

15
2020

DOSSIÊ

A Grécia em expansão:
conectividade, mobilidade e
migração no Mediterrâneo 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. 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
Profa. Dra. Silvia 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. 15, jun. 2019.

225 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

A Grécia em expansão: conectividade, mobilidade e migração no Mediterrâneo antigo
Expanding Greece: connectivity, mobility and migration in the Ancient Mediterranean

- Apresentação
Introduction
Martinho Guilherme Fonseca Soares 7
- As 'póleis' do Ocidente à luz da Arqueologia Clássica: uma entrevista com Maria Beatriz B. Florenzano
The Western 'póleis' in the light of Classical Archaeology: an interview with Maria Beatriz B. Florenzano 9
- Cultura material e as conexões no Mundo Grego
Culture matérielle et connexions dans le Monde Grec
Ana Livia Bomfim vieira 20
- Greek magic on the Atlantic? Homeric potions and mystic cults beyond the Pillars of Herakles. New comparanda and new interpretations
Magia grega no Atlântico? Poções homéricas e cultos místicos além dos Pilares de Héracles. Novas comparações e novas interpretações
Eleftheria Pappa 32
- Esparta e o Oriente entre os Períodos Arcaico e Clássico
Sparta and the East between the Archaic and Classical Periods
Gabriel Cabral Bernardo 75
- As fontes textuais e materiais e a sua contribuição no estudo sobre a conectividade entre gregos e não-gregos na Sicília antiga
Textual and material sources and their contribution to the study of connectivity between Greeks and non-Greeks in Ancient Sicily
Viviana Lo Monaco 95
- Os 'nautai' e a promoção do culto de Atená na Sicília do Período Arcaico
The 'nautai' and the promotion of the cult of Athena in Sicily in the Archaic Period
Martinho Guilherme Fonseca Soares 118

Tema livre Open object

- A anatomia do templo dórico grego: origem e desenvolvimento
The anatomy of the Greek doric temple: origin and development
Claudio Walter Gomez Duarte 138

- Graciano, um imperador niceno e santo: uma identidade construída nos documentos de Ambrósio, bispo de Milão
Gratian, a Nicene and holy emperor: an identity built on the texts of Ambrose, bishop of Milan
Janira Feliciano Pohlmann 157
- Dias de glória: uma análise sobre o triplo triunfo de Otaviano, em 29 a.C.
Days of glory: an analysis of Octavian's triple triumph in 29 B.C.
Macsuelber de Cássio Barros da Cunha 173
- Construindo as bases de uma identidade cristã: o discurso de Tertuliano de Cartago sobre Marcião, em *Adversus Marcionem*
Laying the foundations of a Christian identity: Tertullian of Carthage's rhetoric on Marcion in 'Adversus Marcionem'
Willian Fernandes Garcia e Monica Selvatici 195

Resenhas Reviews

- As redes episcopais do cristianismo primitivo e seu papel na construção da Igreja cristã
Episcopal networks in Early Christianity and their role in building the Christian Church
Pedro Luís de Toledo Piza 214
- As moedas romanas e os estudos numismáticos contemporâneos
Roman coinage and contemporary numismatic studies
João Carlos Furlani 218

Dossiê

Dossier

A Grécia em expansão: conectividade, mobilidade e migração no Mediterrâneo antigo
Expanding Greece: connectivity, mobility and migration in the Ancient Mediterranean

Apresentação

Introduction

Martinho Guilherme Fonseca Soares

■ niciada a segunda década de nosso século, o Mediterrâneo reinaugura, nos círculos acadêmicos, no meio midiático e na sociedade civil uma discussão que marca sua longa história: a dos fluxos migratórios, das mobilidades, das conectividades e formas de integração entre distintas regiões. Somos conduzidos, assim, a voltar nosso olhar para a história do Mediterrâneo e das culturas por ele conectadas, talvez porque, tal como defende Benedetto Croce (1939, p. 5), toda história é contemporânea, “[...] pois, por remotos ou remotíssimos que cronologicamente nos pareçam os fatos que admitimos, a história, em realidade, sempre se refere à necessidade e à situação presentes, nas quais os fatos propagam sua reverberação”.

Hoje, interligados pelos meios de comunicação e de transporte cada vez mais velozes, corolário da globalização, quando chamados a refletir sobre a Antiguidade, nos damos conta de que, se uma experiência semelhante se processou no Mundo Antigo, sem dúvida, foi por intermédio dos mares, regiões e culturas em integração no *mundo mediterrâneo*, conforme sugere Braudel (1983). Assim como em nossos dias, sistemas de interação e troca de mercadorias, de pessoas e de ideias permearam as sociedades antigas e, sob essa perspectiva, engendraram transformações sociais, políticas e culturais, indo contra a ideia de que as sociedades se transformam de maneira conspícua (CONRAD, 2016, p. 66), perspectiva que reforça o entendimento de que as culturas não devem ser consideradas isoladamente (HODOS, 2019, p. 598).

Ian Morris (2003, p. 30), ao considerar que o Mediterrâneo foi palco de vastos processos de fluidez que nos impedem de tomá-lo como espaço de desenvolvimento de culturas fixas e estáticas, propõe que, ao nos debruçarmos sobre o estudo da região, passemos a falar de uma mediterraneização, analogia, portanto, ao fenômeno globalizante dos dias atuais. Mais uma vez, toda história é contemporânea. Influenciados por essa perspectiva, damo-nos conta de que “conectar” seja talvez o verbo que melhor traduza o papel desempenhado pelo Mediterrâneo ontem e hoje. Nesse dossiê, intitulado *A Grécia em expansão: conectividade, mobilidade e migração no Mediterrâneo antigo*, os autores aqui reunidos voltam-se ao estudo dos distintos graus de conectividade – dos mais esparsos aos mais interdependentes – e aos processos que os conduziram: mobilidades e

migrações; as atividades que os motivaram: o comércio, a política, as crises demográficas, valendo-se das vastas possibilidades de investigação proporcionadas pela cultura material, de que *Romanitas* – concebida como periódico de natureza interdisciplinar –, busca manter como foco e escopo de sua política editorial.

Referências

- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- CONRAD, S. *What is Global History?* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- CROCE, B. *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza, 1939.
- HODOS, T. Interações coloniais no Mediterrâneo global da Idade do Ferro. *Esboços: Histórias em contextos globais*, v. 26, n. 43, p. 597-635, 2019.
- MORRIS, I. Mediterraneanization. *Mediterranean Historical Review*, v. 18, n. 2, p. 30-55, 2003.

As póleis do Ocidente grego à luz da Arqueologia Clássica: uma entrevista com Maria Beatriz B. Florenzano*

The 'póleis' of the Greek West in the light of Classical Archaeology: an interview with Maria Beatriz B. Florenzano

Maria Beatriz B. Florenzano é professora titular de Arqueologia Clássica do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela mesma universidade, tendo realizado estágios de pós-doutorado no Center for Old World Archaeology and Art da Brown University, Estados Unidos; no Ashmolean Museum, Oxford, Inglaterra; e na Université Catholique de Louvain, Bélgica. É coordenadora geral do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca)¹ e bolsista produtividade 1-C do CNPq. Em suas investigações, dedica-se ao estudo dos modelos de organização do espaço na Grécia antiga. É autora de um vasto repertório bibliográfico voltado, em especial, para o estudo da ocupação grega no ocidente mediterrâneo. No âmbito de seus trabalhos junto ao Labeca, vem organizando importantes coletâneas, dentre as quais podemos citar *Estudos sobre a cidade antiga* (2009) e *Khoríon – Xopíon: cidade e território na Grécia antiga* (2019), a mais recente, às quais devemos acrescentar outras tantas contribuições sob a forma de artigos científicos, livros e capítulos de livros. As investigações conduzidas pela autora permitem que avancemos na compreensão da forma como os gregos, em especial aqueles das *póleis*, se apropriaram dos espaços urbano e rural, a maneira como os constituíram e transformaram segundo suas necessidades e interesses.

1. Martinho Guilherme Fonseca Soares: Professora, já faz algum tempo que falamos do diálogo entre História e Arqueologia, uma das bandeiras dos pesquisadores reunidos em torno da Escola dos Annales. Desse modo, para abrir essa entrevista, gostaríamos de ouvi-la sobre esse assunto.

* Entrevista concedida a Martinho Guilherme Fonseca Soares em 15 de maio de 2020.

¹ O Labeca é vinculado ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Para consultar sua página, acesse: <<http://labeca.mae.usp.br>>.

Maria Beatriz B. Florenzano: Inicialmente, quero agradecer a oportunidade dessa entrevista. No ponto em que me encontro da carreira universitária, uma entrevista como esta propicia a reflexão em torno de um balanço do que foi feito e do que ainda pode ser realizado na nossa área.

Mas, passando à sua pergunta. Eu sou do tempo em que – ao menos aqui no Brasil – aprendíamos que a História era uma disciplina “mãe” e era “auxiliada” por vários outros campos do saber, como a Arqueologia, a Numismática, a Paleografia, a Heráldica, a Paleontologia, a Filatelia. Era uma divisão fundada no tipo de fonte primária a ser empregada para o conhecimento do passado e essas áreas “auxiliares” da História eram, supostamente, técnicas, especializadas em disponibilizar informação para a interpretação do historiador. Nesta postura, vinha embutida a hierarquização da fonte primária: o guia para a compreensão do funcionamento das sociedades grega e romana era o texto. O objeto, o artefato, devia ilustrar o texto. As perguntas sobre essas sociedades eram formuladas por esses textos. Naturalmente porque, àquele momento, o tipo de conhecimento que se buscava tinha um viés específico: a política, os acontecimentos, a grande arte, a interpretação feita pelos antigos a respeito de sua sociedade. A partir dos anos 1970 e 1980, no que diz respeito à História Antiga, é que se começa a reconhecer a importância do papel desempenhado pelo documento material na compreensão das sociedades mediterrâneas, porque também o foco da História começa a mudar: ganha importância a vida cotidiana das pessoas, a relação entre gêneros, a relação entre pobres e ricos, o contato entre grupos diferentes, as formas de subsistência, a religiosidade, a construção da memória e das identidades e tantos outros aspectos das sociedades. E o principal desta tendência – como nos ensina o grande arqueólogo inglês, Anthony Snodgrass (1987) – é que os textos estão preparados a responder certo tipo de pergunta e estas mesmas perguntas nunca poderão ser respondidas pelos objetos. Estes, por sua vez, colocam outras perguntas cujas respostas somente o seu estudo sistemático pode responder. Hoje, é preciso dizer que mais e mais os historiadores têm sido compelidos a aceitar o papel fundamental da Arqueologia como disciplina independente para o conhecimento das sociedades antigas e que esse conhecimento não se constrói apenas com os textos.

2. Ao dedicarmos esse dossiê ao estudo da expansão grega no Mediterrâneo, somos conduzidos, de imediato, a investigar as possíveis conexões entre as 'póleis' da Grécia continental e insular e aquelas que, a partir do século VIII a.C., passaram a ser fundadas a leste e a oeste do Mediterrâneo. Sabemos que um elemento importante de conexão entre

as 'póleis' eram os cultos. Nesse sentido, como a Arqueologia pode contribuir para o estudo das modalidades de devoção dos gregos que se estabeleceram nas 'apoikiai'?

R.: Com relação à religiosidade dos gregos no Ocidente mediterrânico, eu entendo que temos que partir de duas premissas básicas: 1) no século VIII a.C., em que se presencia o estabelecimento das *apoikiai* no Ocidente mediterrânico, a pólis como estrutura organizacional da sociedade grega estava ainda em formação; as *apoikiai* do Ocidente trazem uma contribuição a essa formação; 2) a religiosidade desses gregos possuía várias camadas: a religião oficial de cada pólis que vai se configurando muito aos poucos, os ritos domésticos, o culto em grandes santuários, a devoção particular de cada um, e assim por diante. Deve-se lembrar também como a religiosidade era parte integrante do desenho das identidades poliades, da pólis como um todo ou de grupos específicos no interior de cada uma delas. Ora pois, os grupos de gregos que chegavam ao Ocidente a partir do século VIII vinham de várias partes da Grécia do Leste. Muitas fundações contaram com a participação de grupos mistos, que tinham divindades diferentes como patronas. No Ocidente, foi necessário proceder a uma acomodação do ponto de vista religioso entre os vários grupos de gregos. Mas também foi necessária uma acomodação, no aspecto religioso, com a nova situação que esses gregos passaram a enfrentar: contato com populações diversificadas na Itália do Sul, na Sicília, no sul da França; topografia, vegetação, clima, recursos hídricos diferentes daqueles presentes na área original de proveniência dos gregos. Todos estes fatores entraram em combinação na escolha de divindades principais e secundárias, na valorização de aspectos da geografia para a criação de cultos e ritos (divinização de rios e de fontes de água, por exemplo), valorização das divindades da agricultura (cultos de Deméter e Perséfone na Sicília, por exemplo) e valorização de divindades que podiam ter também um sentido para as populações locais (como Hera, cultuada em tantas partes e muito em áreas de fronteiras e de contato cultural). Estes gregos das *apoikiai* estavam construindo uma identidade nova, própria, estavam se afirmando em uma nova região e os deuses entravam com força nessa construção identitária. A Arqueologia tem uma importância fundamental na reconstituição da paisagem religiosa dessas novas fundações no Ocidente: identificação de templos, de altares grandes e pequenos no interior dos espaços domésticos; de pequenos santuários, e de grandes santuários na malha urbana e na hinterlândia; na identificação de terrenos consagrados no interior da malha urbana; na análise de oferendas de *póleis* ocidentais nos grandes santuários pan-helênicos, como no de Olimpia, onde os gregos afirmavam a sua helenidade; no estudo da paisagem de poder criada por *póleis* específicas no terreno, por meio de instalação de templos e/ou santuários de divindades oficiais; pela representação de divindades e ritos em vasos

pintados ou em moedas. São muitos os suportes materiais em que divindades oficiais registravam sua presença. Lembrar que a religião na Antiguidade impregnava as esferas da sociedade (em maior ou menor grau dependendo da época e localidade) nos ajudará a captar em cada artefato o valor religioso.

3. Sobre as razões políticas e, sobretudo, econômicas que levaram à expansão grega, como a Arqueologia pode iluminar o estudo dessa temática?

R: Saber por que os gregos saíram da Grécia do Leste e a partir do século VIII decidiram instalar-se de modo mais permanente em regiões da Itália do Sul, Sicília, Norte da África, sul da França é uma questão pouco simples. A historiografia desde o século XIX valorizou muito as questões econômicas: falta de terras agriculturáveis nas Ilhas e na Grécia Balcânica. Mas esta é uma visão reducionista que não leva em consideração a diversidade dos grupos que foram em direção ao Ocidente, que não considera os aspectos fundamentais da reestruturação da sociedade no Leste mediterrânico no final da Idade do Ferro e não leva em consideração o fato de que muitos gregos desde a época palacial já conheciam bem o Ocidente, que singravam o Mediterrâneo em companhia dos fenícios, levando e trazendo metais, grãos, cerâmica e tantos outros produtos.

Um certo revisionismo historiográfico neste século XXI tem ressaltado que a chamada "colonização" grega do Ocidente mediterrânico não foi um movimento único e que as fundações de *apoikiai* teriam ocorrido em largo espaço de tempo sem grandes intencionalidades, como em um processo um tanto aleatório. Mas, na verdade, me parece que esse revisionismo não tem fundamento empírico, pois a Arqueologia mostra desde a segunda metade do século VIII o traçado de malhas urbanas com espaços destinados a rituais de fundação, espaços religiosos, espaços "oficiais", loteamento de terrenos – indicando, sim, que este foi um processo em concerto, que conduziu muitas levas de gregos a lugares já antes conhecidos e muitas vezes mapeados em viagens anteriores de reconhecimento. É o famoso caso de Mégara Hibleia, na Sicília, mas também de Siracusa, de Naxos, das cidades de Zancle e de Régio no Estreito entre a Sicília e a Itália do Sul, de Síbaris, de Taras. Mesmo que sejam malhas urbanas não completas, no sentido de não estarem preenchidas, os vestígios de seus traçados com espaços destinados a atividades públicas mostram a intencionalidade da fundação de assentamentos permanentes.

Creio eu que a movimentação de reorganização da sociedade helênica no final da Idade do Ferro na Grécia do Leste criou uma série de conflitos internos de ordem política, de disputa por poder, de disputa por terras, de disputa por rotas comerciais que levou ao planejamento dessa expansão. Cada caso pode ser analisado individualmente sobre

a prevalência de um ou outro motivo para a organização das expedições fundadoras, mas todos os motivos estão relacionados – no meu entender – a essa reestruturação da sociedade, à configuração da pólis como elemento concatenador dessa reestruturação, ajudada pelo conhecimento que já se tinha do Ocidente e pelo desenvolvimento das técnicas de navegação a partir da Idade do Bronze final.

4. Acerca dos espaços de culto localizados no Ocidente mediterrâneo, como a senhora definiria a importância social dessas estruturas, seu papel em face das diversas funções por elas desempenhadas no contexto das 'pólis'?

R: Como falei acima, os espaços de culto na Magna Grécia (como foi definida a área grega na Itália do sul desde a Antiguidade) e na Sicília tinham um papel fundamental na consolidação da identidade dessas novas fundações. São espaços também de "marcação de território" de uma *apoikia* diante de outra *apoikia* e diante da população local (sicânios, elímios na Sicília, e enótrios e seus muitos subgrupos e sículos na Itália do sul). Naturalmente, como dissemos acima, a religiosidade oferecia segurança pessoal e política a esses gregos e os rituais propiciavam a continuidade da vida em lugar diferente, sobretudo para as primeiras gerações de *ápoikoi*. Mas os santuários de fronteira eram pontos importantes de contato cultural com as populações locais. Como exemplo, pode-se citar o Santuário na foz do Rio Sele, na *apoikia* de Poseidonia, na atual região da Campânia, na Itália, que, dedicado a Hera, reforçava o princípio da continuidade da vida, protegendo os partos, os casamentos e assim por diante. Princípio básico que, sem dúvida, também fazia parte das concepções da população local. Outro exemplo interessante é o dos santuários de Deméter e Perséfone na Sicília, divindades totalmente conectadas com a fertilidade da terra e propiciadoras das boas colheitas. Identificadas com a "Grande Mãe", divindade também cultuada entre as populações locais na ilha da Sicília.

5. As publicações do Labeca, mais recentemente, têm dado especial atenção ao estudo da 'khóra', da zona rural, tal como vemos na coletânea de 2019, já mencionada na introdução desta entrevista. Tendo em vista a repartição do espaço políade em uma zona cívica, uma sagrada e uma rural, qual sua opinião sobre a importância da 'khóra' para as 'pólis', em especial para aquelas fundadas no Ocidente mediterrâneo?

