também não gemeres por dentro.

Plínio, avistando a aflição que tomava conta de seu amigo Pomponiano, buscou tranquilizá-lo com outros afazeres. A insensatez destruíra. Quietos ou risonhos, Plínio estava cômico de que as coisas externas em nada oprimem o humano. Ainda entre os vivos ficaria. Um simples banho e uma refeição simbolizavam o distanciar-se das opiniões que radiavam acerca do fenômeno natural que lhes aparecia. Em um só ânimo, com ideia e refletida decisão, julgou necessário solidarizar-se com os temores de Pomponiano, mas a outra ponta desta decisão clareava a responsabilização acerca da própria postura.

Depois do banho e de consumir comida e bebida, então Plínio, junto com seu amigo Pomponio, revelaria outro atributo do estoicismo, a chamada *ataraxia*. De modo pouco apropriado, eis que ela se apresenta nos dias de hoje como a tranquilidade da alma. Estar educado a tal ponto que os contatos com o mundo externo não sejam suficientes para perturbar o bom andar do caminhante, já que não seriam os acontecimentos os responsáveis pelos problemas do humano, mas as opiniões acerca dos acontecimentos. Com satisfação filosófica, Plínio demonstra, com seus atos, a qualificação da vida em torno da calma e do suave fluxo de vida, graças ao aprimoramento de suas virtudes, além do correto uso da *proairesis* e suas faculdades. Somente assim poderia banhar-se e mesmo fingir alegria sem gemer por dentro, pois estaria capacitado a julgar ou assentir e também a evitar tudo aquilo que não está no poder do humano (FONTOURA, 2017, p. 129).

¹⁰ De acordo com Aldo Dinucci e Alfredo Julien (2014, p. 20): "O termo grego *encheiridion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, "manual" em nossa língua. Significa também "punhal" ou "adaga", equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura [...]. Assim, o *Encheiridion* serve não como uma introdução aos que ignoram a filosofia estoica, mas antes àqueles já familiarizados com os princípios do Estoicismo, para que tenham uma síntese que possam sempre levar consigo e utilizar. Tal uso se relaciona à tradição estoica da meditação diária, para o que o *Encheiridion* serviria de guia e inspiração".

O sábio diante do indiferente não necessita demonstrar preocupação, já que não há nenhuma possibilidade de alterar o fluxo dos acontecimentos. Ciente de que o tudo virará o nada se vive tranquilamente. Vive-se de modo completo. Estar diante do prelúdio final não é nem mais nem menos importante do que qualquer outro momento da vida. Mesmo sem fôlego ou sem voz não se demonstrariam nem remorso nem medo. Todos os homens estariam no mesmo estado a partir de seu último dia de vida em diante, assim como eram antes de seu primeiro dia de vida, e nem corpo nem a mente possuiu qualquer sensação após a morte (Plin., *Nat. Hist.*, 7, 188).

Ora, é preciso sempre lembrar que esta imagem de Plínio, o Velho, como um sábio estoico diante dos dissabores que potencializam a vida vivida, era uma tarefa exercida por seu sobrinho mui astuto. Astúcia que honrou o seu tio com palavras que cruzariam os tempos, sempre seguras. Astúcia de envolver-se com fio purpúreo na roca da história, ao apropriar-se pelo viés intimista de um acontecimento natural-histórico que marcou a Antiguidade. Penso que todas estas astúcias satisfaziam ao sobrinho enquanto tudo isto não envolvia a narrativa da morte de seu tio. No entanto, quando ficou responsável pelas palavras brônzeas que da morte silenciosa falariam, sua astúcia foi outra. Se não se pode vencer a morte cabe àquele que narra uma mui bela função: transformar a morte em glória imperecível, fazer do lote comum a todas as criaturas sujeitas ao traspasso um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu (VERNANT, 1978, p. 31).

Vindo do pasto no bosque, para beber, pois o ímpeto da morte já lhe tocava, o sobrinho comoveu-se. Então, no juízo e no coração, se proporia, após acompanhar de longe a tragédia vesuviana e a fumaça sufocante, a relatar, à semelhança doutras mortes famosas, o fim de seu próprio tio. Não tenho dúvidas de que o pertencimento a uma mentalidade de oralidade fazia com que Plínio, o Jovem, buscasse ouvir uma voz mortuária. Brado que desde os tempos de Homero (Canto X, 190) assim vociferava: "Ouvi meu discurso, companheiros, mesmo sofrendo. Amigos, não sabemos onde é a treva, onde, a aurora, nem onde o Sol ilumina-mortal vai sob a terra nem onde sobe".