R: A pólis na historiografia ocidental foi extremamente valorizada como uma entidade "política". Daí sua definição como cidade-estado. No Labeca, começamos a perceber que a pólis não se define predominantemente por sua forma de governo autônoma em

relação às outras *póleis*. Este é um viés que a historiografia, desde a Renascença, adotou por questões específicas do desenvolvimento político europeu. Inclusive, o uso do termo “político” designando os assuntos dos governos é, no nosso entender, incongruente com o que os próprios gregos entendiam por *pólis* (trata-se de discussão muito longa cujos detalhes são inviáveis de percorrer nos limites desta entrevista). Os estudos de Arqueologia, que mapeiam as instalações da população grega no espaço físico, mostram que falar de “campo e cidade” não funciona para a *pólis*. A *khóra* não é só o “campo” que vive em função de um centro urbano para o escoamento de sua produção. A *khóra* é parte engastada no núcleo urbano, que dela depende não apenas para a produção agrícola, mas dela depende ideologicamente. Não são partes separadas na visão de mundo grega. Aliás, o núcleo urbano, muitas vezes amuralhado, reúne no interior das muralhas tudo que ideologicamente faz sentido para a *pólis*: casa das pessoas, casa dos deuses, espaço agrícola comum, áreas comuns de reuniões. Todos esses tipos de espaços se reproduzem na *khóra* de maneira mais dilatada, mas também estão lá presentes. Eu entendo que cada *pólis* tinha uma proporção variada entre esses vários tipos de espaços, mas a concepção que estava por trás dessas categorias de espaços era sempre a mesma. Muitas vezes pensamos em Atenas com modelo de cidade grega. Na verdade, Atenas era uma exceção. Mesmo assim, dentro das muralhas de Atenas, na Época Clássica, todos os espaços, inclusive o espaço agrícola, vinha representado. Esta constatação pudemos ter a partir do estudo de vários casos, sobretudo na Magna Grécia e na Sicília. Tenho menos conhecimento de casos específicos na Grécia balcânica e nas Ilhas, mas, quero crer e entendo, que esse tipo de constatação possa ser feito também nessa área.

6. *François de Polignac (1995), em seu trabalho seminal sobre as origens da 'pólis', avança na interpretação dos santuários extra-urbanos como agentes de distinção espacial em função do impacto que promoviam na percepção da paisagem.² Os santuários são, na definição do autor, marcadores simbólicos, capazes de atuar na defesa do território. A senhora, por sua vez, em 'Definindo a pólis: o papel das fronteiras na integração do espaço políade', texto de 2019, considera a fronteira como uma zona a ser ocupada, que se coloca à frente da comunidade. Nesse sentido, como avalia a proposição de De Polignac acerca do papel dos santuários nas zonas fronteiriças da 'pólis'?*

² Conforme esclarece a professora Maria Beatriz B. Florenzano em seus trabalhos, foi Georges Vallet (1967) que, ao escrever sobre a cidade grega e seu território, introduziu, inicialmente, a temática desses santuários como marcadores territoriais, marcadores de posse e de identidade de uma *pólis*.

R: Para responder a esta pergunta, tomo a liberdade aqui de voltar ao Projeto Temático do Labeca (2010-2014): “A organização da *khóra*: a cidade grega diante da sua hinterlândia”, que pode ser lido na íntegra em www.labeca.mae.usp.br. Como está lá em nosso projeto (e eu cito): “A hipótese por F. De Polignac (1995) continua sendo discutida nos dias atuais à luz de novos achados arqueológicos”.³ Na interpretação de De Polignac, que abrange não apenas a Grécia Ocidental, mas sim toda a helenidade, os santuários extra-urbanos haviam sido fundamentais na própria criação da pólis e em sua história posterior, no sentido de consolidar solidariedades, no sentido de unir os cidadãos em torno de cultos mediados, tanto no território quanto no centro urbano. Divindades protetoras do território e divindades relacionadas à fundação da pólis eram assim cultuadas promovendo a unidade entre as várias partes da cidade. Os santuários entrariam, assim, como elementos importantes na defesa de fronteiras, dando a estas tanto funções estratégicas quanto funções simbólicas. A flexibilidade e as disputas nas fronteiras, seriam apenas mais um motivo para a instalação deste tipo de santuários. Por outro lado, os dados de escavação provindos de cidades como Gela, Taras, Síbaris – para não mencionar apenas o caso bem conhecido da Ática – mostram uma hinterlândia pontuada desde o final do Período Arcaico por um número significativo de locais de culto religioso de muitos tipos, pequenos ou grandes. Fato que pode indicar que o estabelecimento de uma paisagem religiosa implica igualmente no estabelecimento de uma paisagem de poder sem a necessidade de aparato militar. Em muitos casos, esta indicação pode ser reforçada pelo uso da monumentalização de santuários na *khóra*. Para citar apenas alguns casos, podemos falar das áreas sagradas a leste e oeste da *ásty* de Selinonte; nos inúmeros santuários extra-urbanos da Ática (que foram inclusive reformados e revitalizados durante o governo de Péricles); nos santuários extra-urbanos de Mileto, de Poseidônia e assim por diante. Então, mesmo que a ocupação territorial de uma pólis não fosse contínua, o domínio de um santuário marcava a sua área de influência, ou a área que pretendia dominar. E isto não apenas no Ocidente grego. Sabe-se, por exemplo, a disputa travada entre as várias *póleis* da Argólida, no Peloponeso, em torno do santuário de Hera, que em época clássica consolidou-se como o Heraion de Argos, porque foi, afinal, a pólis de Argos que conseguiu o seu controle. No novo projeto do Labeca, em que tratamos de contato cultural, exploro justamente como a cidade de Régio, sentindo-se ameaçada por Lócris, faz-se presente em um santuário de Hércules no meio das montanhas da Calábria, em Castellace, de modo a manifestar

³ Antes de Vallet e desde o início do século XX a ideia predominante era que estes santuários extra-urbanos – ao menos os do Ocidente grego – eram locais de frequência muito antiga, indígena, que os gregos haviam reforçado quando de sua chegada ao sul da Itália e à Sicília. Em torno dos anos de 1950, começou-se a pensar que talvez tivessem sido locais de frequência micênica, da Idade do bronze.

a pretensão de domínio ou de influência nessa área (FLORENZANO, 2017). Então, os santuários extra-urbanos, a dispersão de locais de culto pequenos na hinterlândia, fazem parte de uma sistemática de marcação de território por parte das *póleis*, juntamente com outros elementos como a instalação de postos de observação e de controle de vias, e mesmo de fundação de assentamentos (colônias secundárias como definem os italianos) para marcar até onde uma pólis queria estender o seu domínio. É o caso, por exemplo, da fundação de Casmene por Siracusa na Sicília, assentamento de pico (nas alturas de uma montanha) que controlava a via por onde passavam caravanas dos “inimigos” de Siracusa, e ao mesmo tempo marcava até onde Siracusa, pretendia estender seu domínio territorial (FLORENZANO, 2018). A questão principal, então, é entender que fronteira para os gregos era algo flexível, fluido, e não uma linha contínua, com controle para passaporte.

7. A análise sistemática da malha urbana das ‘póleis’ do Ocidente grego nos revela que muitas dessas cidades possuíam, desde o momento da sua fundação, padrões topográficos bem definidos, com destaque para a sua ortogonalidade. Dentre as principais estruturas presentes nas zonas ortogonais estava o porto. Gostaríamos que comentasse a relevância das instalações portuárias para as cidades nascentes.

R: Com raríssimas exceções, as cidades fundadas pelos gregos no Ocidente, seja na Magna Grécia, seja na Sicília, seja no sul da França ou no norte da África, eram cidades litorâneas. Algumas dando de frente mesmo para o mar, outras um pouco mais recuadas, por vezes nas alturas, mas com acesso muito fácil para o mar. Elas nos fazem lembrar a frase já muito citada de Platão (109-a-b), no *Fédon*, sobre como os gregos estavam “instalados à volta do mar tal como formigas e sapos em volta de uma lagoa”. Assim, o porto era o canal de saída e de comunicação entre os próprios gregos: desses portos dependiam as várias redes de mobilidade de gregos para todo tipo de atividades (comércio, guerra, contato religioso, mobilidade de tecnologias e conhecimentos e assim por diante). Nesse sentido, a importância do porto era enorme e era o que, de alguma forma, preservava a identidade dos gregos (TACLA *et al*, 2011). Diga-se de passagem que, em algumas cidades, o porto era a razão de ser, como, por exemplo, o caso das cidades do Estreito de Messina, Zancle (na Sicília) e Régio (na Magna Grécia). Duas fundações calcídicas que controlavam a passagem para o Tirreno dos que vinham do Oriente. Nada disto, porém, significava que as fronteiras terrestres fossem menos importantes. O penetrar na hinterlândia assumiu, sobretudo nas *apoikiai* do Ocidente, um papel fundamental na conquista de novas terras, no contato cultural, na formatação de novas identidades.

8. Sobre a relação dos gregos do Ocidente com as populações dos territórios por eles ocupados, o que a Arqueologia teria a dizer sobre os contatos que estabeleceram, em particular sobre a problemática da construção das identidades e alteridades?

R: O tema do contato cultural entre gregos e não gregos no Mediterrâneo é objeto de estudo do atual projeto de pesquisa do Labeca.⁴ Sobre esta temática, a Arqueologia tem contribuído exponencialmente nas últimas três ou quatro décadas. Basta consultar a bibliografia deste projeto para se dar conta do grande volume de textos que tratam dela.⁵ São inúmeros os tipos de documentos materiais e de contextos de achados que nos informam sobre a formação de novas identidades e/ou de permanência de identidades. Mas é sempre imprescindível levar em conta que não temos grupos humanos homogêneos de um e de outro lado que entram em contato. Daí a dificuldade da interpretação e a dependência em análise de contextos amplos de documentos materiais. Seria inviável aqui enumerar todos os tipos de documentos materiais que a Arqueologia nos oferece para o estudo do tema do contato. Posso mencionar neste espaço um ou outro exemplo. Exploram-se com intensidade, por exemplo, as práticas funerárias: desde a forma da deposição do morto até a marcação do enterramento, passando pelo mobiliário funerário. Em Época Arcaica, a incineração era mais comum entre os gregos ou entre as populações itálicas da Magna Grécia? Ou a inumação? Em que porcentagem essas formas de enterramento estão presentes em necrópoles? E o que essas porcentagens nos revelam sobre a mistura de grupos humanos? E quanto às oferendas que faziam parte da tralha que acompanhava o morto? Na Calábria, área que venho examinando ultimamente, em que medida os enterramentos do Alto Arcaísmo trazem como mobiliário funerário a cerâmica de estilo grego ou a de produção local?

Outro exemplo de documento material muito estudado para aferir formas de contato cultural e mudança social é a expansão da organização ortogonal do espaço. Em que medida essa forma organizacional pode revelar a maior ou menor penetração de grupos gregos em áreas precedentemente organizadas de forma esparsa e orgânica? De que modo esse tipo de organização espacial ortogonal e mais centralizada tem a ver com formas de organização do poder? Para falar em um exemplo bem concreto, o que se apresenta no final da Idade do Ferro na Itália do Sul, antes da instalação dos gregos, é uma organização territorial diluída em muitos aldeamentos, com um ou outro assentamento mais denso. A chegada dos gregos parece alterar esse estado de

⁴ O título do projeto é *Processos de ocupação territorial e de definição de fronteiras: contato cultural no Mediterrâneo grego (sécs. IX–III a.C.)*, registrado na Fapesp sob o número 2018/09308-1.

⁵ Disponível em: <www.labeca.mae.usp.br>

coisas, pois os assentamentos das populações locais vão se centralizando e adensando. Como interpretar esse movimento? O que diz ele a respeito de alterações em formas de governo e de poder, ou da hierarquização social? Abro apenas uma porta para os que se interessarem pela temática.

9. Sabemos que, no que se refere às estimativas demográficas aplicadas ao estudo das sociedades antigas, é preciso sempre agir com cautela. No entanto, é sabido também que a Arqueologia é capaz de revelar, ainda que de modo parcial, os mecanismos de aumento e diminuição populacional. Considerando as necrópoles das 'póleis' fundadas no Ocidente Mediterrâneo, é possível obter alguma inferência sobre o nível de densidade populacional ou sobre as expectativas de vida da população grega?

R: Acredito que as necrópoles se prestem aos estudos demográficos, sem sombra de dúvida. Entretanto, como bem dito na pergunta, a cautela deve permear todo tipo de estudo. Em primeiro lugar, porque dificilmente uma necrópole é explorada em sua totalidade. Deve-se construir amostragens e projeções estatísticas. Os dados das necrópoles podem ser associados aos dados que se consegue a partir do estudo da extensão da área murada, por exemplo. A análise dos vestígios mortuários dos indivíduos pode também revelar a idade no momento do falecimento, pode revelar doenças, causa da morte, levando assim a conclusões importantes sobre expectativas de vida. Mas, são dados esparsos e de difícil generalização. Com efeito, eu não conheço um estudo geral de demografia que ofereça elementos para saber se na Magna Grécia e na Sicília os gregos viviam mais e em melhor (ou pior) condição do que na Grécia do Leste.

10. À luz da sua experiência como pesquisadora e formadora de recursos humanos em Arqueologia Clássica, como a professora avalia a situação atual da disciplina no País, bem como as tendências futuras, as novas possibilidades de investigação acerca do passado greco-romano?

R: Sobre este assunto, eu sou muito otimista. Sobretudo quando comparo a situação da Arqueologia do Mediterrâneo na década de 1970 quando comecei a estudar na USP e hoje. Atualmente, podemos constatar alunos bem formados, que conseguiram colocação em universidades de qualidade e que vêm formando outros alunos e profissionais; expansão do estudo da Arqueologia no nível do ensino fundamental e médio; integração da Arqueologia do Mediterrâneo com os estudos de História Antiga; projetos internacionais envolvendo grupos de pesquisa no Brasil e em países europeus, no Egito, em Israel e nos Estados

Unidos; bibliotecas com acervos especializados que servem de suporte a tantos estudos sobre a Antiguidade. Ainda chamo a atenção para tantos laboratórios de pesquisa que reúnem equipes que se aprofundam no estudo de temáticas específicas e que promovem uma interdisciplinaridade saudável entre arqueólogos, historiadores, filósofos, especialistas em literatura e assim por diante. Realmente, acredito que nossa área ganhou muito nas últimas cinco décadas. E esse ganho vem do esforço individual de cada um de nós, em nossas universidades, na insistência em nos mostrarmos diante das agências de fomento/ financiamento, na congregação em torno de associações científicas como, por exemplo, a SBEC e o Grupo de História Antiga da ANPUH, ambas com tantas iniciativas para mostrar como a Arqueologia e a História da Antiguidade têm um papel fundamental na sociedade contemporânea. Destaco ainda o esforço de meus jovens colegas, espalhados pelo Brasil, que vem produzindo material digital/virtual de excelente qualidade, divulgando estudos sobre a Antiguidade. Em tempos de pandemia, recolhidos em casa como estamos neste ano de 2020, esse tipo de material abre um horizonte realmente alvissareiro.

Referências

- FLORENZANO, M. B. B. A organização da *khóra* na Sicília grega sul-oriental: Siracusa diante de sua hinterlândia (733-598 a.C.). *Cadernos do Lepaarq*, v. 15, n. 29, p. 247-282, 2018.
- FLORENZANO, M. B. B. Cidades gregas na Calábria antiga: a configuração dos territórios de Lócris e Régio (sécs. VII-V a.C.). In: CONGRESSO HISTÓRICO INTERNACIONAL AS CIDADES NA HISTÓRIA, II: SOCIEDADE. *Atas...* Minho: Câmara Municipal de Guimarães, 2017, p. 279-300.
- FLORENZANO, M. B. B. Definindo a pólis: o papel das fronteiras na integração do espaço poliade. In: FLORENZANO, M. B. B. (Org.). *Khoríon – Xopíon: cidade e território na Grécia antiga*. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 147-160.
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Penguin, 2016.
- POLIGNAC, F. *Cults, territory and the origins of the Greek City-State*. London: University of Chicago Press, 1995.
- SNODGRASS, A. *An Archaeology of Greece*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- TACLA, A. *et al.* A natureza da cidade portuária e a relação portos-portas em contextos helênicos. In: ALDROVANDI, C. *et al.* (Org.). *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2011, p. 157-194.
- VALLET, G. La cité et son territoire. In: CONVEGNO DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA, VII. *Attì...* Nápoles, 1967.

Cultura material e as conexões no Mundo Grego

Culture matérielle et connexions dans le Monde Grec

Ana Livia Bomfim Vieira*

Resumo: Este artigo tem como objetivo discutir as transformações que a perspectiva de história conectada trouxe para a área de Antiguidade. Além disso, objetivamos demonstrar como a expansão das pesquisas em Arqueologia, a partir do final do século XX, estimularam a compreensão da cultura material como intermediária nas relações de conexão e na construção de redes sociais no mundo grego.

Résumé: Ce travail a le but de discuter des transformations que la perspective de l'histoire connectée a apportées au domaine de l'Antiquité. En outre, nous visons à montrer comment l'expansion de la recherche en archéologie, à partir de la fin du XXe siècle, a stimulé la compréhension de la culture matérielle en tant qu'intermédiaire dans les relations de connexion et dans la construction de réseaux sociaux dans le monde grec.

Palavras-chave:
Histórias Conectadas.
Cultura Material.
Cultura Grega.

Mots-clés:
Histoires connectées.
Culture matérielle.
Culture grecque.

Recebido em: 11/06/2020
Aprovado em: 30/06/2020

* Professora adjunta do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão. Coordenadora do Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão (Mnemosyne).

Neste artigo, objetivamos discutir como a cultura material é fundamental não somente para a construção do conhecimento histórico sobre as chamadas sociedades “da Antiguidade”, mas também porque tem contribuído para a pavimentação do caminho percorrido, e ainda em trânsito, pelo pesquisador de Antiguidade em direção ao campo das “histórias conectadas”. O casamento entre a área e esse novo campo de observação não nos parece algo estranho, pois, para aqueles que lidam com a cultura material, sempre foi evidente que as interações, redes e conexões estavam lá, esperando que nos libertássemos dos eixos de análise espaço/tempo, restritos a certos elementos considerados como traços civilizatórios (MORALES; SILVA, 2020).

Estes traços (como, por exemplo, a democracia grega no Período Clássico ou o cristianismo romano) demarcavam o recorte temporal e espacial sobre os quais deveríamos nos debruçar acerca de dada sociedade da Antiguidade e evidenciavam o que Guarinello (2003, p. 53) chamou de uma “corrida de revezamento” de grandes feitos da Antiguidade, compreendidos como elementos formadores da cultura ocidental. Assim, a história das grandes civilizações da Antiguidade representava um projeto de genealogia europeia, organizando as macro-narrativas em uma linha de tempo explicativa de sua hegemonia.

Estas macro-narrativas eurocêntricas, que dominaram a historiografia nos séculos XIX e XX e que estabeleceram a linearidade temporal como eixo central na construção de uma etapa da história da humanidade, são, nos dias atuais, quase que de forma unânime, criticadas pelos historiadores da área. A periodização “didaticamente” produzida com a intenção de explicar como as sociedades da Antiguidade contribuíram para o desenvolvimento da “Civilização” é também percebida pelos pesquisadores como fator que mais confunde do que contribui para a compreensão dessas sociedades.

As críticas e a conseqüente crise das narrativas eurocêntricas do final no século XX, provocada pela perda da hegemonia dos impérios europeus associada à explosão das lutas identitárias por direitos civis e anticoloniais (MORALES; SILVA, 2020), acertaram em cheio os estudos sobre o Mundo Antigo. As pesquisas foram deslocando-se em direção a uma mudança de paradigma que promoveu uma importantíssima desnaturalização da tradicional escrita da História Antiga (ÁVILA 2016; YOUNG, 2004). De modo geral, o trabalho de investigação sobre a Antiguidade passou a olhar para aqueles períodos das “histórias das sociedades antigas” que havia ficado em um limbo, por não poderem ser associados à trajetória histórica da “grandiosidade europeia”.

Outros espaços também passaram a ser foco de atenção e preocupação dos pesquisadores, e com isso vamos observar, por exemplo, o crescimento de investigações sobre os povos africanos e suas conexões com os gregos (BERNAL, 1987; ROGERS; LEFKOWITZ, 1996) ou acerca dos impérios médio-orientais, não necessariamente quando

suas histórias se cruzam às de gregos e romanos em seu “auge”. De fato, o eurocentrismo e a produção de uma “Antiguidade comum” ao mundo fizeram com que ele mesmo passasse a ser objeto de investigação a partir de pesquisas sobre a recepção dos clássicos pela Modernidade (SILVA, 2007). Quer dizer, a crítica e desconstrução de noções “fetiche” como ‘nação’, ‘civilização’, ‘império’ ou mesmo a das ‘origens’ marcaram profundamente os estudos em Antiguidade.

Para o objetivo deste trabalho, precisamos ainda mencionar o papel importante da renovação na historiografia do final dos anos 1990. Foi incorporada às preocupações com a dimensão política e econômica, estudos culturais relacionados às múltiplas dimensões das sociedades humanas e, nesse bojo, a História Antiga não ficou para trás.

Os anos finais do século XX, na verdade, foram decisivos para as mudanças de paradigma na compreensão da Antiguidade também do ponto de vista arqueológico. Foi um período em que as pesquisas arqueológicas das sociedades da Antiguidade ganharam importância e dimensão, provocando um grande número de estudos e intensificando as fontes disponíveis para os historiadores. Diante de um conjunto tão amplo e diverso de testemunhos materiais sobre as culturas do Mundo Antigo, foram rompidas definitivamente as ligações com as explicações de perspectivas nacionalistas e endógenas. Assim, a perspectiva descolonial e crítica da historiografia eurocêntrica e o crescimento da importância sobre os estudos culturais ganharam reforços com a intensificação do conhecimento da cultura material das sociedades da Antiguidade, o que tornou evidente a impossibilidade de abordarmos esses grupos de forma isolada.

A publicação do *The corrupting sea*, de Nicholas Purcell e Peregrine Horden (2000), autores bastante influenciados pela obra impactante de Fernand Braudel (1949 [1983]), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, contribuiu para transformar o Mediterrâneo em espaço central das investigações. O Mediterrâneo integrado, de fronteiras fluidas e sujeitos móveis, foi descrito pelos autores na longa duração a partir de uma história ecológica da região. Para os autores, era um mar amigável, próprio, em boa parte do ano, à navegação. E esse é um ponto central na análise dos autores sobre o papel fulcral que o Mediterrâneo desempenhou na conexão entre as sociedades. Apesar das críticas que a obra recebeu pela ruptura com a questão da temporalidade e certa perspectiva de “mundo sem fronteiras”, de conexões longas e duradouras, para a historiografia sobre a Antiguidade, as interações entre as sociedades nunca mais foi vista da mesma maneira. O Mediterrâneo deixou de ser apenas um cenário, um espaço de trânsito, para assumir um protagonismo em uma história que integrava o ambiente aos grupos sociais.

A fluidez excessiva das fronteiras também foi algo bastante criticado nessa perspectiva de Purcell e Horden sobre o Mediterrâneo (MALKIN, 2005). No entanto, os pesquisadores não podiam mais deixar de olhar para o chamado Mundo Antigo de forma integrada. Os níveis, intensidades e formas dessas integrações, com suas retrações ao longo do tempo, é que começaram a ser historicizados. Sobre esse aspecto, vale destacar a publicação de *Small Greek world: networks in the ancient Mediterranean*, de Irad Malkin (2011). A obra de Malkin historiciza os processos de integração, na medida em que diferencia a forma como essas redes foram construídas. Para Malkin, redes descentralizadas construíram o mundo grego, projetando uma "identidade" grega reforçada, sobretudo, pela distância da Hélade.

A obra de Cyprian Broodbank (2013), *The making of the Middle Sea, a history of the Mediterranean from the beginning to the emergence of the Classical world*, mais ainda que a de Malkin, busca historicizar as redes de integração e comunicação e suas mudanças ao longo do tempo. Estudando as interações costeiras, o autor apresenta os múltiplos sujeitos que se tornaram agentes importantes nos processos de integração/retração em torno do Mediterrâneo. Para Broodbank (2013), comerciantes, soldados, sacerdotes, viajantes, colonizadores, entre outros, são os "tecelões" destas redes sociais. Assim, é possível olhar para a história da Antiguidade de uma forma completamente nova. Compreender as interações e conexões é parte importante da compreensão do Mundo Antigo.

Historicizar os processos de integração passa, também, por rever conceitos tidos como consolidados, já muito bem definidos. Morales (2010) aponta, por exemplo, para a crítica necessária ao conceito de *pólis*, a partir da *pólis* de Atenas tida como modelo padrão. Contudo, sabemos que tanto Atenas como Esparta, as *póleis* mais conhecidas da Grécia, não eram nem de longe modelos comuns. O autor parte da figura do meteco para apontar vários modelos de *póleis* descritas pela historiografia e todas baseadas em Atenas. A figura do meteco se torna, assim compreendemos, ainda mais importante nessa avaliação, pois ele é um elemento que vem de fora. Como estrangeiro, estaria excluído da vida pública e religiosa da *pólis*. Contudo, a presença e permanência desses sujeitos em Atenas, ocupando lugar na economia e na vida cotidiana da cidade (ANDRADE, 2002), sugere uma participação e integração muito mais efetiva. A ideia do estrangeiro como excluído, como sujeito a-político, não se sustenta se considerarmos o mundo grego e a *pólis* ateniense como integrada às redes do Mediterrâneo.

Estes estrangeiros, muitas vezes comerciantes ou artesãos, agiam como parte ativa das redes de comunicação. Para entendê-las, as investigações precisam lançar mão, sobretudo, da documentação material. Grande parte das evidências destes processos estão sob a forma de casas, templos, esculturas, ânforas, vasos de cerâmica decorados, objetos

do cotidiano e outros. Como já mencionado, sem dúvida, a ampliação das pesquisas arqueológicas fomentou a concepção de uma Antiguidade muito mais integrada do que os historiadores imaginavam. E é a documentação arqueológica, material, que se torna imprescindível na busca pelos fios dessas redes. São arqueólogos que, em 2013, publicam um manifesto defendendo a utilização da teoria das redes, sobretudo para o comércio mediterrâneo.¹

O arqueólogo Knappett (2011) reforça o aspecto prioritariamente material das redes de interação. Ele chama a atenção para o fato de que historiadores, muitas vezes, deixam para trás a materialidade resultante das interações, muito embora essas sejam fundamentais como elementos de compreensão destes processos. As sociedades, portanto, não são concebidas como cenários onde se desenrolam as ações sociais, e sim como um encadeamento, um entrelaçamento de pessoas e objetos. Os objetos são, assim, conectores fundamentais de que o estudo nos permite identificar e compreender as interações permanentes, mas também aquelas de caráter momentâneo ou, ainda, os movimentos de expansão e retração das interações.

Figura 1 – Costa mediterrânea: colônias e metrópoles gregas



Fonte: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Coloniza%C3%A7%C3%A3ogrega.jpg>>. Acesso em: 26 mai. 2020.

¹ Este manifesto intencionava, principalmente, atrair pesquisadores que se interessavam por outros objetos, para a utilização da teoria das redes. Podemos acessar as premissas deste manifesto em: <<http://journal.antiquity.ac.uk/projgall/leidwanger342>>. Acesso em: 27 jun. 2020.

Foram esses movimentos que formaram o “pequeno mundo grego” de Malkin (2011). Entre os séculos VIII e VI a.C., uma rede de “nós” formou a cultura grega. Por esses nós eram transmitidas mensagens e informações que construíram uma identidade helênica, apesar das distâncias e dispersão.

Foi por meio das águas que os gregos migraram, fundaram novas cidades, criando identidades regionais e transferindo cultos, mitos, convenções artísticas e artefatos, ânforas e filosofias. *Links*, tanto planejados quanto fortuitos, rapidamente reduziram a distância entre os nós da rede, tornando o vasto Mediterrâneo e o Mar Negro um *small world* [pequeno mundo], um termo definidor na corrente teoria das redes. Essas redes informavam, algumas vezes criaram, e mesmo vieram a expressar o que chamamos de civilização grega (MALKIN, 2011, p. 5).

Para o autor, a cultura grega começa a se formar exatamente a partir da dispersão grega pelo Mediterrâneo. A Hélade, portanto, foi formada por intermédio da conectividade entre cidades, em redes de múltiplas extensões. Eram relacionadas a partir de compartilhamento de comércio, religião e cultura. Nessas redes, os objetos eram mediadores e integradores. Podemos remarcar a questão da circulação dos vasos gregos de cerâmica.

Uma investigação que tem como *corpus* documental os vasos e leva em consideração o aspecto da circulação e sua característica de mediação não consegue ficar limitada ao campo da História Cultural, por exemplo. A circulação dos vasos empurra a investigação para outros campos, como o político, o econômico e o das relações sociais. As cerâmicas ática e coríntia circularam e se difundiram pelo Mediterrâneo, conquistando o mercado etrusco (LIMA, 2011). Os vasos áticos e coríntios representaram objetos de integração econômica, evidenciando as conexões entre regiões do Mediterrâneo.

Como dissemos, todavia, o estudo dos vasos ultrapassa os limites de uma história econômica. Muitos desses vasos exportados eram suporte de representações imagéticas que comunicavam uma mensagem e eram, ao mesmo tempo, lidas pelos seus receptores. No caso das cerâmicas áticas, por exemplo, é possível apreender como os etruscos incorporaram a figura de Hércules, o herói grego. Segundo Camporeale (1997), Hércules fazia parte do imaginário heroico da aristocracia etrusca, o que se deu por meio da interação da Etrúria com a Hélade através da importação dos vasos de cerâmica.

Figura 2 – A costa mediterrânea



Fonte: Malkin (2011, p. 4).

Sabemos que a navegação, o comércio e os processos de colonização, importantes agentes de conexão, permitiram a circulação tanto das cerâmicas como dos artesãos por toda a costa mediterrânea. Suas criações se espalharam, integrando simbolicamente culturas dispersas pelo Mediterrâneo e, ao mesmo tempo, contribuindo para a construção de uma identidade helênica, para além das questões territoriais, como expõe Malkin (2011).

Essa dispersão dos vasos pelo Mediterrâneo suscita, portanto, a questão da importância da cultura material nos estudos das conexões no mundo grego. Esses objetos e, em especial, os vasos de cerâmica áticos e coríntos, ainda levavam consigo as imagens, representando crenças, valores, costumes, tradições e memórias para muito além do próprio mundo grego. Nessa direção, fica evidente que sua dispersão e circulação pelo Mediterrâneo apresenta aos historiadores a oportunidade de perceber as diferentes leituras e interpretações que as imagens pintadas nos vasos provocam em diferentes receptores. Uma mesma cena seria interpretada de formas diferentes:

Um heleno poderia usar uma cratera em um contexto ritual, de festa, durante um *sympósion*. Já um etrusco a usaria para decorar a tumba de um ilustre membro de sua comunidade. A representação de uma cena de *kômos* em um vaso significava, para um heleno, uma procissão masculina catártica. Contudo, para um etrusco, poderia significar uma alegre procissão familiar, entre pais e filhos (LIMA, 2011, p. 39).

Podemos dizer que os atenienses contavam histórias sobre eles mesmos por meio das imagens pictóricas. Com elas, teceram uma rede complexa da cultura helênica, retomada a partir dos estudos de conectividade. Desse modo, esta sociedade nos deixou artefatos diversos, como esculturas, esquemas variados de composição arquitetônica, imagens em suporte cerâmico e uma variedade de objetos de uso cotidiano, que permitem ao historiador levantar problemas em relação aos valores, às práticas, às tensões e aos conflitos sociais próprios da estrutura políade e como essas mensagens foram apreendidas para além do mundo helênico.

A imagem restitui ao olhar a eclosão do visível. A imagem torna sensível a presença do ausente e provoca um relacionamento entre nós e o que é representado. A matéria da imagem se dá por grau de percepção, mas de um só golpe. Pela imagem, nós somos duplamente reconduzidos ao real. De um lado, porque a representação traz a marca da insuficiência em relação à realidade; ela reforça o desejo de se reencontrar efetivamente com o mundo. De outro lado, a imagem possui o poder de transformar a realidade material. Ela é capaz de produzir um sentimento que conduzirá a uma ação no mundo material. E essa ação modifica o real, reelabora valores e integra culturas.

A imagem é um constante jogo ou tensão entre a presença e a ausência da coisa (LAVAUD, 1999). Pode-se se dizer que a imagem apresenta a forma *a posteriori* do espaço. O que a imagem traz ao olhar não é nem o dado sensível, já espacialmente organizado, nem a forma pura, *a priori*, do espaço, mas a maneira de se reconhecer e se elaborar este dado. Desta forma, a cultura helênica foi, nas redes de conexão, reelaborada pelas culturas do Mediterrâneo e pelos próprios gregos das colônias.

As imagens passam uma mensagem lúdica e, portanto, possuem códigos de representação e de leitura. Uma imagem e seus códigos estariam ligados a um momento. Os vasos áticos, por exemplo, mesmo quando eram destinados à exportação, serviam como suporte para representações dos valores e costumes gregos. Mas como estas representações nunca são o real, elas são uma obra aberta, permitindo que aqueles que entram em contato com a mensagem, a compreendam e a incorporem a partir de conexões que terão sentido para aquele receptor, naquela cultura. A imagem é uma forma de linguagem específica. Ela não busca representar o real, e sim dar sentido ao real (SCHNAPP, 1994-1995).

Os pintores dos vasos (sejam eles cidadãos – *eleutheroí* –, estrangeiros domiciliados – *metecoi* – ou escravos – *douloi*), vivem em Atenas, conhecem os saberes que circulam e a pluralidade cultural interna; estão submetidos às mesmas normas e vivenciam as tensões e conflitos de forma coerente aos seus lugares na hierarquia social. Representam estes conflitos e valores nas imagens pictóricas dos vasos. Por outro lado, o que os artesãos e

pintores produzem também está impregnado de aspectos daqueles grupos culturais que irão receber os objetos.

Esta dinâmica de representação, onde eu me represento ao mesmo tempo em que estou produzindo uma mensagem que desejo que seja entendida e apreendida pelo outro, só é possível em processos de integração e conexão. A partir desses conhecimentos é que autores importantes propuseram pressupostos para a análise das imagens em suporte de cerâmica, valendo a pena destacá-los aqui:

1º- Levantar o *corpus* imagético, de acordo com a temática problematizada, observando todas as imagens pintadas nos vasos selecionados. Ou seja, o ideal é que tenhamos toda a superfície de cada vaso e as imagens nela pintadas. Isto porque o pintor cria o tema/mensagem de forma global e de acordo com a forma da superfície e dos esquemas de composição conhecidos que dispõe para executar o desenho. Fica claro, portanto, que não se pode iniciar a leitura sem que: a) se tenham todas as imagens da superfície do vaso; b) se conheça a forma do vaso e seu uso social; c) se obtenha o lugar em que foi encontrado, a data provável do vaso, onde foi produzido, se, possível, quem produziu, onde e quem o pintou, e se existem inscrições no vaso e o que significam. Estes dados, por exemplo, demonstram as redes de comércio e difusão cultural e ajudam nas possíveis leituras das imagens, inclusive a respeito das intenções do pintor; d) se observe a pintura (figuras negras ou figuras vermelhas) e o esquema de composição das imagens.

2º - Os vasos de cerâmica acompanhavam o grego desde o nascimento, casamento até a morte; da casa à ágora, dos lazeres aos ritos públicos, portanto, as imagens dos vasos tiveram uma ampla circulação no interior da Grécia. Logo, as redes e conexões dentro do mundo grego são também importantes eixos de análise a partir da cultura material. Como já lembrado, as *póleis* não foram homogêneas. Por que o padrão de consumo dos vasos seria?

3º - As imagens são olhadas e compreendidas de forma sincrônica, global e imediata, diferentemente da escrita, que poderíamos chamar de diacrônica, visto que implica um olhar direcionado temporalmente e espacialmente e muitas vezes lida em voz alta para que se fosse entendido o seu significado. É de nosso conhecimento que a sociedade políade se estruturou como uma comunidade do *ver e do ouvir*, isto significa dizer que tradição e memória indicavam as formas de pensar, representar, criar e falar de si próprio e dos outros; o ver estava diretamente ligado ao saber. Assim, as representações imagéticas dos suportes de cerâmica são fontes importantes para apreender como cada cultura se via e gostaria de se representar para o exterior e, da mesma forma, representava os outros a partir de concepções ligadas à sua própria cultura e tradições;

4º - Para se compreender o sentido das mensagens que circulavam, é preciso que se conheça a sociedade, sua cultura e seus códigos de linguagem. Sendo assim, o historiador da Antiguidade precisa conhecer as imagens produzidas nos vasos e em outros suportes, como: pedra, mármore e metais, para que possa se familiarizar com os signos, suas combinações e os seus significados, ou seja, compreender os diferentes códigos de leitura das imagens, gestos, vestuário, mobiliário e monumentos. Conhecer estes signos e significados é fundamental para, também, conseguir elaborar as comparações entre culturas diferentes que têm, no objeto, um nó da rede de conexões.

É claro que não só de vasos de cerâmica vivem as redes de conexão. A cultura material é muito mais que isso. Mas, a partir da compreensão do papel do comércio e exportação de vasos de cerâmica, acreditamos que seja possível entender como a cultura material tem lugar privilegiado na construção de uma nova história do mundo grego a partir de suas conexões.

Considerações finais

A história da Antiguidade já não é mais a mesma. Rompeu com antigos paradigmas que a localizavam em uma linha temporal, de caráter genealógico, em bloco composto de recortes de tempo/espço dispersos, mas que por várias razões eram considerados formadores da civilização ocidental, leia-se, europeia. A História Antiga tradicional era a *História Antiga da humanidade*.

As renovações pelas quais a área passou, desde fins do século XX, proporcionaram uma retomada dos estudos em Antiguidade sob novas perspectivas, muito mais interessantes. A ampliação das pesquisas arqueológicas evidenciou a necessidade de observar e aprofundar as conexões entre as regiões do Mediterrâneo e até entre uma mesma cultura, como é o caso grego, uma sociedade dispersa por extenso território. Assim, a cultura material toma lugar de destaque nas pesquisas em história da Antiguidade por ser identificada como intermediária das relações de conexão/interação e formação de redes.

Compreender a cultura grega como tendo sido construída nessas e dessas interações nos ajuda a colocar em perspectiva não só os processos que constroem as identidades sociais, mas também os elementos que produzem as diferenças.