Talvez uma das principais narrativas que chegou ao grupo político e literário romano do século I e que influenciou de maneira marcante a construção das imagens dos sábios estoicos do Império Romano foi o diálogo de *Fédon*, de Platão. Sem o intento de tudo ordenar acerca deste diálogo, apenas indico que nele é narrada a última conversa de Sócrates com seus discípulos antes de sentenciar-se à morte com um cálice de cicuta. O trecho selecionado compõe parte da narrativa final do diálogo, justamente no momento

em que Fédon contava a Equécrates sobre a postura ascética de Sócrates diante de sua própria morte,¹¹

Ora, meu bom homem, tu que conheces bem esse procedimento, diz-me: o que devo fazer? [perguntou Sócrates ao homem que ia administrar a cicuta]. Nada, ele disse, a não ser beber o veneno, caminhar até sentires tuas pernas pesadas e, em seguida, deitar. O veneno então produzirá seu efeito. Ao mesmo tempo em que falava ofereceu a taça a Sócrates. Este a tomou de sua mão, e muito suavemente, Equécrates, sem esboçar qualquer temor, qualquer mudança da cor de sua tez ou da expressão de sua fisionomia [...], ergueu a taça aos lábios e, com um ar misto de jovialidade e tranquilidade, sorveu o seu conteúdo totalmente (Plat., *Fédon*, 117b-c).

Sem vociferar nenhuma palavra de ódio ou de descontentamento quanto ao seu destino, Sócrates encerra sua vida da forma como sempre pretendeu vivê-la, instruindo-se pelo diálogo. Não dominando a linguagem da morte corpórea, solicita auxílio para compreendê-la e atendê-la. Bastava fazer aquilo que tão bem fazia nos espaços públicos ao debater com seus concidadãos acerca das virtudes, dos sapatos, das condenações, das palavras e de tantos outros assuntos. Bastava *andar*. Provavelmente com seus pés comportados em um par de sandálias tal como os pés de Plínio. O movimento do caminhar se revela como rei sublime e campeão pujante. Sócrates caminha com suas sandálias para tornar-se completo, tornar-se plenamente humano e no gesto simples, morrer. Erguendo a taça parece convidar o ausente vinho a misturar-se de forma cristalina e imaginativa no gole que selou o pacto com Tânato. Tranquilo e sem temor, rendeu-se de corpo inteiro e fitando a Críton disfarçou suas últimas palavras numa dívida adormecida a Asclépio.

Como conversava agora mesmo, não sem razão tal relato platônico fora aqui apontado. Plínio, o Jovem, foi quem, em epístolas, prestou glórias ao tom sublime e elevado dos discursos de Platão – “[sobre o filósofo Eufrates] seus discursos possuem um estilo brilhante, majestoso e elegante, e frequentemente adotam, inclusive, aquele tom elevado e sublime de Platão” (Plin., *Epist.*, 1, 10). O mesmo Jovem contou sobre a morte de seu tio, o Velho. Narrativa que herdou ou se hospedou na linguagem mortuária de Platão. Talvez alguém não se convença, ou soe o brado dos amantes ultrajosos das interpretações únicas. Assim, apresento o relato da morte de Plínio, o Velho, nas justas intenções de seu sobrinho e endereçadas a Tácito:

[...] porque os densos vapores obstruíram sua respiração e fecharam sua garganta, que por natureza era fraca e estreita e se inflamava com facilidade. Quando reapareceu ali a luz do sol (três dias depois) seu corpo foi descoberto íntegro

¹¹ A narrativa expressa dentro do diálogo do Fédon é construída a partir da solicitação de Equécrates: “Estiveste tu mesmo, Fédon, junto de Sócrates no dia em que ele tomou o veneno na prisão, ou ouviste de alguém?” (Plat., *Fédon*, 57-a)

e ileso, todavia coberto com suas vestes, e refletia antes, a aparência de estar dormindo do que a da morte (Plin., *Epist*, 6, 16).

Ah sublime estado de espírito! Somente os vapores de um vulcão que rompeu o silêncio e soterrou Herculano e Pompeia. Inalando estes densos vapores, Plínio ofendeu seu fraco corpo, que reagiu com o fechar da glote. Se no terceiro dia ressuscitou dos mortos...não, não proferirei tamanha malícia. Se no terceiro dia o corpo de Plínio, o Velho, estava íntegro e ileso não é preciso ser adivinho para consagrar-lhe uma morte tranquila e jovial como semelhantemente narrou Platão acerca de Sócrates. Já que a comparação foi exposta, espanto-me com um agravante: Plínio, o Velho, morreu sufocado pelos vapores do Vesúvio com a face alva de um Sócrates que tão somente bebeu um cálice de cicuta. Seria a chamada morte doce, que enchendo os pulmões com os vapores vulcânicos vitimiza o vivente com estupor?