Referências

- ANDRADE, M. M. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- ÁVILA, A. L. Povoando o presente de fantasmas: feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina. *Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia*, v. 7, n. 2, p. 189-209, 2016.
- BERNAL, M. *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization*. New Brunswick: Rutgers, 1987.
- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- BROODBANK, C. *The making of the Middle Sea: a history of the Mediterranean from the beginning to the emergence of the Classical World*. London: Thames and Hudson, 2013.
- CAMPOREALE, G. Variations Étrusques archaïques sur le thème d'Héraclès e le Lion. In: GAULTIER, F.; BRINQUEL, D. (Éd.). *Les Étrusques: les plux religieux des hommes*. Paris: La Documentations Française, 1997.
- GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- GUARINELLO, N. L. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade*, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2003.
- HORDEN, P.; PURCELL, N. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*. Malden: Wiley-Blackwell, 2000.
- KNAPPETT, C. *An Archaeology of interaction: network perspectives in material culture and society*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LAVAUD, L. *L'image*. Paris: Flammarion, 1999.
- LIMA, A. C. C. A *pólis* e suas imagens: produção, circulação e "censura". In: LIMA, A. C. C. (Org.). *Pintura e imagem: representações do Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.
- MALKIN, I. (Ed.) *Mediterranean paradigms and Classical Antiquity*. London: Routledge, 2005.
- MALKIN, I. *A small Greek World: networks in the ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MORALES, F. A. Cidades invisíveis: para uma crítica do conceito de *polis*. *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 4, p. 71-82, 2010.

- MORALES, F. A.; SILVA, U. G. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História*, v. 40, n. 83, p. 125-150, 2020.
- ROGERS, G. M.; LEFKOWITZ, M. R. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- SCHNAPP, A. De la cité des images à la cité dans l'image. *METIS. Revue d'Anthropologie du Monde Grec Ancien*, v. IX-X, p. 209-218, 1994-1995.
- SILVA, G. J. *História antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume, 2007.
- YOUNG, R. *White mythologies: writing history and the West*. Hove: Psychology Press, 2004.

Greek magic on the Atlantic? Homeric potions and mystic cults beyond the Pillars of Herakles. New comparanda and new interpretations

Magia grega no Atlântico? Poções homéricas e cultos místicos além dos Pilares de Héracles. Novas comparações e novas interpretações

Eleftheria Pappa*

Abstract: The article reviews the evidence for cultic activity at the Orientalizing settlement of Alcácer do Sal (Portugal). It offers new *comparanda* for the assemblage of cultic artefacts identified at two locations and then interprets it in the broader context of Mediterranean interconnections. It is suggested that a cult brought by Phocaean Greek merchants, perhaps from southern Iberia where such cults are archaeologically attested during the same period, may explain the evidence better than the hypotheses so far formulated.

Resumo: O artigo revisa as evidências de culto no assentamento orientalizante de Alcácer do Sal (Portugal). Oferece novas comparações para os artefatos de culto identificados em dois locais e, em seguida, interpreta-os no contexto mais amplo das interconexões do Mediterrâneo. Propõe-se que um culto trazido por comerciantes foces gregos, talvez do sul da Península Ibérica, onde esses são arqueologicamente atestados durante o mesmo período, possa explicar melhor as evidências do que as hipóteses formuladas até agora.

Keywords:

Western Mediterranean.
Commerce.
Cult.
Greeks.
Sanctuaries.

Palavras-chave:

Mediterrâneo ocidental.
Comércio.
Culto.
Gregos.
Santuários.

Recebido em: 02/05/2020
Aprovado em: 01/06/2020

* MPhil (Oxon University), DPhil (Oxon University). ORCID Id: <<https://orcid.org/0000-0002-3693-4652>>.

Introduction

Interconnections between the Atlantic coast of Iberia and the eastern Mediterranean appear to have begun at least to the early 1st millennium BCE, and are attributed to Cypriot and Phoenician sailors. Early Mediterranean mariners and merchants may account for shared metrologies in the Beira region (Portugal) already at the beginning of the 1st millennium BCE (VILAÇA, 2011). Orientalizing material culture appear on what is now the Portuguese coastal stretch from the province of Algarve to the Montego, west of the dense Phoenician colonisation and Orientalizing horizons of Andalusia, while at least one new Phoenician trading established was founded in the Sado River estuary in the 7th c. BCE (PAPPA, 2013), and there is evidence for a Phoenician colony in Tavira (PAPPA, 2015c; MAIA, 2004).

The issue of Greek trips to the western Mediterranean and the establishment of colonies in southern Iberia has surfaced time and time again by historians, relying on Greco-Roman texts, epigraphic and numismatic evidence. Historians had proposed Greek maritime networks that hugged both shores of the Mediterranean, in Europe and Africa. Phocaeans Greeks and before them, Euboeans sailors, would have plied the waters of the western Mediterranean, crossing the Straits of Gibraltar. Time and time again, however, such views remained unconfirmed for lack of corroborating information. Recent archaeological discoveries from across southern Iberia are bringing the question of Greek presence and its nature back to the spotlight, and matching the literary information that hints at two consecutive waves of maritime exploration, by different agents: Euboeans in the 9th-8th c. BCE and Phocaeans, Samians and other East Greeks in the 7th-6th c. BCE, with the latter leaving permanent settlements. Despite the cumulating evidence in southern Iberia that has opened up new understandings of Greek trade and presence, current research on Greek presence in Portugal remains underresearched.

The present study looks at the evidence for two distinct cult loci on the Atlantic coast of Iberia in Alcácer do Sal dated to the Iron Age (ARRUDA, 2014; PAIXÃO, 2001; TAVARES DA SILVA et al, 1980-1). The first site has been excavated in the castle, astutely described as devoted to a mystery cult of Cybele, taking a long-term perspective (PAIXÃO et al., 2007, p. 39). The second was identified in the riverine area outside the castle. Different dates suggested for these two cult loci range from the the 7th/6th c. BCE to the 4th c. BCE for the earlier (GOMES, 2012, p. 103-106) and a 4th -3rd c. BCE date for the later (ARRUDA, 2014; GOMES, 2012, p. 106). The publication of the finds from these two spaces has been in descriptive but vague and arbitrary terms ('Oriental', 'Cypriot'). Arruda (2014) and Gomes (2012) have recently reviewed the evidence without offering clear typological attributions

or substantive comparanda. In these recent publications, sanctuary has been considered of Orientalizing character, vaguely noting connections with the eastern Mediterranean.

In what follows, the evidence will be described in detail, with comparanda from the Mediterranean and the Near East in mind. In reviewing the evidence, I show that a date in the 4th-3rd c. BCE is too late and that several of the finds have clear typological parallels to the eastern Mediterranean. The different interpretation offered is based on a methodologically structured attempt to actually establish the identity of the cult, its origins and specific features. It reviews the evidence, offers comparanda and provides an interpretation within the frame of the latest information on local historical and archaeological evidence, but firmly placing it within the synthetic, broader Mediterranean sphere. Taking into account the present state of knowledge for Phoenician-derived cults in Iberia (e.g. PAPPA, 2015b), the evaluation of the contextualized assemblage links the cultic activity to Greek religious belief and ritual, taking into account the evidence for the topography of sacred, the physicality and performativity of ritual.

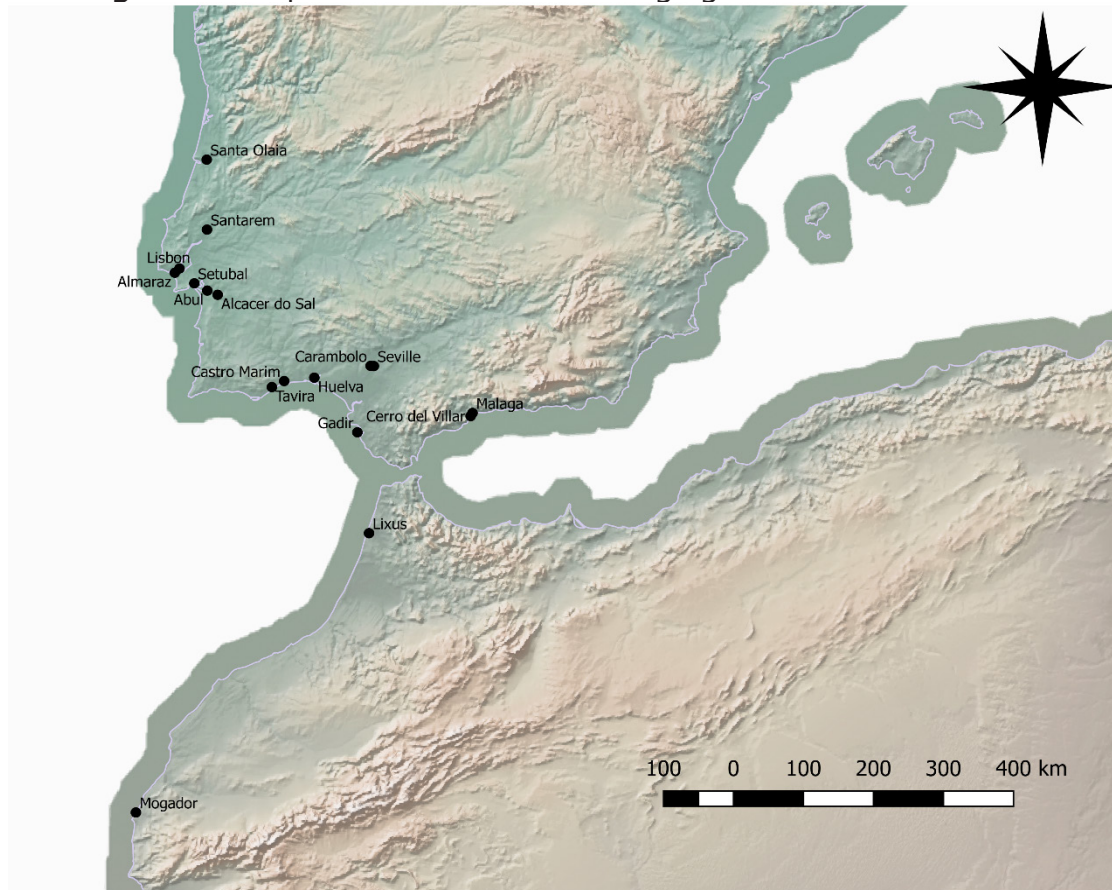
The evidence at Alcácer do Sal

Alcácer do Sal (Setúbal) is situated on a hill overlooking the River Sado in close proximity to the Sado estuary on the Atlantic coast. The river was navigable from its estuary in the Atlantic upstream to Alcácer do Sal and from there inland. The littoral of Baixo-Alentejo is a stretch punctuated by the occasional evidence for Phoenician contacts, while some Orientalizing evidence has been found in the hinterland. In the 7th c. BCE, a Phoenician trading post that doubled as sanctuary, known modernly as Abul, was established on the open-water estuary of the Sado, now silted up (PAPPA, 2013) (Figure 1). The locality of the Alcácer do Sal ('Castle of the Salt) was known as *Salacia* in Roman times, while the toponym of the Iron Age town was *Beuipo/Bevipo* as indicated by coins minted in the town indigenous script (VILLARONGA; BENAGES, 2011, p. 973; GOMES, 1998, p. 10),¹ and was ruled by magistrates under a hereditary line of power (CORREIA, 2004, p. 270-271). In Roman mythology, *Salacia* was a consort/daughter of Neptune (CORREIA, 2004, p. 271), so *prima facie* the name of the Roman city was not related to its main economic activity, salt production (PAIXÃO et al., 2007, p. 34). This historical centre of the town preserves the superimposed levels of the ancient settlement spanning over a millennium, with some archaeological invisibility in late antiquity (PAIXÃO et al., 2007, p.

1 E.g. based on a coin dated by estimation to 49 BCE, legends in the Latin and indigenous scripts (VILLARONGA; BENAGES, 2011, p. 973; GOMES, 1998, p. 10).

40). The archaeological evidence for the period relating to the Iron Age has brought to light settlement and cult contexts at the historic centre of the modern town. Most of it has been excavated at the castle of the town that yielded Iron Age and Roman remains under medieval and later building and constructions (TAVARES DA SILVA et al., 1980-1).

Figure 1 – Map of Atlantic Iberia showing figures mentioned in text



Source: The author.

During the Iron Age, the settlement exhibits the Orientalizing horizon (PAIXÃO, 2001). This is encountered in common in other coastal or riverine settlements in south and central Iberia. This was the result of the mass settlement of Phoenician, Syrian and other Near Eastern populations in Iberia since the 8th c. BCE at the latest. The necropolis has been excavated 500 m km to the west of this location. It documents a range of different burial customs, showing this Oriental influence in customs and grave goods (GOMES, 2015). Figured figured vases from Greek colonies (of Sicily or Emporion in Spain) were also imported (see below).

The language spoken in the area was written using an adaptation of the Phoenician ascript. The decipherring of this script, not universally credited, suggests the language

spoken was a form of proto-Celtic (KOCH, 2009; 2013). According to Herodotus (*Historiae*, 2, 33; 4, 49) writing in the late 5th c. BCE, the westernmost area of Europe, beyond the Pillars of Herakles (Straits of Gibraltar) was occupied by the Κυνήσιοι (*Kynēsioi*) (*Hist.*, 233) whom he also calls Κύνηται (*Kynetai*) in a different passage (Hdt. 4.4), but clearly referring to the same people as he describes the westernmost people in Europe who border the Celts (*Keltoi*).² Herodotus' discrepancy in the translation of this error (unless for a medieval scribal mistake) means that the name was not well established in Greek, and the information may have to him in a different language, upon which he improvised for the adaptation of the name to the Greek language. At any rate, by the late 5th c. BCE, Herodotus from Alicarnassus in Karia (south Asia Minor) was aware of these people, locating them on the borders of the *Keltoi and ca. 400 BCE*, Herodorus of Herakleia, a native of a city in Black Sea also referred to them (ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR; FERRER ALBELDA, 2009, p. 187-189).

Cult space inside the castle

The archaeological remains unearthed inside the enclosures of the convent *Nossa Senhora de Aracaeli* (Our Lady of the Altar of the Heaven) on the castle of Alcácer do Sal date from ca. the 8th 7th c. BCE to the AD 19th c. (Figure 2). The area of the excavations was musealized *in situ* under the present-day floor (PAIXÃO et al., 2007, p. 14).³ Iron Age structures developed on either side of a 3.5 m wide road on a NE/SW axis, preserved at a length of 3.5 m and in use still in the Roman period (PAIXÃO et al., 2007, p. 14).

The Iron Age cultic evidence was identified 50 m north-west from the Roman forum of Salacia in the area of the Roman sanctuary, and was associated with built structures. The Roman sanctuary, which covered a surface of ca. 120 m² and consisted in in two cellae connected by two corridors, dated to the 4th-3rd c. BCE (PAIXÃO et al., 2007, p. 36). A rectangular gutter or well lined with stones yielded a Roman-period, curse lead tablet, of the *tabella defixionis* type, invoking Megara and Attis (GOMES, 2012, p. 104; PAIXÃO et al., 2007, p. 36-37).

² For the original passage in Greek, see Godley (1920).

³ It is known as Cripta Arqueológica do Castelo de Alcácer do Sal: Piso Inferior Pousada D. Afonso II. The excavations were carried out by João Carlos Faria and Dr. Antonion Cavaleiro Paixão in the 1990s. In 2008, the area of the excavations was musealized *in situ*. Check: <<http://www.cmalcacerdosal.pt/pt/municipio/concelho/patrimonio/museus/cripta-arqueologica-do-castelo/>>.

Figure 2 – View of Alcácer do Sal from, showing a bend of the River Sado in the background from the castle



Source: The author.

In reviewing the evidence for the Iron Age cultic activity as originally published by the excavator of the site, Gomes (2012, p. 105-106) noted that the discovery of the 23 bronze figurines was attributed to a fill in levels deeper than those of the Iron Age without

specifying the exact context (the figurines were found scattered due to an excavator machine), but that the reconstruction of the architecture and evidence for an altar remain putative. Among the Iron Age finds were bronze figurines of anthropomorphic, zoomorphic, and anatomical types. Eight of those schematic figurines represent ithyphallic male types, in addition two warriors, two feminine types in the “praying” position, four zoomorphic bronzes that represent cattles/bulls, two horses and a dog. Three “anatomical *ex votos*” correspond to a human arm, a leg and a foot (GOMES, 2012, p. 105). From the site are also known a bronze bull figurine in a more naturalistic rendering than the previous assemblage mentioned, and an Orientalizing two faced bone amulet, depicting a *wedjat* eye (the Egyptian eye of the Horus) one side and a recumbent bull on the other, identified with Apis or Hathor, with cited parallels at other Iberian sites (e.g. Medelín) (ARRUDA, 2014, p. 520; GOMES, 2012, p. 105-106), which postulated it depicts Hathor. The same cultic space also yielded a thymiaterion fragment (GOMES, 2012, p. 105). Two clay figurines show a man with a conical cap, and another shown in the grip of an eagle (Zeus and Ganymedes) may be of Roman date (GOMES, 2012, p. 104).⁴ Gomes (2012, p. 106) down dated the site to the 4th-3rd c. BCE and identified the “almost popular” cult as “prophylactic” and “perhaps salvific”, allowing for a more aristocratic ethos too given the warrior figurines. Two objects found at the medieval castle (sectors L and I) corresponded to Phoenician weights (ARRUDA, 2014, p. 520; VILAÇA, 2011, p. 147). They come from the sanctuary, as indicated in previous publications (PAIXÃO et al., 2007, p. 24).

Cult space by the river (Rua do Rato)

The second cult space was excavated outside the medieval castle, by the river, in front of the previous cult space, and it is now musealized.⁵ Given that the castle that forms presently a border between the two cult spaces was of a medieval date, and that only few hundred meters separate the two cults spaces on a straight line, it is suggested here that both pertain to the same sanctuary, whose entrance would have opened up to the river.

In reviewing the evidence for cultic activity, Gomes (2012, p. 100-103) relied on an archaeologically “sealed and well defined context”, likely an obliteration deposit of votive gifts, arguing that the contextual relationship of this sealed assemblage with architectural remains and 7th c. BCE ceramic material found in the area (consisting in Fine Gray ware

⁴ The name is mention in Homer, e.g. *Il.* 5, 266. Ganymedes was the beautiful son of Troas (northern Anatolia) that Zeus snatched, giving to his father in return the best horses that existed in ‘East and West’.

⁵ Check: <<http://www.cm-alcacerdosal.pt/pt/municipio/atualidade/noticias/alcacer-do-sal-apresenta-museu-moder-no-e-interativo/>>.

pottery, Cruz del Negro vessels, pithoi, a tripod vessel and what he terms “common pottery”) cannot be safely established.

The sealed ceramic assemblage consisted in diverse, Orientalizing types: Fine Polished Gray Ware, such as closed vessels, some in miniature forms (with parallels cited from the 6th-5th c. BCE sanctuary at Cancho Roano), small perfume bottles and bigger jars, an à chardon vase, cups, carinated bowls, and hemispherical bowls (GOMES, 2012, p. 100). Among the finds were also 23 spindle whorls, i.e. instruments related to weaving, fragments of horse trappings, such as ring, a hollow betyl fragment, as well as items of personal attire consisting in 3 “annular” fibulae (anulares hispanicas) and a trapezoidal belt clasp, identified as of Serrano Cerdeño’s (1981) DIII type (ARRUDA, 2014, p. 518; GOMES, 2012, p. 101).

Most distinctive find was a bronze cheese grater and hollow bronze feline head with perforations on the edge, with the second allegedly pertaining to furniture, (ARRUDA, 2014, p. 517-518; GOMES, 2012, p. 100- 101). A bronze vessel with a side handle looping high above the (reconstructed) cup’s rim was identified as Cypriot without any explanation or specific typological ascription (ARRUDA, 2014, p. 517; GOMES, 2012, p. 100). This identification is arbitrary and thoroughly unconvincing. A bronze ribbed stem was identified as a thymiaterion, Cypriot too (GOMES, 2012, p. 101), again without typological attribution, while other bronze fragments, some maybe pertaining to a brazier, and part of a receptacle with a snake finial, and a mirror were also also identified (GOMES, 2012, p. 100-102). Three cubic balance weights, inscribed with graffiti (published as “undecipherable”) were briefly reported recently from the town, along with other finds that purportedly belong to the plates of balance scales (ARRUDA, 2014, p. 526; VILAÇA, 2011, p. 147). Decorative elements identified as made of bone consists in three small engraved plaques (< 5 cm), one depicting “the tree of life” (GOMES, 2012, p. 101) or the ‘lotus flower’, along with discs of the same material depicting osettes (ARRUDA, 2014, p. 523). A worked quartzite with a feline engraving and perforations on the edges was not classified (GOMES, 2012, p. 102). Worked bone specimens from hooved animals were identified, pertaining to nine knucklebones, *astragaloï*, attributed to ovicaprids: 9 astragaloï Bos taurus (4); cerus elephus (1), ovis capra (3), ovis aries (1) (ARRUDA, 2014, p. 523; GOMES, 2012, p. 102).

The assemblage of figurines, incense burners and knucklebones, the *astragaloï*, used for divination, led Gomes (2012, p. 103) to refer to to “symposiastic” and “libatory” rituals in conjunction with this assemblage, and divination practices in view of the *astragaloï*. This evidence pertaining to a cultic space was dated to the middle of the 1st

millennium BCE, allowing for a 7th c. BCE date given the pottery assemblage found in the vicinity (ARRUDA, 2014, p. 526; GOMES, 2012, p. 103).

The possible continuity of a cult from the Orientalizing to the Roman period

The *tabella defixionis* invoked Megara and Attis seeking restitution of stolen goods and offering as “a gift the body and soul” of the culprit (GUERRA, 2003, p. 337), and was deposited inside this an opening into the ground, common for curse tablets that sought the intervention of chthonic powers (PAIXÃO et al., 2007, p. 38). Attis was a Phrygian god, consort of Cybele. That the Alcácer do Sal curse lead table cult (ca. 2nd c. BCE) was linked to Attis and Cybele, despite not referencing the latter but Megara, is made clear by the reference in the inscription to the latter’s role in Attis’ death (“you who received the body of Attis”). Here Cybele is invoked by an unattested epithet, Megara. The epithet is of Greek etymology, linked to μέγας (‘great’) but also cognate with *μεγαίρω*, which in the *Iliad* (4, 55) appears with the sense of ‘to dispute’ (GALLET, 1990, p. 48), and by Byzantine times it was understood as ‘to envy’, ‘to hold grudge’ – apt for a goddess from whom revenge was sought (LAMPAKIS, 2017, p. 499).

The cults of Magna Mater, Cybele’s Roman name, and Attis, are associated with magical practices in the Latin West, albeit they are rare (BLÄNSDORF, 2010, p. 145-146). *Defixiones* invoking Attis in the Latin West are documented in Groß-Gerau, Germany and are connected to the cults of Mater Magna (late I^p/early II^p period) (GORDON; SIMON, 2010, p. 17). In Mainz, a sanctuary to Isis and Magna Mater also yielded curse lead tablets invoking the latter deity. It appears that Cybele/Magna Mater is invoked in curses, while Attis is invoked for bringing justice in (alleged) wrongdoings (BLÄNSDORF, 2010, p. 145-146). Anatolian cults spread to the central and western Mediterranean in the Roman period. Magic practices, including the use of curse tablets and perhaps divination through dice, are known from the western provinces of the Roman empire, several with direct eastern Mediterranean antecedents (PARKER; MCKIE, 2018). Effectively, this discovery in Portugal fits into the spread of Anatolian cults in the Latin West, but intriguingly presents Attis as someone beseeched for restoring justice. What is of interest here is whether the Roman-period deities venerated in Alcácer do Sal were the result of syncretism with pre-existing cults. It was astutely observed that during the Christianization of Portugal, the church of the convent was dedicated to ‘Our Lady of the Altar of the Heaven’ which may have preserved the memory of mystery cults to Cybele at a hill “making this hill a religious ‘high place’ since time immemorial” (PAIXÃO et al., 2007, p. 39). Occasionally the later historic periods can inform the interpretation of earlier ones, where the remains are scant.

This is particularly apt regarding cult sites, given the conservatism of religion. The matter is worth exploring here. Given the continuous use of the main Iron Age road into the Roman period, and the evidence for pre-Roman cultic activities at the Roman sanctuary, continuity of cult can be hypothesized, so that we can better define the 'time immemorial' implicated. This also necessitates a look into what we know of pre-Roman local religion.

Coins minted by the city prior to the Roman annexation of 45/44 BCE, depict Melqart as a Greek Herakles, with lionskin and club, as well as imagery of dolphins, tuna and wheat, while the coin legends were preceded by the moon crescent, an astral symbol linked to Astarte (CORREIA, 2004, p. 268). Herakles appears almost on all coinage of the city from the end of the 3rd c. BCE, denoting Melqart (CORREIA, 2004, table 4), an odd choice if the hero-god was irrelevant to Bevipó's local religion. In the Mediterranean, the syncretization of Herakles with Melqart was complete by the late 6th /early 5th c. BCE, when the Phoenicians of Kition on Cyprus struck coins with Melqart depicted in the Greek iconography of Herakles,⁶ and Pindar (quoted in Strabo, *Geographia* 3, 5, 5) referred to the Gates of Gadir as the farthest limit reached by Herakles.⁷

Little is known of the indigenous, pre-Roman religion. A collective sacrificial ritual to gods worshipped in Lisutania interior (inland region north and south of the Tagus) is documented by the an inscription in the Lusitanian language, in Latin, found in Arronches, north Alentejo, and dating to the the Julio-Claudian period (CARDIM RIBEIRO, 2010). A tripartite sacrifice was offered to a series of gods, such as Reva, Harase, Bandis, Munidi/Munitie, and hypothetically for Nabia by analogy to a similar ritual sacrifice dedicated to Diana, one of whose epithets was Nabia (CARDIM RIBEIRO, 2010).⁸ This evidence leans towards the view that an indigenous deity was worshiped in a tripartite form as a celestial, fertility goodess and virgin warrior, comparable to Artemis and Diana, with the latter of which came to be syncretized (CARDIM RIBEIRO, 2010, p. 46). If such a goodess existed, then a cult of Artemis brough by Greeks to Alcácer do Sal would have been accepted more easily locally. Let us see what the finds of the sanctuary indicate.

⁶ Cyprus, Kition, Uncertain king of Kition, Acc. no *SilcoinCy* (A1053), in *Kyprios Character*. Check: kyprioscharacter.eie.gr/en/cyprus-coins/details/A1053 (last update 10/23/2018).

⁷ As to why Herakles came to offer the Greek persona for Melqart, the reasons have to be sought in the deified hero nature shared between the two, since Melqart. Additionally, since Herakles' myths were placed in the West, the placing of myths connected to Herakles in the West, may have led to gradual syncretization with Melqart whose cult was taken to the western shores of the Mediterranean and the Atlantic by the Phoenicians (PAPPA, 2015b, p. 54).

⁸ *CIL* II², 14, 292.

The pre-Roman cult at Alcácer do Sal: typological attribution and comparanda of the assemblage

Votives at sanctuaries had complex lives, often travelling huge distances as booty of war, diplomatic gifts or dedications to a temple. In North Syria, Palestine, Assyria and Urartu, horse gear, bronze cauldrons, tripod stands, and perhaps even textiles share a similar elite ideology that shares a commonality of iconographic repertoire (sphinxes, griffins, tree of life, mistress of animals etc), which does not mean that each of those artefacts from a far away place indicates the presence of visitors from that place (CRIELAARD, 2013). Rather, the origin of the votives as an assemblage can illuminate networks of visitors to the sanctuary and the nature of the deity themselves, as well as an international elite ideology (CRIELAARD, 2013). The identification of the deity venerated and the general character of the sanctuaries should be examined within the broader spatial and temporal context. Individually the finds have limited potential in identifying the deity venerated, but in association they can reflect specific cults.

Similarly for the performance of cult activity, the mere transference of one ritual to another place should not be envisaged. Yet parallels when cultural affinities are known should be envisaged and examined. Iron Age finds in Iberia are frequently illuminated by *comparanda* in the eastern Mediterranean. The two cult loci likely pertain to a single sanctuary of Bevipo. The evidence is difficult to interpret without recourse to the eastern Mediterranean and near Eastern milieu, so comparanda are offered below for diagnostic categories of finds.

Astragaloi

Modified or unmodified *astragaloi*, knucklebones from hooved animals, such as ovicaprids (sheep and goats), are found in spatially and temporally broad contexts, showing continuity of use in ritual and funerary context from the Early Bronze Age period to medieval and even modern times, and from Mesopotamia to western and central Europe (Pappa in press a). In Iberia, they have been found in large quantities at some Orientalizing necropoleis, e.g as at Cruz del Negro in Carmona (BERNÁLDEZ-SÁNCHEZ et al., 2013). This suggests practices of necromancy, the use of divination in ancestor cults, a practise brought with the Phoenicians (Pappa, *in press*), but known in Greece too (BEERDEN, 2013, p. 68-69). A similar interpretation for the Alcácer do Sal finds, although not a necropolis, is augmented by their discovery in a pit, where fissures are indicative of communication with chthonic deities of the deceased.

Spindle-whorls

Spindle-whorls, used in textile manufacture, were common votive gifts at sanctuaries in the Mediterranean, in Greece and in Etruria (NAGY, 2016, p. 262).

Miniature Pottery

Miniature vessels are often found in sanctuary contexts and in the necropoleis in various sanctuary and funerary contexts in the Mediterranean of this period. In Greece, their appearance as service sets (for consumption) associated with long “offering trenches” excavated in cremation cemeteries in Athens appears in the 7th c. BCE, suggesting token funerary meals, in miniature. From the same period miniature vases appear in large quantities at sanctuaries in Greece, suggesting an opening of the clientele and a corresponding drop in the wealth of votives (GIMATZIDIS, 2011). They have also been found at Etruscan cemeteries as votives.

Balance weights

The cubic balance weights found at Alccer do Sal are of types known from coastal Phoenicia and several sites in the Mediterranean with Phoenician connections. Balance weights were deposited at sanctuaries in Italy. For example, weight units are known from Latium, as in the case of a votive deposit at Borgo Le Ferriere (Satiricum), dated to ca. late 8th c – 6th c. BCE (NIJBOER, 1994). In 4th c. BCE Etruria, a balance weight was dedicated at a shrine of Hercle in Caere, given as a gift to the god Turms (Hermes), a divinity associated with commerce, as suggested by its inscription, possibly indicating the profession of the dedicant (NAGY, 2016, p. 267).

Anatomical Ex votos

In Greek, and less so Etruscan sanctuaries, votive gifts were very common, manifesting dedicants’ requests for a cure or thanks for healing. The sanctuary of Emporion on Chios sanctuary of Athena at the Acropolis reveal bronze dedication and anatomical votives bronze arms and votive shields (EREN, 2015). In Etruria they appear mostly from the 4th c. BCE onwards, mainly of terracota (NAGY, 2016, p. 266)

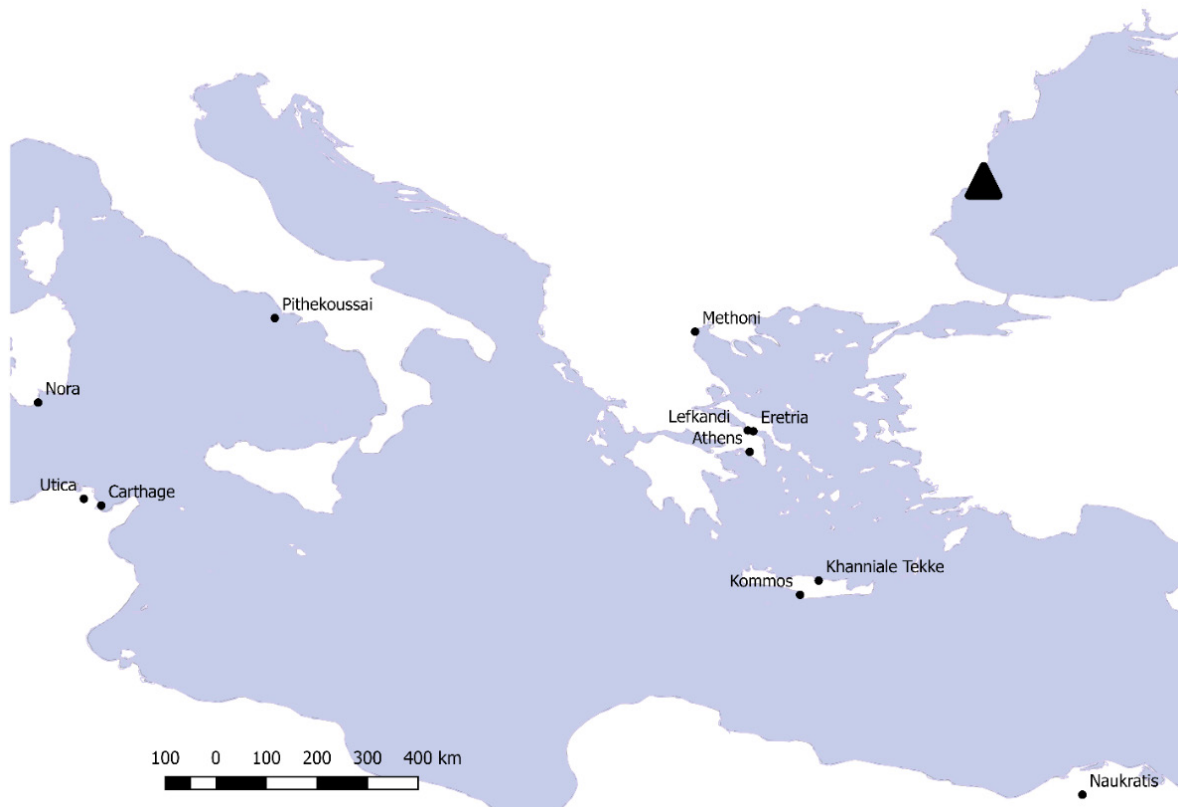
A different interpretation for their presence at Etruscan sanctuaries, less convincing, is that the represented anatomical part indexed the action besieged by the deity (NAGY,

2016, p. 266). For example, an 'ear' reflected the need for the deity to listen to the prayer. In Greece, silver anatomical gifts continue to modern day in churches, evidently reflecting pre-Christian practices.

Cheese grater

This bronze plaque perforated with several holes is a rare find in Iberia, but can be situated within the archaeological and literary evidence for cheese graters in the 8th-7th c. BCE Mediterranean. Perforated metallic plaques of the 'cheese grater' type have been found in Greece and Etruria, at sites connected to the Euboean expansion from Lefkandi to the Tyrrhenian Sea (Figure 3), which originated in the Protogeometric period with a Euboean koine in the Aegean (LEMOS, 2002). Three 9th c. BCE elite male burials at the Toumba necropolis in Lefkandi (old Eretria?) in Euboea yielded cheese graters (POPHAM; LEMOS, 1996). One of these tombs is tomb 79 of the "merchant-warrior", which also yielded balance weights, some of which parallel Atlantic bronze weights that suggest interconnections between the Levant, the Aegean and Atlantic Iberia (PAPPA, 2019). Another such grater was found in lalyssos, Rhodes (ELDERKIN, 1940, p. 391). Rhodes shows clear Phoenician presence linked to the production of unguent bottles and commerce, as do Kos and Crete (COLDSTREAM, 1982, p. 268-269), though the Phoenician graffiti is meagre (BOUROGIANNIS, 2012). Cheese graters have also been also found at Pithekoussai ('Monkey Place'), a Euboean trading post or colony off Naples in the Tyrrhenian sea. The finds came from domestic contexts (CURTIS, 2001, p. 315) and tombs (RIDGWAY, 1997) dated to ca. the 8th c. BCE. In the following century, these implements are found further north, in Etruria, finding their way in Etruscan princely tombs up to the metalliferous Tuscany (RIDGWAY, 1997). Likely they were introduced in the region from the Euboean settlers at the colony of Kyme (Cumae), on the shore opposite Pithekoussai, affirming the textual tradition on Euboean colonization in the regions.

Interpreting the diffusion of this artefact, Ridgway (1997) postulated the adoption of a Euboean commensality custom by Etruscan elites through the Euboean presence in Kyme and Pithekoussai. This would have involved heroic-style drinking, in the tradition of the Homeric epics. The kykeon was a thick mixture prepared with barley, water and herbs, such as *γλήχνηνα* (mint?), and spices, used for cultic purposes but consumed in daily life too.

Figure 3 – Map of central and eastern Mediterranean with sites mentioned in text

Source: The author.

Literary attestations in Greece refer to cheese grater as a *κνήστις* in texts by Homer through to late antiquity.⁹ In the Homeric epics, a cheese grater was used for the preparation of *κυκεών* (*kykeon*), mixing wine, herbs, cereals and grated cheese. In the *Iliad* (11, 624-41), the verse *ἐπὶ δ' αἴγειον κνή τυρὸν κνήστι χαλκείῃ* ("grated goat cheese on a copper grater")¹⁰ refers to *κυκεών*, the potion that Nestor's slave Hekamede was preparing for Nestor's guests in a cup that only the latter could lift., preparing it with wine and grated goat's cheese. In the *Odyssey*, the sorceress Circe adds honey, to enchant Odysseus (10, 234). Discussing this passage, West (1998) suggested that the metrics of the verse shows that the narrative predates, predates the *Iliad* by many generations, supported also by the description of Nestor's cup in the *Iliad* as a Bronze Age cup and the motif of the "mighty goblet" parallel in the Ugaritic Baal epic, as well as archaeological finds. This antiquity of the passage may underly the antiquity of the ritual drinking of this mixture.

⁹ E.g. in the work of Porphyry (234-305 CE) *Life of Pythagoras* (34) where "grated cheece" is mentioned. See also the lexical entry in Estienne (1822, p. 5096).

¹⁰ Author's translation.

In Greece, the kykeon was the sacred drink of Demeter, with barley as an ingredient related to her cult as fertility goddess (KOCH PIETTRE, 2019). The *aition* of the myth for its use is found in the drink Demeter was offered by a slave during her period of mourning, as related in the Homeric Hymn to Demeter for the loss of Persephone, composed in the 7th or 6th c. BCE (CHRONOPOULOS, 2017). It is this *aition* that explains the ritual consumption of kykeon in the *dromena* of her cult of Eleusinian Mysteries and the ritual is found in the Eleusinian mysteries. Through literary sources, three types of vases are known to have been used for carrying the kykeon in the ritual procession of the Mysetries: the kernos, the kotylisk and the plemochoe (κέρνος, κοτυλίσκη, πλημοχόη) (MITSOPOULOU, 2010, p. 48). The vessel was used at the end of the Eleusinian Mysteries, the *Plemochoes* ritual. Archaeological finds from sanctuaries of Demeter in Greece (Kythnos, Dion, Korinthos, Sangrion in Naxos, Thesmophorion in Thenos, Xomourgo in Tenos) suggest that while a complex type was used for this particular cult of Demeter, a simpler one was used for the festival of Thesmoforia. The vases were decorated with schematic motifs that represented the floral motifs of myrtle, plants that were used by the initiates in the festival (MITSOPOULOU, 2010, p. 45-50).