Sobre o tempo que passou entre os vapores inalados e a integridade do corpo morto de Plínio, nem mesmo os deuses conhecem este segredo. Porém, o que se passa entre a narrativa da morte de Sócrates, que é levado a deitar para dormir o sono eterno, e a narrativa do corpo morto de Plínio, que se aparenta mais com o ato de dormir do que com o ato de morrer, eis algo que se celebra a parecença sem o auxílio das divindades.

Quão formosa narrativa, que jubilosamente deita o corpo de um romano com prudência exemplar. Se não fosse o testemunho de outro romano não aparentado de Plínio, o Velho, apesar de vinculado a Plínio, o Jovem, ter-se-ia apenas a narrativa maravilhada de um sobrinho entusiasmado.¹² Suetônio admitiu uma breve descrição com ares de maior veracidade e menor beleza triunfal sobre a morte de Plínio, o Velho:

[Plínio, o Velho] Perdeu sua vida no desastre da Campania. Estava comandando a frota de Miseno durante a erupção do Vesúvio e investigava o fenômeno que ali ocorria, mas foi incapaz de voltar devido aos fortes ventos. Ele foi sufocado pela poeira e cinzas, embora alguns pensem que foi morto por um escravo, a quem pediu para apressar o seu fim, quando foi dominado pelo intenso calor (Suetônio, *De Viris Illustribus; Vita Plinii Secundī*).

¹² Suetônio pertencia ao círculo clientelar de Plínio, o Jovem. Esta íntima relação pode ser observada em uma epístola pliniana enviada ao imperador Trajano: “[1] Meu senhor, Suetônio Tranquilo é um homem perfeitamente honrado, absolutamente íntegro e extremamente erudito. Depois de seguir com atenção desde há muito tempo sua vida e seus trabalhos literários, o admiti em meu círculo mais estreito de amizades, e comecei a admirá-lo ainda mais nestes últimos tempos, já que agora pude observá-lo mais de perto. [2] Há dois motivos principais para que ele desfrute do privilégio dos três filhos: por um lado, é digno da boa opinião que os amigos possuem dele, e por outro, não foi agraciado com um matrimônio fértil, de tal forma que se vê obrigado a suplicar-te, invocando tua bondade e por meu intermédio, aquilo que a má fortuna lhe negou. [3] Estou cômico, meu senhor, de quão importante é a graça que solicito, mas a solicito a quem sei, por experiência, que atende com magnanimidade a todos os meus desejos. Além disso, podes deduzir facilmente com que avidez anseio obter tua graça pelo fato de que não te rogaria algo semelhante estando ausente de Roma se não o desejasse de todo coração” (Plin., *Epist.*, X, 86-b).

Plínio pôs em marcha sua frota naval em direção ao fenômeno natural que o sentenciou. Salvos ou perecidos, todos os seus comandados o seguiram. Brilha no relato de Suetônio a figura daquele bravo curioso que investigava tanto os céus quanto os mares com a destreza de um Odisseu. Com um final pouco convencional, é verdade, ao herói grego, já que não se tratou de uma feliz travessia nem de um retorno triunfal a Ítaca. A travessia teve apenas o sentido de ida, pois os fortes ventos artificiosos tocavam firmemente o seu peito e impediram o retorno da embarcação, assim como o impediram de respirar. Até aqui o relato é o mesmo daquele apresentado por Plínio, o Jovem, mas um novo ingrediente fora acrescentado nesta história de virtudes complexas.

Imagino que, com a ponta de um punhal, gemendo e suando sob a vida fatigante de um comandante naval, Plínio não hesitou diante dos infortúnios orgulhosos da vida, que o sufocavam com vapores, poeira e cinzas e pôs-se nas mãos de um escravo, a quem pediu para apressar o seu fim, quando fora dominado pelo intenso calor. Com tal decisão tomada, enxuga os olhos que com lágrimas ofendiam o seu rosto e abre-se para o campo da divina natureza. Lágrimas não de tristeza e sim de tamanha responsabilidade diante do que se desvelava. Pertencente aos meandros de um modo de viver estoico, Plínio sabia que a morte não deveria nem ser temida nem ser louvada, já que não se tratava de um encargo do humano. Assim, *indiferença* é a palavra de ordem no vocabulário mortuário de um estoico ou, caso se queira utilizar, de uma das belas expressões homéricas, “se é morto ou vivo é vão discurso” (Homero, *Odisseia*, IV, 640). Retomando o seu elogioso sobrinho nesta história de Suetônio, aquele diria que a diferença de seu tio com os outros cidadãos que enfrentaram o sopro vingativo de Vesúvio é a de que os outros cidadãos substituíam temores por outros temores, enquanto seu tio substituíra razões por outras razões (Plin., *Epist.*, 6, 16).