Elite heroic drinking, based on the preparation of homeric kykeon in the *Iliad* (xi, 628-643) with a cheese grater as implement, are documented in Pithekoussai as myth and practice. From a tomb in Pithekoussai comes a Rhodian cup (c.725-700BCE) inscribed in the Euboean inscription in Homeric hexameter, with a verse referring to Nestor's cup, alludes to Nestor's cup in the *Iliad* and is normally interpreted as a sympotic pun (COLDSTREAM, 2003, p. 300). Petropoulos (2008) argued that kykeon was meant as a magic potion, both in Homer and in real life, noting that the Rhodian cup from Pithekoussai with the inscription uses a performative utterance to instil love in the person taking the sip from the wine contained in the cup. In Homer, Nestor is known to have visited Capua in Tyrrhenia (PETROPOULOS, 2008), bringing a literary bridge to the archaeological finds of graters in Italy. Thus, this Rhodian kotyle in Pithekoussia links the Homeric myth of kykeon to the cultic or intellectual life of Pithekoussai (depending on whether it was used for sympotic jokes or a magic ritual), while the cheese grater links the Homeric kykeon with the actual preparation and consumption of this drink in Pithekoussai.

This is an added testament to the fact that the tradition of preparing wine with grated cheese was known to Pithekoussans, in terms of mythical and literary heritage, but as the graters found suggest, possibly as daily practice too, likely connected to a Greek fertility – mystery cult in honour of Demeter, or magic practices.

Thymiateria

The two cylindrical fragments identified as part of a thymiaterio (ARRUDA, 2014, p. 518; GOMES, 2012, fig. 51) preserve part of the lower element of the stem. A cylindrical ribbed element belong to the upper part of the stem below the first row of downturned flower petals recalls in a 7th cl BCE composite thymiaterion, with a horizontal ribbing of part of the stem, from Villagrancia de la Torre (Badajoz (Spain) (FONTAN; LE MEAUX, 2007, fig. 159). The Badajoz variant presents horizontal ribs.

The thymiateria functioned as incense burners and were auxiliary elements of the cultic ritual, though they may have been given as gifts to the god too. They are common finds at Orientalizing necropoleis in Iberia but can be traced to 10th c. BCE Phoenicia. They are found in Phoenician-related contexts in the Mediterranean and in Cyprus, but not so in Greece. In Phoenician milieux, the thymiateria preserved some of the original Egyptian connotations of their decorative ornaments, linked to the divine. A tripod or base supported the elongated cylindrical adorned with rows of petals (of the lotus flower, on which rested a receptacle for the incense (ÁVILA, 2007, p. 163-5). Burning the incense held a ritual function, and depending on what was burnt, it conferred psychotropic effects that may have facilitated a sense of ecstasy that would have been attributed to communication with the divine. Culican (1970, p. 99-101, plate III B) suggested that the form of thymiaterion was tied to the assumed cosmological meaning of the incense stand, its ribs imitating those of the Egyptian papyrus design (ie not of flower petals). Incense stands are commonly depicted on Phoenician seals, sometimes in ritual scenes with Isis and Horus. In Phoenician art they are depicted as the columns of the uraeus and the winged disc, with their petals manifesting the divine presence according to this interpretation.

The lotus, identified with the water lily, or according to other views with the saffron (*crocus cartwrightianus*),¹¹ was pivotal in the Egyptian religion, connected to afterlife and rebirth (for example, the sun god Ra was born out of a lotus). The lotus flower was consumed and used as offerings at Egyptian temples, and had soporific and psychotropic properties (WESOLOWSKA, 2017). The motif of open-and-closed lotus flower, or lotus-and-bud (mirroring that the water lily closes its petals at night) persists for centuries in Phoenician art. It emerged in the Hyksos period in the mid-2nd millennium BCE in the Levant and is attested in different media from Anatolia and the Near East to the western Mediterranean in the following millennium (GUBEL, 2005, p. 136).

¹¹ This predecessor of *crocus sativus* was used in Minoan Crete. I thank Werner Fröhlich for drawing my attention to a different species identification for the 'lotus flower' and its connection to Crete.

Zoomorphic protomes

The hollow feline protome that was found at the cult space of Alcácer do Sal was considered a furniture accessory (GOMES, 2012, p. 100; ARRUDA, 2014, p. 518). There is no basis for such a supposition, since there are no comparanda from Anatolia, the Near East, Egypt or anywhere else. Egypt has yielded wooden furniture with full-bodied carvings of lions and felines, with theriomorphic furniture legs especially from the Middle Kingdom onwards with leontine features, but nothing comparable (HARCOMBE, 2011). Wooden furniture from the 8th c. BCE tumulus at Gordion, capital of Phrygia (COLDSTREAM, 2003, p. 266) also do not show any parallels. Surviving specimens elsewhere in Anatolia and Cyprus bear no resemblance, even where theriomorphic features are present. For example, a kline from an Archaic/Classical Lydian tomb in Alaşehir yielded featured legs carved as feline paws, though no feline protome (BAUGHAN, 2013, p. 127). Representations of furniture from Syro-Palestinian reliefs also do not offer any parallels, e.g. one from Karatepe at ca. 700 BCE, (CRIELAARD, 2013, fig. 4e).

Hollow-casting of protomes of bulls, lions, sirens, griffins and other real or phantastical creatures was an originally Near Eastern manufacturing technique (CRIELAARD, 2013, p. 356-358). Such protomes decorated chariots, cauldrons and shields. They are known from Anatolia, the Near East, Cyprus, Ionia, Greece and Etruria, where they are attached as decorations on cauldrons and shields, and as axle caps of chariots in Cyprus and Spain, later being imitated in other media. The parallel for the Portuguese specimen should be sought among these classes of material culture.

Bronze feline-headed axle caps pertaining to a chariot deposited in the 8th c. BCE tomb 79 in Salamina, Cyprus are similar to lion protomes on the axle caps of a chariot from the 7th /6th c. BCE tomb 17 at La Joya, Huelva, Spain; both elite necropoleis document the inclusion of ornate, ceremonial chariots in elite burials surmounted by tombs and approached by a *dromos* (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2011, fig. 7). The type was considered Cypriot, introduced by Greeks who settled there (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 2011, p. 13) but Bronze Age Greek chariots are different and do not offer parallels (e.g. CROUWEL, 1981, for the Bronze Age).

In Anatolia and the Near East, hollow animal protomes also appeared as figured appendages to metal cauldrons that formed the receptacle of basins supported by tripods or stands, with their functions ranging from the utilitarian to the ceremonial. Such metal basins were items of prestige due to the expensive material and the craftsmanship required, and so were used as diplomatic gifts and tribute payment (CRIELAARD, 2013, p. 355). Some of these bronze cauldrons were decorated with hollow protomes of wild

animals or mythological creatures (e.g. sirens) turning these basins into highly prestigious objects, which were stored in Urartian, Assyrian and palaces, elite burials and sanctuaries. For example, cauldrons are depicted in Assyrian banqueting scenes on reliefs from Sargon's II (722-705 BCE) palace at Khorsabad (CRIELAARD, 2013, p. 355, fig. 20.1). At the cultic and administrative centre of Ayanis in the 9th-7th c. BCE Urartian kingdom BCE, cauldrons were used to store millet, perhaps for offering purposes (BATMAZ, 2015, p. 131). Syro-Hittite cauldrons are known the Greek world too, where they were dedicated as votives the figured appendages could be detached from the cauldrons, and used at sanctuaries, even when the former were repurposed as burial urns, based on evidence from Eretria (CRIELAARD, 2013, p. 358).

Such protomes decorated shields too, dedicated as votives at sanctuaries. Examples of shields with heavy lion protomes (weighing 5 kg) are known from Ayanis, Urartu, inscribed with dedicatory inscriptions, and may have played a part in a ritual involving weaponry in the cult of the solar deity Haldi (BATMAZ, 2015, p. 131; BATMAZ, 2012). Such shields were given as gifts to gods in Crete too. For example, a lion-headed protome, probably a Urartian import, is known from Eleutherna on Crete (PAPALARDO, 2001, p. 165, fig. 8). The island has yielded miniature clay copies of such protomes dating to the mid-7th c. BCE, probably parts of votive shields.¹²

With the Euboean expansion westwards to Italy, such protomes are found in Greek and Etruscan contexts. A bronze cauldron decorated with a bull protome was repurposed as a cremation urn in the Euboean colony of Kyme, in Campania, Italy, ca. 700 BCE (COLDSTREAM, 2003, p. 231). Griffin and lion protomes are also known from Etruria, which has yielded a variety of Urartian bronzes (PALLOTTINO, 1958). Iony imitations of lion heads are known from the Bernardini tomb in Praeneste, ca. 7th c. BCE (UBERTI, 2001, p. 457).

From classical Greek sources, it is inferred that turned on their back, shields could be used as receptacles for blood offerings to the gods (ELDERKIN, 1940, p. 388). This suggests that ornate shields may have been used in ritual, and were not simply deposited. Conclusively, the closest parallel for the Alcácer do Sal find are the protomes of the La Joya parallel, stylistically and functionally. Most likely, detached from the axle caps of a chariot, the protome was repurposed as a votive at the Portuguese sanctuary, similarly to zoomorphic protomes detached from cauldrons and deposited as votives in the eastern Mediterranean, as suggested by Crielaard (2013, p. 358).

¹² Robin Symes, Limited (London, England), sold to the J. Paul Getty Museum, 1991. Available in: <<https://www.getty.edu/art/collection/objects/13093/unknown-maker-lion-protome-greek-cretan-about-650-bc/>>.

Figurines

The male anthropomorphic figurines in the nude found in Alcácer do Sal do not fit into the main Phoenician types – smiting god, enthroned god, benedictory figure (ACQUARO, 2001). Most Phoenician bronzes depict deities wearing at least a loincloth, in the Egyptian fashion. The only parallel for the human form (albeit not pose) is offered by an 11th c. BCE Phoenician-considered statuette depicting a seated female figure from Santa Cristina di Paulilatino (ACQUARO, 2001, p. 481, 483).

The warrior statuettes show schematic males in the nude, wearing helmets and holding a small shield embossed in the centre. The conical hats worn by the statuettes were likely inspired by real-life specimens worn in the Hurro-Syrian cultures. Bronze conical helmets for use in real life have been uncovered at Ayanis in Urartu (BATMAZ, 2015, fig. 15-16). Comparanda for the Portuguese statuettes should better be sought in Greece, where Orientalizing bronzes recall Near Eastern models but introduce novel elements. Geometric-period bronze figurines from Corinth used as attachments to the handles of tripod cauldrons (COLDSTREAM, 2003, fig. 58) offer close parallels for the anthropomorphic statuettes discussed here. Similar features include the lithe figure, schematic features, conical hat and slight tilt of the head backwards.

The animal figurines likewise follow schematic rendering (GOMES, 2012, fig. 55). They can be compared to Greek predecessors. Schematic horses were used in cauldrons ring-handles as decorative ornaments. A figured appendage in the form of a horse figurine was soldered on the ring handle of a bronze tripod cauldron found at the sanctuary of Zeus in Olympia (Olympia Nr 5471) dated to the early 8th c. BCE (COLDSTREAM, 2003, p. 335, fig. 107). The animal with its schematic rendering and short legs presents a close parallel for the Alcácer do Sal specimens.

Such cauldrons with figured appendages were mainly produced in Corinth and Argos in the 8th c. BCE, and have been found at sanctuaries such as the Heraion of Samos and Delphi. Their circulation in Greece resulted in imitations (COLDSTREAM, 2003, p. 335-337). They may have originated in the Near Eastern cauldrons decorated with zoomorphic protomes imported into Greece. In Greece, ithyphallic statuettes are often associated with fertility cults. Bronze statuettes fulfill all the requirements of prestige goods for exchange, found in various loci across the eastern but also western Mediterranean from the Late Bronze Age to the first centuries of the 1st millennium BCE. They were made of fine metals, often embellished in gold or silver. Figurines of this style in the Mycenaean period are considered items of elite gift exchange between rulers (LANGDON, 1987). Transitional Geometric-period distribution enjoyed a wide distribution reaching temperate Europe

to the north and Spain to the west, suggesting a route of trade or reciprocity network (LANGDON, 1987).

Bone/Ivory plauquette

The material of the two plaquettes found are described as bone, but pending scientific analysis of the material, the use of ivory cannot be excluded. The plaquettes were decorated with incised motifs. The two small round plaquettes (ca. 2.5 cm in diam.) were decorated with a 16-petal rosette enclosed by a circle, while more concentric circles framed this central motif. Rosettes in bone are known from a Late Bronze Age ivory and bone assemblage from Kamid el-Loz in the Beqa'a valley (Lebanon) (UBERTI, 2001, p. 457). A similar rosette comes from the central disc embossed on an 8th c BCE highly-ornate tin-plated shield, decorated with concentric animal friezes from Ayanis (BATMAZ, 2015, fig. 20). Closer to Portugal, the same motif was incised on the back side of quasi-rectangular ivory plaquettes tapering at the ends, featuring a with a central, circular perforation and decorated on their front sides with incised floral and animal motifs in low relief. Such objects have been found in funerary contexts, such as the Orientalizing necropolis of El Acebuchal in Seville (Spain). Escacena Carrarsco (2011, p. 172-173) argued that against their usual interpretation as cosmetic palettes, suggesting instead that they had a ritual function as miniature altars (for incense) "which the deceased could use on afterlife".

Three plaquettes were found, two of which curved, and featuring incised decoration (long side ca. 5 cm), which Gomes (2012, p. 101, fig. 53) identified a "tree of life" motif. This cannot stand. The slightly curved plaquette, rectangular, bears a stylized palmette frieze. Predecessors are 8th c. BCE plaquettes depicting naturalistic palmettes in vertical tiers interspersed with a lotus flower from the Syrian ivory assemblage at Nimrud (Iraq) taken as spoils or tributes to Assyria (FONTAN; LE MEAUX, 2007, cat. 304; UBERTI, 2001, p. 465). More schematic examples of palmettes on plaquettes are also known from the Nimrud ivories dated to the same century (FONTAN; LE MEAUX, 2007, cat. 309). The two curved plaquettes may have been part of a round pyxis (box for cosmetics or other purposes), or formed the ornate decoration of an implement, such as a mirror or fan handle. Round ivory pyxides are known from Nimrud, as in 8th c. BCE (UBERTI, 2001, p. 465), showing a procession of musicians. They could also decorate as an added sleeve, such as a 7th c. BCE in low-relief cylinder, tapering at the end, found in Etruria (FONTAN, LE MEAUX, 2007, cat. 320).

In Syrian and Phoenician ivory craft-making plaquettes or panels were hypothetically applied to sacred or domestic furnishings, being parts of altars, thrones, stools, beds, and tables, but they are known with certainty to have been used for mirror or tool handles

ornamental pins, boxes, buttons, spoons, gaming boards with carved decoration (UBERTI, 2001, p. 457). In the Near East they were luxury items, but identifying a style of Ibero-Phoenician manufacture departs from different techniques and simplified themes and composition. The high-relief carving becomes low relief or mere incision. They have been dated to the 7th-5th c. BCE, and show a distribution that reaches the Aegean, where they were deposited as gifts to the Heraion of Samos. In the west, Phoenician ivories were used as tomb offering or votives at sanctuaries (UBERTI, 2001, p. 464).

Rosettes, palmettes, lotus flowers and the 'tree of life' had an ornamental role to play in Phoenician art that originated within the religious sphere, such as the widespread lotus flower, as mentioned above. Fragment of bronze plates depicting parts of the 'mistress of animals', dress decoration and a lotus-bud motif have been found in Ayanis, Urartu (BATMAZ, 2015, fig. 30). They may have belonged to horse trappings, as similar imagery (mistress of animals, lotus-bud motif) is found on ivory and bronze horse trappings. Horse trappings, such as cheek pieces, frontlets, blinker and bits were furnishing of horse-riding and horse harness for chariot associated with high status and used for ceremonial purposes, racing and hunting (CRIELAARD, 2013, p. 358-359). They were ornately decorated with divine motifs and held a metaphysical prophylactic role that augmented their literal prophylactic function as astutely observed by Gubel (2005). They depicted female divinities in their 'mistress of animal' manifestation, suggested by 8th c. Phoenician ivory bronze cheek pieces and frontlets (GUBEL, 2005), which recall the iconography bronze horse cheekpieces, blinkers and frontlets identified in palatial contexts in Syria but also deposited at the Heraion on Samos, the Apollo sanctuary in Eretria and the Anat-Athena sanctuary at Idalion in Cyprus, dated to the late 8th c BCE and 7th c. BCE, as embodying an elite ideology and network of exchange (CRIELAARD, 2013, p. 358-363, fig. 20.2, 20.3). Stylized motifs transcended different media and present an iconographic repertoire of Egyptian, Assyrian and Phoenician origin that became a standardised language. The religious connotations of many of the motifs (lotus flower) thus became crystallized and perhaps were also "absorbed by their ornamental purpose" (UBERTI, 2001, p. 458). Whether by the time they were loosely copied in Portugal where their production must have made them accessible to larger segments of the population, these originally-religious motifs held any significance that was recognizable to their users is not known, on the other hand their inclusion in cultic and funerary contexts suggests that their religious connotations had been preserved, even if their exact meaning was lost over time and space.

Snake finials

Snake finials on jugs are known from Greece. Threfoil bronze jugs with handles whose stem is in the form of palmettes with snake finials have been dated to the last quarter of the 6th c. BCE (HILL, 1967). According to an interpretation that does not consider these Greek specimens Phoenician-derived, the type is a mid-6th c. BCE development in the Peloponnese, which spread to Etruria through routes from Sparta to Kerkyra to the Adriatic, and was likely inspired by the mythical hair of gorgon, formed by snakes (HILL, 1967). Snakes are associated with chthonic deities, such as Dionysos.

One-handed jug

With a bulging body, no base or foot and a large handle, this hand-made, roughly-designed bronze scooping implement does not appear Cypriot, as suggested in the bibliography (GOMES, 2012, fig. 50). And likely does not belong to a Phoenician repertoire. With its high handle, it approximates an Etruscan *kyathos* (ladle). In Etruria the shape has been found in domestic and funerary contexts. A clay example comes from tomb 1 San Paolo, Caere mid-7th century, inscribed with an dedicatory inscription in Etruscan (AMAN, 2015, p. 69, fig. 4.3).

A new interpretation of the cult in Alcácer do Sal

Which Iron Age cult in Alcácer do Sal?

The eastern Mediterranean roots of the cultic assemblage pertain to a Greek or Phoenician milieu, with variations within, may betray the roots of the cult. If so, Semitic would be good candidate, followed by a cult related either to the Euboean milieu or to that of Phocaea, both of which left an imprint in the western Mediterranean. Candidates such as Melqart-Astarte, Isis-Adonis, Cybele-Attis and Poseidon-Amphitrite, given the latter's syncretism with Roman Neptune-Salacia, are worth considering. The assemblage of Iron Age finds at the site consist in objects that are common finds with Near Eastern, Greek, Anatolian and Orientalizing (in Iberia) origins. Such amalgams of travelling goods are found at sanctuaries in the Mediterranean, often dedicated by travellers and sailors as votives to a deity. Still, their specific nature can tell something about the type of cult venerated.