Re-retomo a Suetônio. Plínio, o Velho, pôs-se nas mãos potentes de um escravo que o livrou do tumulto da existência. Dia 25 de agosto de 79. Morte. Sábio, discreto e respeitado, Plínio morreu como viveu e foi dono de sua morte como fora dono de sua vida. Seja pelas mãos de um escravo, seja pelo sopro vingativo do Vesúvio, Plínio saiu da vida vivida para entrar na obscenidade da história, que ora prefere vê-lo com seus pés descalços ora prefere vê-lo calçado com suas sandálias. Eu, após lavar e vestir sandálias limpas no corpo de um Plínio histórico, prefiro compreendê-lo neste sacrifício historiográfico que, ruminando juízos desacertados, o contempla caído ao chão com um dos pés calçados e outro descalço.

Referências

Documentação textual

- ARRIANO FLÁVIO. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci, Alfredo Julien. São Cristóvão: Ed. Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- AULO GÉLIO. *Noches Áticas*. Traducción de M. Carmen Barrigón Fuentes y Jesús M. Nieto Ibáñez. Madrid: Akal, 2009.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Hedra, 2011.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 2011.
- PLINIO EL JOVEN. *Epistolario (libros I-X) e Panegírico del emperador Trajano*. Madrid: Cátedra, 2007.
- PLINY THE ELDER. *Natural History*. Cambridge: Harvard University Press, 1991. v. 1-10.
- SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Cambridge: Harvard University Press, 1914. v. 3.

Obras de apoio

- DINUCCI, A.; JULIEN, A. Introdução. In: ARRIANO FLÁVIO. *Encheirídion de Epicteto*. São Paulo; Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- DUMONT, J. P. *La philosophie antique*. Paris: PUF, 1968.
- FONTOURA, F. C. da. *A ética do bem viver em Epicteto*. Porto Alegre: Fi, 2017.
- MÁRQUEZ, D.; SÁNCHEZ, D. Introducción. In: PLINIO EL JOVEN. *Epistulae II*. Córdoba: Alción, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *A arte de escrever*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SERBAT, G. *Plinio el Viejo*. Madrid: Gredos, 2011.
- STADLER, T. D. *O Império Romano em cartas: glórias romanas em papel e tinta (Plínio, o Jovem e Trajano 98/113 d.C.)*. Curitiba: Juruá, 2013.
- STADLER, T. D. *Por uma noção de história em Plínio, o Jovem (séc. I d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- VERNANT, J. P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, n. 9, p. 31-62, 1978.

Resenhas

Reviews

Transformações de memória e a paisagem urbana na Roma antiga: possibilidades interpretativas em longa duração

Transformations of memory and the urban landscape of ancient Rome: some possibilities of long-term interpretation

MORCILLO, M. G.; RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F. (Ed.).

Ruin or renewal? Places and the transformation of memory in the city of Rome. Roma: Quasar, 2016. 304 p.

Thiago de Almeida L. C. Pires*

Recebido em: 10/04/2018

Aprovado em: 13/05/2018

Fruto de uma conferência ocorrida em 2012, em Lampeter-Wales, a coletânea *Ruin or renewal? Places and the transformation of memory in the city of Rome* oferece importantes contribuições para pesquisadores que lidam com espaço, memória e religião na Roma antiga. Dividida entre um estudo introdutório e onze capítulos, a obra disponibiliza estudos que versam sobre diferentes marcos topográficos “em ruínas”, mas que foram reutilizados, relidos e revitalizados pelos antigos romanos. O tema central dos estudos é como os monumentos, templos, marcos topográficos e seus contextos espaciais influenciaram e colaboraram na construção e no desenvolvimento da memória romana. Dessa forma, a memória cultural, longe de ser estática, tem seu aspecto de inventividade e reinvenção ressaltados. Muitas das narrativas de memória que chegaram até nós foram construídas tardiamente: as elites romanas sentiram a necessidade de explicar a sacralidade de determinados lugares, ações e práticas de culto, seus símbolos e sua localização. Para tanto, escritores, poetas e historiadores se debruçaram sobre o assunto do *mos maiorum* e redefiniram os conhecimentos dos ‘caminhos dos antepassados’, remodelando tradições, ou seja, criaram narrativas para explicar a razão da sacralidade desses locais. Esses homens

* Doutorando pelo programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) sob orientação da Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

serão conhecidos pela historiografia moderna como antiquários (MOATTI, 2008, p. 148). Fenômeno cultural de longa duração, o movimento antiquarista começou a tomar forma na República média e atingiu seu auge no Principado. As narrativas apresentadas como 'resgatadas' pelos antiquários dificilmente existiram: diversos elementos novos foram apresentados ao público como se fossem antigos, ancestrais. Os antiquários retratavam símbolos, objetos ou localidades como antiquíssimos, mesmo sendo relativamente novos na cultura romana. Nesses casos, houve uma fusão de elementos antigos e elementos novos, suposições dos antiquários sobre como os eventos ancestrais teriam ocorrido.