Spindle whorls were found at the site. Spindle whorls are associated with deities guardians of weaving, such as Asherah, associated with weaving (e.g. ACKERMAN, 2008). Textiles had religious significance beyond practical needs or prestige. They were used to dress statues of the god, in which the divine was thought to reside. Statues therefore were not mere representations of the god, but divine themselves. In the Near East, the deities were thought to take up residence in the sacred statue after a ceremony known as “washing of the mouth” (DOAK, 2015, p. 26). Textile production and cloth for the sacred statues is known from Greek and Etruscan sanctuaries too.

The Ibero-Phoenician ivories may have been of local production and were deposited as votives. Though of Phoenician symbolism, their deposition as gifts at the Heraion of Samos shows they could circulate interculturally even in religious contexts. The feline protome likely belonged to chariots once, but was deposited as a votive. Balance weights, on the other hand, were gifts often of merchants and sailors. The sanctuary was easily approached by river the deposition of these balance weights to the deity could be interpreted as gratitude for the success of the dedicant’s trade or request that it might improve. Human and animal figurines of horses and dogs may have been part of cauldrons, used for cleaning purposes, or have been dedicated individually. Like thymiateria, they are common at sanctuaries although have different distributions. Thymiateria are found in Phoenicia, Cyprus and Phoenician areas across the Mediterranean but are not common in Greece. The astragaloi, connected to the Levant and the Greek world, are related to necromancy and divination, thus recalling the use of the cultic space in the Roman period when chthonic powers were summoned to right a wrong by a lead tablet. The anatomical ex votos offer more clarity here, showing a concern for health and healing. Such finds are common in Greek sanctuaries but are not known in Phoenician cult places and not so much in Etruscan.

Effectively many of known functions of sanctuaries are betrayed by these finds. If we assume a connection with the Phoenician world, Ashtarte would be the obvious candidate given the limited Phoenician pantheon in Iberia, and her extensive cult in Kition, Cyprus (KARAGEORGHIS, 1976). But if we look at some of the rather rare finds of Alcácer do Sal, other avenues open up, especially given the Greek material at the site. Ithyphallic figurines in the forms of humans, horses, dogs often related to goddesses such as Cybele (especially horses) and Hekate (especially dogs). Let us turn to the unique in Iberia find of a cheese grater to assess its role in the cult. Its deposition at a cultic site shows that it was idly discarded there by some Greek sailor, but was either part of the cultic ritual or given as a gift to a goddess whose veneration was connected to it. The inclusion of these finds in tombs in Etruria has not illuminated their meaning there, but alludes to a function that

is more than the mere function of a kitchen utensil. What can this object tell us about the identity of the deity venerated at the sanctuary in Portugal?

In Greece it was used to prepare a cultic drink that doubled as magic potion, kykeon, as seen above. It was the sacred drink of Demeter, but was also associated with magic. Magic practices aroused contempt in the classical Greek polis that frowned upon deisidemony, but were widespread among low classes. Perhaps, however, our information is partial and the use of kykeon extended to the cult of other deities. Cybele's close associations with lions is documented by Roman statuettes from Athens, where the enthroned, crowned goddess is accompanied by a seated lion (KATAKIS, 2012). The lioness was an acolyte of Cybele, in her manifestation as mistress of animals. In Aristophanes' comedy *Lysistrata* (231), a verse on a cheese grater and a lioness has been difficult to interpret. The comedy heroine asks her followers to recite an oath which includes the words "I shall not stand a lioness upon a cheese grater". The verse has been thought to allude to *Leaina* (Greek for 'lioness'), the mistress of the Peisistratus' slayer (in the 6th c. BCE) Aristogeiton, tortured to death by the victim's son Hippias (ELDERKIN, 1940, p. 390-391). Since it is known from Pausanias (*Peregesis*, 23, 2) that a bronze statue of a lioness was erected by the Athenians in her memory next to a statue of Aphrodite in Propylaia in the Athenian Akropolis, the interpretation of the verse is that Leaina, who may have been named after Cybele's acolyte animal, as an epithet for the deity, was tortured with a grater to which Lysistrata was referring (ELDERKIN, 1940, p. 391). That is however a modern hypothesis to explain an ancient verse – and a rather imaginative one at that, for there is no information on how Leaina was tortured, let alone that cheese grates were used for torture in archaic Athens (or at any other period). A different explanation proposed here is that the cheese grater may have had a role to play in the cult of Cybele, as in Demeter's, and Lysistrata was not referring to the hypothetical torture of Leaina with a grater but an instrument of the cultic ritual in honour of Cybele. What this cultic function may have been is unknown, but likely involved the preparation of a kykeon-styled potion consumed during rituals or offered to the deity as dedication.

The use of kykeon for Cybele's cult is independently suggested also by the recent iconographic evidence for a syncretization between Demeter and Cybele in Greece, especially in Eretria in Euboea,

This is also supported by the fact that Demeter and Cybele were syncretized in Greece, as emerges from literary, epigraphic and iconographic evidence. Eretria in Euboea was a major centre of Demeter Thesmophoros, showing the cult of Cybele-Demeter (KATSAOUNOY, 2017). From the time of Cybele's introduction to Greece, it was connected to the mystic cult of Demeter, while in Eleusis there is an inscription that refers to Rea-

Cybele. In late antiquity Athens,, Demeter and Cybele are shown seated together on bull-shaped altars (KATAKIS, 2012, p. 105, 112-113).

Conceivably then the kykeon was part of Cybele's cultic ritual too, necessitating a cheese grater. The hinted connection between Cybele's cult and a cheese grater may extend to other Greek goddess with similar attributes who were syncretized with her, such as Artemis. The Greek Cybele-Demeter is connected with Euboeans, whose pottery is found in several Phoenician colonies in Iberia by the 8th c. BCE, while Artemis is associated with the Phocaeans, whose colonies in the western Mediterranean date from the 7th c. BCE. We should look at these two possibilities separately: the Euboean and the Phocaeans Greek connection in identifying the potential origin of the cult at Alcacer do Sal. Both possibilities are worth exploring with regard to the cult venerated at Alcácer do Sal.

Cybele was associated with wild nature, with healing and fertility. All three elements appear at Alcacer do Sal: ithyphallic figurines for fertility, anatomical ex votos as gifts for healing, while the wild nature is seen in the feline - wild beasts also found as ex votos. The bronze figurines of ithyphallic statues of animals and males may suggest some fertility cult. Other evidence, such as the astragaloi and the cheese grater, point towards chthonic cults, divination or mystery cults. Mystery cults often entailed "sacred marriages" rites that took place during the festival in a secluded room in the sanctuary. A central part of it was a rite of "sacred marriage", reenacted by followers of the cult.

The Euboean connection

Several mystic cults connected to Poseidon and Demeter existed in Greece. The spread of a Euboean cult of Poseidon, and of his consort Amphitrite, which was related to horses and bovines, along the networks of Euboean expansion, reaching the Atlantic shores is hinted at by Greco-Roman sources, which for example mention that the Pillars of Herakles were previously known as the Pillars of Briareos, alternatively called Aigaion, a god linked to Euboea (*Il.*, I, 396; BOFFA; LEONE, 2017, p. 383-386). This mythical tradition has been juxtaposed with the Euboean-sounding toponyms allegedly situated in Morocco (Pontion, Kephesias and Kotes) and the finds for early Euboean expansion in the central Mediterranean (e.g. coastal Tunisian, around Carthage) (BOFFA; LEONE, 2017). The mystery cults of Demeter spread outside Eleusis in the Aegean (MITSOPOULOU, 2010) but are not archaeologically attested widely outside Greece. If the cult of Demeter spread, then the Euboean would have taken with them a syncretized version of Demeter with Cybele. Rather, the Roman toponym of Alcácer do Sal was named after Neptune's consort Salacia,

the Roman equivalent of Amphitrite (PAIXÃO et al., 2007, p. 34). Could this indicate a pre-Roman Euboean cult of Poseidon and Amphitrite?

Greek presence has long been postulated in Iberia based on the literary sources. (DOMÍNGUEZ, 1983), but Euboeans frequenting in south-west Iberia has been intensified (DOMÍNGUEZ, 2017) by recent archaeological discoveries. Pre-classical Greek finds in the south of the Iberian Peninsula are limited, and most authors have suggested that they were transported as part of Phoenician cargos (PAPPA, 2013, p. 37-41.), rather than on Euboean ships whose forays into the eastern Mediterranean are nonetheless well-attested (LEMOS, 2002).

In Iberia, Attic and Euboean vases connected to service (plates and Pendant Semi-Circle cups) arrive with the earliest Phoenician pottery. They correspond to Subprotogeometric, Middle and Late Geometric Attic pottery, as well as Euboean and Cycladic types. They have been found mainly in Andalusia: Huelva, La Rebanadilla (Malaga), Carambolo (Seville). In Huelva (calle 3 Concepción), three fragments consisting of two skyphoi rims and one oinochoe are possibly of Euboean origin, dating to the Middle Geometric II period. Among the assemblage is a Black Cup, a type produced in Greece mainly for export to Italy. The type was produced in Greece for export to Italy, where it appears among the earliest Greek pottery in Etruscan contexts from the early 8th c. BCE.

In Pontecagnano, Etruria, Phase IIA (775-750 BCE) yielded Greek vases (MG II and LG Ia) found mostly in graves and connected to wine, such as skyphoi and oinochoai. Black cups are found in large quantities, especially with MG II, with Pendant Semi-Circle skyphoi (D' AGOSTINO, 2014, p. 182-183). Domínguez (2017) postulated Euboean commercial voyages to Iberia in the 9th-8th c. BCE, noting the far-flung Euboean maritime networks in the central and eastern Mediterranean, as well as the distribution in Iberia of Euboean and Attic pottery, and seals of the Lyre-Player group, which have been found in nodes of Euboean overseas activities. Such seals spread with the Euboean expansion, and are found in elite graves in 7th c. BCE Vetulonia (NASO, 2010). Such a view is aided by the identification of the South-Western sign on pottery imported into Methone, a Euboean colony, Macedonia (northern Greece) (PAPPA, *in press b*).

The presence of Euboean presence in Iberia will remain for the moment unconfirmed, but a cheese-grater arriving with westward Euboeans, given the diffusion of this artefact in Etruria through Euboeans, and the other evidence for Euboean commercial interests in the region, is not unthinkable.

The East Phocaean connection

Historians have been making the case of a Euboean and East Greek presence in the western Mediterranean for decades, based on the recurrent references to Tartessos by Greek poets, geographers and historians from the Archaic period onwards (*Hist.*, 4, 152; 1, 164; CELESTINO; LÓPEZ-RUIZ, 2016, p. 24-29). Greek language toponyms ending in –essos are known in Asia Minor and East Greek colonies in the Black Sea, but are also found in the toponym *Tartessos*, the ancient name of the Orientalizing polity of Huelva mentioned in Herodotus in connection with Phocean and Samian trips. The endings of toponyms in -άσσοις, -ησσοις are associated with the East Greeks, but also the indigenous Carians and Lycians, e.g. Halikarnassos, Telemessos (SCHÜRR, 2001). Such toponyms persisted as late as the 2nd c. BCE, as suggested by numismatics and later sources e.g. e.g. Artymessos, a Lycian hamlet, colony of Xanthian (LE RIDER; SEYRIG, 1967; ROBERT, 1966).

Phocaeans are known to have set up sanctuaries even in places not colonized, such as the temple of Aphrodite at Gravisca in the coast of Tarquinia (Etruria) ca. 580 BCE, renovated in the middle of the century with the arrivals of Samians, and a couple of decades later with that of people from Aigina. Its foundation was approached by sea and was clearly connected to the nautical activities of Phocaeans, and was initially not accessible by land, evidently not frequented by local inhabitants of the near-by Etruscan settlement (FIORINI, 2015). Ivory votives at the Heraion sanctuary of Samos, off the Ionian coast, were manufactured in Iberia. They consist in a horse harness and ivories. This suggests that by the 6th c. BCE, dedicants at sanctuaries in the Aegean had connections with Iberia, and the information they brought seeped into lyric poetry.

In the mid 6th c. BCE, Anacreon of Teos in a verse makes the suggestion that he does not want to reign 150 years over Tartessos, betraying an intimate familiarity of western Mediterranean lore in the Greek society of Ionia (CELESTINO; LÓPEZ RUIZ, 2016, p. 26-27). Phocaeaan and Samian trips to Iberia are mentioned twice in Herodotus (*Hist.*, 4, 152, 163-165). A significant settlement of Greek populations from Ionia in the western Mediterranean was initiated in the mid-6th c. BCE due to Persian incursions in their Greek cities. In 546 BCE the Phocaeans abandoned their city in Asia Minor due to Persian military aggression (CELESTINO; LÓPEZ RUIZ, 2016, p. 30-33). Only Alalia (Aleria) in Corsica hosted over 20,000 displaced Phocaeans according to a recent estimate based on figures given by Herodotus (1.165) on ships that carried the refugees (DOMÍNGUEZ, 2004, p. 163). The archaeologically attested Phocaeaan colonies and sub-colonies are Massalia (Marseille), Antipolis (Antibes) in south France and Emporion (Ampurias), Rhodes (an earlier Rhodian foundation based on literary sources), and maybe Alalia (Aleria) in Corsica

(DOMÍNGUEZ, 2004, p. 164-168). Later Greco-Roman sources, however, provide literary testimonies for Massaliot sub-colonies in Iberia: Alonis, Hemeroskopeion, Mainake, while two more toponyms are said to have been located in the lands of Celts, without explicit identification of them as Greek: Pyrene and Cypsela (DOMÍNGUEZ, 2004, p. 161-161). The 4th c. CE Latin poem of Ora Maritima by Avienius (*Ora Maritima*, 558-561) refers to Pyrene, cited by Herodotus (*Hist.*, 2, 33, 3) in the Pyrenes and *Cypsela* (*Av., Or. Mar.*, 527-529; DOMÍNGUEZ, 2004, p. 161). Both these toponyms derive from semantically related Greek words, denoting “nucleus” and “hive” respectively, so it is unlikely that they were not Greek, if they indeed existed, or that their names would have been made up by a late antiquity Latin author such as Avienius. A Phocaeen presence in Iberia, perhaps through Massalia, is suggested by the literary evidence.

According to Herodotus (*Hist.*, 146, 3; 166, 3), Phocaeans took with them the sacred statues and votives of their temples when fleeing to Corsica (DOMÍNGUEZ, 2004, p. 163), while Strabo (*Geog.* 4, 14) notes the Phocaeen colonists in Massalia established the cult of Dophin Apollo, “common to all Ionians”, but also erected a temple to Artemis Ephesia. Literary sources attest to cults of Artemis Ephesia at the Massaliote foundations of Hemeroskopeion, Emporion, Rhodes (DOMÍNGUEZ, 2004, p. 162-168). Epigraphic and numismatic evidence indeed attests to the diffusion of Phocaeen cults in the western Mediterranean that correlates with waves of Phocaeen colonization. Most prominent among those were the cult of Artemis Ephesia, but also of Cybele, which turns up in Elea, Campania for example (HERMARY; TRÉZINY, 2000). In Phocaea, Cybele was worshipped at several sanctuaries in Phocaea (ÖZYGIT; ERDOGAN, 2000).

The cult of Ephesian Artemis was prominent across Ionia (e.g. Ephesus, Smyrna, Miletus and other Greek cities of Aeolia, Ionia and Caria). Artemis as a Mistress of Animals was often associated with wild beasts. In Ephesos, her cult was linked to healing and magic, and was syncretized with Cybele, expressing Anatolian cultic imagery and traditions (LÉGER, 2015, p. 132). Perhaps this was partly due to friendly relations with Lydia, whose control in the 7th c. BCE extended to Phrygia (EREN, 2015, p. 321-323). Whether Artemis Ephesia and Cybele were distinct in Phocaea and across its foundations is a valid question.

In the Archaic period, votives at the Artemision of Ephesus include a variety of objects, some of which have their counterparts at the cultic space of Alcácer do Sal. They include astragaloi, belts, amulets, fibulae, chariot wheel and a chariot pole (introguing, if the feline protome Alcácer do Sal. belongs to a chariot), shields, miniature vessels, spindle whorls, anatomical figurines, animal figurines, including dogs (LÉGER, 2015, p. 18-30). Hellenistic statuettes from Ephesos present the goddess with a long tight dress, the skirt of which adorned with rows of animal protomes such as lions, griffins, horses and bulls, an attire

distinct to the peplos of Greek goddesses, but resembling the clothing of horizontal friezes with floral and animal designs in 8th-7th c. BCE Near Eastern iconography of the 'mistress of animals'.¹³ Could the feline protome dedicated at the Portuguese sanctuary discussed here result from?

If the possibility of an Artemis Ephesia cult reaching Iberia is documented through literary sources of these Phocaean waves of seeking refuge westwards, and in the western Mediterranean through archaeological evidence as well, is there any evidence for such Greek cults on the Atlantic? Importantly, cults to Greek gods by East Greeks resident in Huelva are archaeologically attested, creating a contemporary precedent for the evidence of Alcácer do Sal.

East Greek cults in Atlantic Iberia: Herakles, Nike, Athena, Hestia and a Celtic god Niethos

How could a Greek or Anatolian cult have reached Alcácer do Sal, and is there is any corroborating evidence for Greek cults in Iberia outside the Greek colonies of the Peninsula? Recent archaeological evidence confirms that a community of East Greeks resided in Huelva and venerated some of their gods, as well as local, Celtic gods. Resident communities of East Greeks, Ionians and others, is archaeologically attested for the 7th-6th c. BCE through the local production of pottery in stylistically East Greek types. Greek pottery classified typologically as East Greek was produced locally in Huelva, as demonstrated by archaeometric analysis. This suggests that at least a resident Greek community of craftsmen was active in Huelva (GONZÁLEZ DE CANALES CERISOLA; LLOMPART GÓMEZ, 2017).

Dedications in the Greek language and script to Herakles, Nike, Athena, Hestia, were made on ostraca from vases reproducing East Greek styles but manufactured locally from the clay beds of Huelva (corroborated by X-Ray Powder Diffraction and Neutron Activation Analysis). The vases stylistically corresponded to East Greek Ionian cups of A2, B1 and B2 in Villard and Vallet's (1955) typology, e.g. olpes, a lekane, amphoras (GONZÁLEZ DE CANALES CERISOLA; LLOMPART GÓMEZ, 2017, p. 126 and *passim*).

Dedications to Greek gods come from localities in the vicinity of one another, nowadays facing the eastern bank of the Odiel River, located close to the evidence for significant Phoenician deposits, and indications of cultic structures later sanctuary at the Plaza de las Monjas (between Méndez Núñez 7-13 and Puerto 8-10-12) (GONZÁLEZ DE

¹³ Compare the design of garments, probably belonging to a 'mistress of animals' from (imported) ornate bronze plates in Batmaz (2015, Fig. 30).

CANALES CERISOLA; SERRANO PICHARDO; LLOMPART GÓMEZ, 2004). The sanctuary could most likely be approached by ship through an open bay, now dominated by the Huelva estuary zone (Figure 4).

Figure 4 – The Huelva estuary zone, from the side of the River Odiel.



Source: The author.