Os antiquários, contudo, não eram guiados apenas pela imaginação, mas pelos indícios dos espaços, monumentos, tradições orais e pelas ruínas espalhadas pelos diversos espaços de Roma. Em geral, os pesquisadores modernos buscam em textos escritos explicações sobre determinados pontos topográficos. *Ruin or Renewal?* nos auxilia no sentido inverso: o espaço, as estátuas e a monumentalização próxima podem também informar e oferecer indícios de significado para a memória coletiva religiosa e cultural. Não há preponderância de um tipo de documentação sobre o outro, mas uma sinergia entre mídias que auxilia o pesquisador moderno a compreender como os antigos romanos entendiam, reliam, reinterpretavam e renovavam suas "ruínas". Assim, a paisagem urbana na Roma antiga não era um simples cenário: em uma sociedade na qual a maioria das pessoas não tinha acesso a livros e não sabia ler e escrever, os espaços, monumentos e pontos topográficos tinham funções didáticas, ensinavam ao transeunte a história de seu povo, suas conquistas e auxiliavam a formar sua identidade. Os autores de *Ruin or Renewal?* aqui são enfáticos: não eram apenas os textos escritos que forneciam significados aos espaços, mas os espaços, seus monumentos e suas narrativas orais também forneciam indícios na criação da memória. Nesse sentido, a obra é uma contribuição e desenvolvimento dos estudos de Hölkeskamp (2006) e Peter Wiseman (2014) sobre a interdependência semiótica entre diversas mídias, que "carregavam" simbolicamente espaços com memórias e auxiliavam na construção da identidade romana.

No primeiro capítulo, "Monuments of the regal period and the beginnings of the Republic: the ambiguity of *realia*", Dominique Briquel problematiza o significado imputado pelos antiquários a diversas estátuas heroicas situadas no Fórum, especialmente aquelas identificadas como sendo os últimos reis de Roma. O autor contesta tal visão, salientando que tais estátuas já eram antigas na própria Roma monárquica e eram provavelmente estátuas de culto. Assim, os romanos republicanos reinterpretaram aquelas estátuas como figurações dos antigos reis.

No capítulo intitulado "The statue of Marsyas", Federico Santangelo analisa a tradicional estátua do sátiro Marsyas esfolado. A estátua não sobreviveu até hoje, mas

existem réplicas, moedas e descrições em textos antigos. A longevidade da estátua de Marsyas conferiu à sua representação significados antagônicos: desafiador da ira de Apolo ou herói da liberdade e da emancipação plebeia? Santangelo recorre a estátuas similares, a representações em moedas, à linhagem genealógica de famílias nobres, ao uso do espaço no qual ela se situava, e outros elementos para tentar se aproximar de como um(a) romano(a) interpretava aquela estátua. Longe de ambicionar um resultado conclusivo, o estudo de Santangelo chama a nossa atenção para as possibilidades polissêmicas da arte.

Em "*Virum mihi, Camena, insece: the cult of the Camenae*", James H. Richardson percorre o caminho das origens da poesia em Roma para compreender o papel das *Camenae*, deusas similares às musas gregas, que incitavam ao canto e à memória. Com esse intento, o autor explora a região ao redor da Porta Capena, na qual existia o local de culto e um bosque dedicados a elas. O autor defende que primitivamente esse lugar teria sido um local de canto de vitórias militares, no qual os chefes vitoriosos depunham suas armas e declamavam suas façanhas aos senadores. O passar do tempo fez com que a Porta Capena perdesse sua conotação militar para outros locais, mas as *Camenae* continuaram vinculadas ao canto profético e à memória militar do lugar desvaneceu.

Don Miller, em "*For country, god, or self? Religious dedications and the construction of public image in Republican Rome*", investiga a construção do primeiro arco de triunfo de Roma: o de Cornélio Cipião Africano, em celebração às suas vitórias na Segunda Guerra Púnica. Por que sua construção no ano 190? Quais símbolos o monumento ostentava e quais seus possíveis significados? Miller esclarece, com base nessas perguntas, que o arco de Cipião não era apenas um gatilho de memória de vitórias, mas também uma oferta religiosa aos deuses patronos, um presente cívico aos compatriotas e mais um adorno para a paisagem urbana.

No quinto capítulo, "*Placing the hasta in the forum: Cicero and the topographic symbolism of patrimonial sales*", Marta García Morcillo averigua como o ritual "sob a lança" (*sub hasta*) sofreu alterações ao longo do tempo. Esse ritual determinava a venda em leilões de itens conquistados dos inimigos, mas Cícero, em seus escritos, denuncia que o ritual foi corrompido para a venda de terras de cidadãos romanos em épocas de proscrição. Um dos aspectos centrais do texto de Morcillo é como Cícero explora os índices topográficos do Fórum: o espaço não é pano de fundo do discurso, mas o argumento de Cícero é construído a partir da observação e uso dos espaços e monumentos do Fórum.

O capítulo "*The Augustan 'rebuilding' of the capitolium*", de Alexander Thein, trata de um dos espaços sagrados mais tradicionais de Roma: o Capitólio. O mérito de Thein é ir na contramão de uma historiografia que costuma dar pouca importância às intervenções augustanas na colina: o *princeps* precisou ser discreto e cauteloso ali por

ser uma topografia muito carregada de memória. O autor analisa as *RGDA*, as reformas augustanas e a numismática para salientar que o Capitólio não foi negligenciado por Augusto, mas teve suas características “originais” reforçadas por meio de ornamentações e sinergias com outras áreas de Roma.

No capítulo “The temple dedicated to Jupiter Feretrius on the Capitoline Hill”, Lily Withycombe se debruça sobre questões relacionadas a um dos templos mais antigos de Roma: o templo de Júpiter *Feretrius*. A tradição relata que o templo foi fundado por Rômulo e nele estavam depositados as *spolia opima*, troféus de guerra tomados de um chefe inimigo num combate singular. A autora percorre a documentação sobre o templo, sua possível aparência, as simbologias relacionadas e como as memórias associadas a ele sofreram alterações para demonstrar como o templo mudou de função com a realocação das *spolia opima* para o Fórum de Augusto.

Em “Memory, nostalgia and the Roman home”, Lucy Jones examina o papel da *domus* aristocrática no cenário urbano de Roma. A casa urbana aqui figura como reservatório mnemônico de ancestralidade, que abrigou durante gerações uma família tradicional e trazia consigo recordações dos grandes *exempla*. Contudo, a memória de uma *domus* não era permanente: o novo morador poderia degenerar sua imagem por intermédio de atos desonrosos e infâmia. Além disso, a autora traz outra questão: como um *novus homo* agia na política sem uma casa urbana ancestral carregada de memórias?

John Patterson, em “Imperial Rome and the demise of the republican nobility”, indaga sobre o papel da aristocracia e das tradicionais famílias republicanas no início do Principado e como sobreviveram, ou não, os monumentos que ostentavam e rememoravam os feitos dessas famílias. O autor observa como alguns monumentos ligados a essa *nobilitas* caíram em desuso por causa da extinção ou decadência da família, enquanto outros foram revitalizados e cooptados pelo *princeps*, tendo sua memória “original” reformulada.

No décimo capítulo, “Memory and epigraphy. The *pauper* at Rome in the first century AD”, Maria Letizia Caldelli e Cecilia Ricci exploram um campo pouco desbravado por pesquisadores: foram bastante estudadas epigrafias de ricos nobres e as epigrafias de escravos. As autoras fogem dos dois polos e buscam as memórias dos *pauperes*, a “classe média” romana, principalmente durante o Principado. As inscrições e epitáfios desses *pauperes* indicam que tipos de memórias esses indivíduos, ou famílias, desejavam ostentar publicamente para a eternidade.

Já no último capítulo, “Past and present in the Late Imperial epigraphy of the city of Rome”, Silvia Orlandi trabalha com a Antiguidade Tardia romana e como essa sociedade lidou com tentativas de restauração de monumentos e espaços dilapidados e em ruínas.

Para tanto, a pesquisadora recorre aos estudos epigráficos para investigar como a ideia de Roma como Cidade Eterna precisou ser proclamada em palavras, já que o aspecto urbano decadente indicava o contrário. O aspecto principal do estudo de Orlandi é como a epigrafia dessa época refletiu o jogo passado-presente: mesmo uma cidade repleta de ruínas e decadente poderia evocar sua “beleza eterna”.

O livro é finalizado com dois úteis índices: um *index* geral e outro *index locorum*, subdividido em documentação literária e documentação epigráfica. O livro não traz uma bibliografia geral, pois cada capítulo tem a sua própria.

Em conclusão, a obra possui dois grandes méritos. 1) quase todos os autores lidam com monumentos, estátuas e espaços que fisicamente não sobreviveram, mas pela análise documental inferem informações preciosas; 2) os estudos documentais foram realizados em lapsos temporais de longa duração, o que resultou em “variações de memória” em determinados marcos topográficos. Assim, o leitor é alertado que não deve tomar uma interpretação como unívoca: as interpretações foram e são produzidas em momentos determinados e por autores particulares, ainda que coletivos. As obras de arte e monumentais em Roma majoritariamente eram abertas a diversas interpretações, polissêmicas, e por isso nenhum resultado que se pretenda conclusivo é realmente conclusivo. Mais do que trazer respostas, *Ruin or renewal?* provoca no leitor mais perguntas e instiga a pesquisa sobre o profícuo campo de estudo dos espaços e da memória na Roma antiga.

Referências

- HÖLKESKAMP, K. History and collective memory in the middle Republic. In.: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.). *A companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell, 2006.
- MOATTI, C. *La razón de Roma*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008.
- MORCILLO, M. G.; RICHARDSON, J. H.; SANTANGELO, F. (Ed.). *Ruin or renewal? Places and the transformation of memory in the city of Rome*. Roma: Quasar, 2016.
- WISEMAN, T. Popular Memory. In.: GALINKSY, K. (Ed.). *Memoria romana: memory in Rome and Rome in memory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

Exílios episcopais, identidades exílicas e redes sociais

Episcopal exiles, exile identities and social networks

HILLNER, J.; ULRICH J.; ENGBERG, L. (Ed.). *Clerical exile in Late Antiquity*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2016. 283 p.

Melissa Moreira Melo Vieira*

Recebido em: 15/04/2018

Aprovado em: 18/05/2018

Clerical exile in Late Antiquity é a reunião dos resultados do projeto *The migration of faith*, resultado de uma colaboração entre o Departamento de História da Universidade de Sheffield e o Departamento de Cultura e Sociedade da Universidade de Aarhus. Esse projeto constitui-se em uma pesquisa interdisciplinar internacional que investiga como os exílios de centenas de clérigos de regiões ao redor do Mediterrâneo durante as controvérsias religiosas da Antiguidade Tardia moldaram a instituição da Igreja e a própria relação desta com o poder imperial. Aplicando análises quantitativas e qualitativas a uma ampla gama de fontes – com um foco mais específico em trocas de cartas –, o projeto tem compilado as informações em uma base de dados prosopográficos com clérigos exilados e suas redes socioespaciais. Dez capítulos deste volume são versões revisadas das conferências apresentadas no *XVII International Conference on Patristic Studies*, realizado entre os dias 10 e 14 de agosto de 2016, na Oxford University.

A obra é dividida em uma introdução e três partes. Em sua introdução, há uma contribuição da organizadora dos trabalhos, Julia Hillner, que aborda as possibilidades de análise dos exílios episcopais a partir do instrumental teórico-metodológico das redes sociais como malhas de poder. Além disso, a autora afirma a necessidade de analisar como outros indivíduos poderiam influenciar em situações de exílio de determinados bispos, como juízes, mensageiros, correspondentes, visitantes, familiares, membros de

* Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo sob orientação da Profa. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva, com bolsa da Capes.

congregações e opositores teológicos. Tais influenciadores, que geralmente não são objeto de interesse nas análises de epístolas, são pontos importantes para a reconstrução de uma narrativa exílica, visto que as relações sociais entre bispos exilados e suas redes sociais – que não eram compostas apenas de bispos – possibilitam a reafirmação dos cargos episcopais como essencialmente políticos e que, mesmo em exílio, tais bispos precisavam ter suas autoridades preservadas. Para tanto, utilizavam as cartas como forma de comunicação com suas sés e as comunidades de clérigos partidários a deles.

Na primeira parte, intitulada “Clerical exile and social control”, são apresentados artigos de Éric Fournier sobre continuidades e mudanças nos banimentos episcopais durante disputas cristãs. Por meio da análise dos exílios episcopais a partir de Constantino, Éric Fournier argumenta que, com a aproximação entre o poder político e as esferas religiosas, o exílio tornou-se uma ferramenta política de coerção direcionada a bispos que, de uma forma ou outra, representavam uma ameaça ao poder imperial. Sendo assim, ao gradativamente assumir que o exílio de bispos era uma questão de jurisdição imperial, Constantino elaborou uma política de deslocamento que priorizava a ordem nas comunidades cristãs, de modo que, caso algum clérigo representasse uma ameaça à unidade da Igreja, este seria julgado por um concílio e, conseqüentemente, deslocado para uma região escolhida pelo imperador.

A primeira parte traz também a contribuição de Dirk Rohmann e Harry Mawdsley, que abordam as ordenações clericais e as mudanças de carreiras após o exílio e o mapeamento dos banimentos durante o reino dos Vândalos (435-484). Ambos os autores argumentam que o exílio poderia representar um *turning-point* na carreira de um bispo, visto que o deslocamento para regiões que possuíam correntes teológicas poderia ser usado por tais clérigos como uma forma de estes afirmarem sua autoridade no que dizia respeito às discussões doutrinárias vigentes. Além disso, Dirk Rohmann, em “Enforced career changes, clerical ordination and exile in Late Antiquity”, argumenta que o retorno de bispos às suas sés após o exílio poderia ser extremamente positivo, como foi o caso de Libério de Roma, aclamado pelas comunidades como um mártir, e Hilário, que se tornou uma figura de maior proeminência nas Gálias após o seu retorno à sé de Poitiers.

Na segunda parte, “Clerics in exile”, a obra foca em situações particulares de exílio a partir de cartas de bispos como Dionísio de Alexandria, Cipriano de Cartago, Hipólito e Fulgêncio. A atenção dada aos discursos de exílio de Cipriano e Dionísio, pelos historiadores David M. Reis e Jörg Ulrich, respectivamente, demonstra que os exílios eram também situações empregadas pelos clérigos para construírem suas identidades.

Dessa forma, o exílio episcopal era uma das premissas para a construção de identidades martíricas, nas quais alguns bispos, condenados pelo envolvimento em

conflitos teológicos, utilizavam a situação de isolamento para afirmarem suas posições de autoridade dentro de discussões eclesiásticas, visto que o contato com novas correntes teológicas durante o banimento possibilitava a expansão de redes sociais e, portanto, o diálogo entre clérigos que defendiam credos diversos. Ainda na segunda parte da obra, Jakob Engberg analisa a disseminação das congregações donatistas como consequência dos exílios episcopais.

Na terceira e última parte da obra, "Discourses, legacies and memories of clerical exile", Jennifer Barry, David Reis, Éric Fournier e David Natal apresentam reflexões sobre as retóricas de exílio e como estas foram decisivas para que determinados bispos, como Atanásio de Alexandria e Ambrósio de Milão fossem representados como indivíduos que defenderam uma suposta ortodoxia durante períodos controversos, como o banimento, e, portanto, criaram uma retórica específica que heroicizava suas próprias realizações e resistências.

Jennifer Barry, que contribuiu para a composição do capítulo, tem suas pesquisas atuais direcionadas à discussão das identidades exílicas e como estas possibilitavam a ascensão de grupos teológicos a partir da heroicização de trajetórias individuais. Dentre inúmeros casos, Barry (2016) analisa o exílio de Hilário de Poitiers, no artigo intitulado "Heroic bishops: Hilary of Poitiers's exilic discourse", no qual argumenta que tal bispo, exilado em 356 pelo concílio de Béziers, utilizou seu exílio para construir a sua identidade como um mártir que, por meio de suas ações heroicas, colaborou com a expansão do nicenismo no episcopado oriental.

Apesar das particularidades dos casos estudados em cada capítulo, toda a obra é permeada pela compreensão dos exílios episcopais como um dos principais fenômenos da Antiguidade Tardia, tendo o exílio redimensionado a relação entre episcopado e poder imperial a partir das obras produzidas no exílio. Sendo assim, os autores afastam-se de uma interpretação essencialmente religiosa das controvérsias ocorridas entre os séculos IV e VII, visto que o próprio papel de bispos como Ambrósio de Milão e Atanásio de Alexandria deve ser analisado sob uma perspectiva política dentro do processo de institucionalização e burocratização da Igreja. Dentro dessa perspectiva, os exílios eram produtos de uma política de deslocamento direcionada a personagens políticos que, por motivos específicos, representavam uma ameaça a uma pretensa unidade almejada pelo poder imperial.

A obra, além disso, é permeada por uma interpretação dos exílios episcopais como um fenômeno que, além de abranger as esferas jurídicas, políticas e sociais do Império, possibilitava um intercâmbio cultural entre os episcopados ocidental e oriental no que concernia às distintas interpretações doutrinárias que estes possuíam e às características

disciplinares de tais regiões. Tal interpretação demonstra um esforço em renovar as perspectivas historiográficas acerca das narrativas de bispos que, durante séculos, foram interpretadas somente a partir de um ponto de vista teológico.

O projeto *The migration of faith* mapeou, pelo recorte temporal de 325 e 600, as relações entre bispos exilados, bem como suas respectivas trocas de cartas, rivalidades e favores. A partir disso, a obra revela-se inovadora por tratar o exílio como um potencializador de redes sociais, em detrimento da antiga noção generalizada do exílio episcopal como um banimento violento, isolador e que necessariamente destituía os bispos de suas sés. Desse modo, *Clerical exile in Late Antiquity* segue os mesmos caminhos de autores como Adam Schor (2011), em *Theodoret's people: social networks and religious conflict in Late Roman Syria*, e Elizabeth Clark (1992), em *The origenist controversy: the cultural construction of an Early Christian debate*, ao analisarem as controvérsias religiosas e os consequentes banimentos de bispos como pontos focais para o estabelecimento de redes de apoio.

Referências

- BARRY, J. Heroic bishops: Hilary of Poitiers's exilic discourse. *Vigiliae Christianae*, v. 70, p. 1-20, 2016.
- CLARK, E. *The Origenist controversy: the cultural construction of an Early Christian debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- HILLNER, J.; ULRICH J.; ENGBERG, L. (Ed.). *Clerical exile in Late Antiquity*. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2016.
- SCHOR, A. M. *Theodoret's people: social networks and religious conflict in Late Roman Syria*. Berkeley: University of California Press, 2011.