A dedication to Hestia in the form of “gift of Hestia” (calle Botica 10-12) was incised on an Ionian B2 cup (DOMÍNGUEZ, 2013, p. 26). A votive inscription “I am of Herakles” in the Carian Greek alphabet of Knidos was preserved on an A2 East Greek cup (VILLARD; VALLET, 1955), found nearby (calle Palacios 7) (DOMÍNGUEZ, 2013, p. 29). From the vicinity (calle Puerto 9), came a fragment belonging to locally-made vase styled as Milesian (ca. 600-550 BC) and preserving the name of a Celtic deity, Niethos, albeit written in the Ionian Greek alphabet (and declension). The vessel, was found in an assemblage made of up to 20% Greek potter (ALMAGRO-GORBEA, 2004; DOMINGUEZ, 2013). A fragment belonging to an Orientalizing (Gray Ware) pottery typewith ‘I am Nike’ on inscribed in the Ionian alphabet and dialect was found at the Cabezo de San Pedro, where a Phoenician-style ashlar wall has been identified (DOMINGUEZ, 2013, p. 29-30). Domínguez (2013, p. 31-32) postulated that the names of the Greek deities venerated in Huelva were symptomatic of syncretism that evolved from visual similarities between deities worshipped in Iberia and Greek ones, leading for example Greeks to identify a winged deity of Oriental origin (the author cites Tanit or Isis) as Nike.

Other evidence for Greek presence in Iberia

There is cumulating evidence that suggests contacts in the early 1st millennium between Greece and the Aegean, with commercial and cultural exchanges. Vilaça (2011) postulated a derivation of pre-colonial local metrologies of baance weights from Levantine ones. Within the same climate of interconnections, it has been postulated that Homeric verses in Homer's *Iliad* derived from knowledge of horse breeding in the Tagus estuary, communicated by Phoenicians (CANTO, 2009). Greek pottery was imported in what is now the Portuguese littoral, either from the Aegean or from the Greek colonies, and locally copied. The Greek vases were identified at the necropolis of Alcácer do Sal, and consisted in Red-Figure vases (such as a craters and pelikai) dated to 400-350 BCE (1847-1927) (GOMES, 2015; GARCÍA ALFONSO, 2012, p. 121). Few of these items, now dispersed, have been fully published, including two deep skyphoi, with figurative decoration Rocha Pereira (2010, p. 83-84; pl. XLII. 1, 2, XLIII) dated to 400-375 BCE and identified as Attic. One skyphos depicts two young men in himatia, one holding a staff, the other a different object, maybe strigil. These vases are hardly of mainland Greek production through. The vessel shape resembles the deep Corinthian skyphos imitated in Athens and elsewhere, but the coarse, figurative drawing is not Attic. The fleshier figures and the 'flowing' manner of the drawings recall south Italian vase painting from the Greek colonies. It must be imports such as this that led to local imitations. Greek vases for dining service, such as kantharoi, were imitated in the Gray Ware in Alcácer do Sal, dated to the 4th-3rd c. BCE by De Sousa and Pimenta (2017).

However, elsewhere on the Portuguese coast, 6th c. BCE is distributed in few settlements with harbours. Stratified Middle Corinthian pottery (600-575 BCE) has surfaced in Almarz, on the southern shores of the Tagus estuary, in an assemblage of local, Iberian and Phoenician pottery (5th-7th c. BCE) (OLAIO, 2018, p. 148-149). From Tavira are known Attic imports, such as the 5th-4th c. BCE Castulo cups, a lamp fragment dated to the 4th c. (350-300 BCE) and Red-Figure kylix base fragments, decorated with stamped patterns (circles in guilloche), as well as a Red Figure vase fragment attributed to the so-called Vienna Group 116 (MAIA, 2004, fig. 19). Possibly earlier is an Attic (?)rim fragment (too small to be dated with a quarter of a century precision: 2 x 1 cm) covered in black paint likely dates to the 6th -5th c. BCE. The fragment comes from the site of the sanctuary, Palacio da Galeria (Layer 2), from a context that yielded a Phoenician mushroom-lip jug, while Layer 4 yielded a single-nozzled lamp, a type common up to the 7th c. BCE at the latest (PAPPA, 2015c, p. 33). The limited Greek pottery found in Portugal in the 7th-5th c.

BCE hints at trade with Emporion, Rhodos or other Phocaean foci in the Mediterranean, but most likely through the Atlantic port of Huelva.

Apart from the Phocaean colonies set up in Catalonia in the 7th c. BCE, there is evidence for the penetration of Greek culture further south and west in the Iberian Peninsula. One of the spheres where this is attested is armament. Four Corinthian helmets are dated to the 7th-6th c. BCE, originated in the Peloponnese and the Greek colonies of southern Italy, with their acquiring find-spots (Ria de Huelva, Guadalete, Guadalquivir) suggesting use by indigenous people (MARTIN RUIZ; GARCIA CARRETERO, 2018).¹⁴ A slab-lined grave found in the Phoenician colony of Malaga, outside the urban walls (calle Jinetes 12-38 and Calle refino 15, 19, 23), where such helmets were found (GARCIA GONZÁLEZ et al., 2013), suggests the aquatic context may not have been the intended destination for each of these finds. Dated to the mid-6th c. BCE, this elite Phoenician-style burial yielded a Corinthian helmet, and may have belonged to a mercenary, judging by the finds.¹⁵ The proliferation of Greek armament in Iberia, regardless of who used it, underlines close contacts with Greek culture. The iconography of Greek hoplite warfare and armament passed on to ivory decoration, as on a 7th-6th c. BCE ivory plaque from a necropolis Bencarrón (Seville) showing an Orientalizing theme of a warrior with lion and griffin, albeit the former wears a plumed helmet (MARTIN RUIZ; GARCIA CARRETERO, 2018, p. 285). Some of these Orientalizing ivories found their way as ex votos to a Greek sanctuary in Huelva.

Greeks cults at Alcácer do Sal? Conclusions

The question of the Iron Age origins of cults at Bevipo pivoted on whether distinct lines of association that converged at Alcácer do Sal: if the kykeon could be linked to Cybele, if there existed a cult to Artemis Ephesia/Cybele or Demeter/Cybele that led to the Roman-period cult of Attis-Megara, and which of the two was implicated: a Demeter-Cybele cult brought by the Euboeans, or an Artemis-Cybele cult brought by the

¹⁴ They probably include a helmet from Ria de Huelva (550-500 BCE), finds in the western bank of the Guadalete river (La Corta), in Sanlúcar de Barrameda, on the Guadalquivir, which concerns an Etruscan-Corinthian piece (ca. 550 BCE), a brass breast plate came from a shipwreck at Cueva del Jarro, Sanlúcar de Barrameda. There were found an iron spearhead and a shield.

¹⁵ This inhumation of an adult male consists in a pit grave, lined with dressed sandstone ashlar slabs, covered with flat or pitched roof and maybe a mound was an elite burial of a warrior, recalling Phoenician tombs. It yielded a pendant with the intaglio of Sekhmet, embellished with gold, silver, cornelian, dated to the 6th c. BCE, and a Corinthian helmet. Also, a ceramic incense burner, like the helmet, was found outside the grave in the enclosing structure, a patera with rosettes was placed close to the head, three scroll bars by the feet, while a spear was found by the right hand side of the body (GARCIA GONZÁLEZ et al., 2013).

Phocaeans? It was established here that the cheese grater was an implement used for the cult of Cybele in the preparation of *kykeon*, not only for Demeter, as shown here, there is evidence for Euboean presence in Iberia, and evidence for a syncretized Artemis-Cybele cult in the western Mediterranean where Phocaeans settled. Finally, the cult of Cybele and Attis is attested in Roman-period Alcácer do Sal, at the same location, demonstrating independently the possibility of the continuity of cult, given the evidence for continuity of use of other public spaces (e.g. the Iron Age road). Dolphins and wheat ears are too generic to be considered indicative, but it should be noted that dolphins was connected to the Ionian cult of Dolphin Apollo, as in Massalia, and wheat was a symbol of Demeter. So, was it a Euboean or Phocaean cult? The response will determine the chronology too, as the most diagnostic finds can be dated as late as 700 BCE but could also belong to the 8th c. BCE. Votive bronzes often ended their long spans of use at sanctuaries, so the time of manufacture is not necessarily close to that of the deposition.

The East Greek resident community in Huelva suggests that the latter is more probable, though the spread of Euboean pottery in Huelva and the zoomorphic protome in Alcácer do Sal, connected elsewhere to the Euboean expansion, must leave the first possibility open. Attis and Cybele/Magna Mater were venerated as a pair, in a similitude to the Astarte-Melquart and Adonis-Isis cults that appeared in Iron Age Mediterranean sanctuaries. Syncretisms between Egyptian, Phoenician, Etruscan and Greek deities were common at sanctuaries frequented by sailors (e.g. Gravisca, Etruria).

One may dismiss the set of evidence for Greek imports in Alcácer do Sal as mere imports of Greek products, with no potential to establish any kind of relationship to cult activity. However, Greek cults are firmly archaeologically documented further south in Atlantic Iberia. The archaeologically documented Greek cults by resident Ionians in Huelva, further south on the Atlantic coast, shows that Greeks who lived in Huelva may have been visitors to regions further north. This is supported by the East Greek cults in Huelva by a migrant East Greek community. Their presence is related to the mass refugee wave from Ionian cities, which accelerated in the mid-6th c. BCE. From Huelva sailing upstream the Atlántic coast would be employing new navigational techniques. Abul would be encountered on the way, past the shores of densely wooded Algarve. Is there any evidence for Greek (commercial) presence in Alcácer do Sal? Cults travelled to Iberia with migrations and a possible Greek cultic input in an Atlantic city no longer seems inconceivable. As the Homeric epics suggest and the archaeological evidence for Greek presence attest to, plying waters of Greek prior to colonization was often relying on opportunism, and local circumstances for gaining profits and fame (CRIELAARD, 2013).

The study linked the Iron Age cultic evidence to a Greek cult, which was a forerunner to the Roman cult at the site. The evidence points to a mystic cult that may have been imbued with Greek elements of a Demeter-Cybele or Artemis Ephesia, the first brought with Euboean sailors, the latter with colonists from Phocaea as in other parts of the western Mediterranean. The question regarding the origins of the cult at Aláacer do Sal will remain open-ended. The results here are not conclusive but provide a framework for future investigation.

Acknowledgements

I would like to thank deeply Alicia Canto, Luis Fraga da Silva and Werner Fröhlich who took the time to write to me with bibliographic suggestions, prior to writing this article. Their informations and insights have improved it.

References

Textual documentation

- ARISTOPHANES. *Lysistrata*. English translation by Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- AVIENUS. *Les régions maritimes*. Traduit par M. Edourd Saviot. Paris: Panckoucke, 1843.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*. English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. v. 1.
- HOMER. *Iliad: books I-XII*. English translation by A. T. Murray and William Wyatt. Cambridge: Harvard University Press, 1999. v. 1.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. English translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1935. v. 4.
- STRABO. *Geographia: books III-V*. English translation by Horace Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1923. v. 2.

Support works

- ACKERMAN, S. Asherah, the West Semitic goddess of spinning and weaving? *Journal of Near Eastern Studies*, v. 67, n. 1, p. 1-30, 2008.
- ACQUARO, E. Bronzes. In: MOSCATI, S. (Ed.). *The Phoenicians*. London: Tauris, 2001, p. 472-490.

- ALMAGRO-GORBEA, M. Niethos-Néit: the earliest documented Celtic god (c. 575 BC) and the Atlantic relationships between Iberia and Ireland. In: ROCHE, H. et al. (Ed.). *From megaliths to metals: essays in honour of George Eogan*. Oxford: Oxbow, 2004, p. 200-208.
- ALMAGRO-GORBEA, M. Una probable divinidad tartésica identificada: Niethos/Netos. *Palaeohispanica*, n. 2, p. 37-70, 2002.
- ÁLVAREZMARTÍ-AGUILAR, M.; FERRER ALBELDA, E. Identidad y identidades entre los fenicios de la Península Ibérica en el Período Colonial. In: WULFF ALONSO, F. ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (Ed.). *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*. Malaga: Universidad de Malaga, 2009, p. 165-203.
- AMANN, P. Gaben unter eliten. Zu der etruskischen mulu/muluvanische-Inschriften. In: KISTLER, E. et al. (Ed.). *Sanctuaries and the power of consumption*. Networking and the formation of elites in the archaic Western Mediterranean world. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015, p. 63-82.
- ARRUDA, A. M. A Oeste tudo de novo: novos dados e outros modelos interpretativos para a orientalização do território português. In: ARRUDA, A. M. (Ed.). *Fenícios e púnicos, por terra e mar 2*. Lisboa: UNIARQ, 2014, p. 512-535.
- ÁVILA, J. J. Bronziers d' Orient-Bronziers d' Occident: statuettes et thymiatères. In: FONTAN, É.; LE MEAUX, H. (Ed.). *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*. Paris: Institute du Monde Arabe, 2007, p. 159-165.
- BATMAZ, A. A lion-headed shield from Ayanis: an identifier of the Urartian culture? In: BOMABRDIERI, L. et al. (Ed.). *Identity and connectivity*. Oxford: Archaeopress, 2012, p. 243-252.
- BATMAZ, A. Votive objects and their storage areas in Urartian fortresses. *Ancient Near Eastern Studies*, n. 52, p. 127-205, 2015.
- BAUGHAN, E. *Couched in death: klinai and identity in Anatolia and Beyond*. Madison: University of Wisconsin Press, 2013.
- BEERDEN, K. *Worlds full of signs: ancient Greek divination in context*. Leiden: University of Leiden, 2013.
- BERNÁLDEZ-SÁNCHEZ, E. et al. Knucklebones and other animal deposits in the "Cruz del Negro" necropolis: possible Phoenician funerary rituals in SW Spain? *Anthropozoologica*, n. 48, v. 2, p. 323-340, 2013.
- BLÄNSDORF, J. The defixiones from the sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz. In: GORDON, R. L.; SIMÓN, F. M. (Ed.). *Magical practice in the Latin West*. Leiden: Brill, 2010, p. 141-190.

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. Chipre y la Península Ibérica. In: MARTI-AGUILAR, M. Á. (Ed.). *Fenicios en Tartessos: nuevas perspectivas*. Oxford: Archaeopress, 2011, p. 7-31.
- BOFFA, G.; LEONE, B. Euboean cults and myths outside Euboea. Poseidon and Briareos/Aigaion. In: TANKOSIĆ, Ž.; MAVRIDIS, F.; KOSMA, M. (Ed.). *An island between two worlds: the Archaeology of Euboea from Prehistoric to Byzantine Times*. Athens: Norwegian Institute at Athens, 2017, p. 381-390.
- BOUROGIANNIS, G. 'Phoenikeia grammata': a new case of Phoenician script from Cos. *Ancient Near Eastern Studies*, p. 1-23, 2012.
- CANTO, A. Un 'mito' homérico en Ibéria: Zephyrus y las yeguas de Olisipo. Nuevos textos y ensayo de explicación desde la genómica. In: GORDES, J. G. et al. (Ed.). *Lusitânia romana entre o mito e a realidade*. Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2009, p. 165-218.
- CARDIM RIBEIRO, J. Algumas considerações sobre a inscrição em "lusitano" descoberta em Arronches. *Palaohispanica*, n. 10, p. 41-62, 2010.
- CELESTINO, S.; LÓPEZ RUIZ, C. *Tartessos and the Phoenicians in Iberia*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CERDEÑO, M. L. Los boches de cinturón tartésicos. *Huelva Arqueológica*, n. 5, p. 31-56, 1981.
- CHRONOPOULOS, S. "Ὕμνος εἰς Δήμητρα". In: GIOSI, M. I.; MELISTA, A. D. (Ed.). *Εξαίσιοι Γέλωτες*. Το Γέλιο στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία. Athens: Smile, 2017, p. 613-631.
- COLDSTREAM, J. N. *Geometric Greece*. London: Routledge, 2003.
- COLDSTREAM, J. N. Greeks and the Phoenicians in the Aegean. In: NIEMEYER, H. G. (Ed.). *Phönizier im Westen: die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die Phönizische Expansion im Westlichen Mittelmeerraum" in Köln vom 24. bis 27. April, 1979*. Mainz: Philipp von Zabern, 1982, p. 261-275.
- CORREIA, V. H. Moeda, epigrafia e identidade cultural no ocidente peninsular pré romano. In: CHAVES TRISTÁN, F.; GARÇIA FARNÁNDEZ, F. J. (Ed.). *Moneta qua scripta*. La moneda como soporte de escritura. Seville: Universidad de Sevilla, 2004. p. 267-290.
- CRIELAARD, J. P. Keleutha hygra. Maritime matters and the ideology of seafaring in the Greek epic tradition. In: 50° CONVEGNO DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA. MOBILITÀ MIGRAZIONI FONDAZIONI, 2013. Taranto: Atti...Taranto: Istituto per la Storia e l' Archeologia della Magna Grecia, 2013. p. 133-157.
- CROUWEL, J. H. *Chariots and other means of land transport in Bronze Age Greece*. Amsterdam: Allard Pierson Museum, 1981.

- CULICAN, W. Problems of Phoenician-Punic iconography: a contribution. *Australian Journal of Biblical Archaeology*, v. 1, n. 3, p. 28-57, 1970.
- CURTIS, R. I. *Ancient food technology*. Leiden: Brill, 2001.
- D'AGOSTINO, B. The archaeological background of the analysed pendent semicircle skyphoi from Pontecagnano. In: KERSCHNER, M.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Archaeometric analyses of Euboean and Euboean related pottery: new results and their interpretations*. Vienna: Sabine Ladstätter, 2014, p. 181-191.
- DA ROCHA PEREIRA, M. H. *Greek vases in Portugal*. Coimbra: University of Coimbra, 2010.
- DOAK, B. R. *Phoenician aniconism in its Mediterranean and Ancient Near Eastern contexts*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- DOMÍNGUEZ, A. J. Euboeans in the Far West? New data and interpretations. In: TANKOSIĆ, Ž., MAVRIDIS, F.; KOSMA, M. (Ed.). *An island between two worlds: the archaeology of Euboea from Prehistoric to Byzantine Times*. Athens: Norwegian Institute at Athens, 2017, p. 215-234.
- DOMÍNGUEZ, A. J. Los primeros Griegos en la Península Ibérica (s. IX-VI a.C.): mitos, probabilidades, certezas. In: PAS DE HOZ, M.; MORA, G. (Ed.). *El Oriente Griego en la Península Ibérica: epigrafía e historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2013, p. 11-42.
- DOMÍNGUEZ, A. J. Los términos 'Iberia' e 'Iberos' en las fuentes grecolatinas: estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación. *Lucentum*, n. 2, p. 203-224, 1983.
- DOMÍNGUEZ, A. J. Spain and France (including Corsica). In: HERMAN HANSEN, M.; HEINE NIELSEN, T. (Ed.). *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 157-171.
- ELDERKIN, G. W. Aphrodite and Athena in the Lysistrata of Aristophanes. *Classical Philology*, v. 4, n. 35, p. 387-396, 1940.
- EREN, K. Ionian sanctuaries and the Mediterranean world in the 7th c. In: MILITELLO, P. M.; ÖNIZ, H. (Ed.). *SOMA 2011: proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, held at the University of Catania 3-5 March 2011*. Oxford: Archaeopress, 2015, p. 321-327.
- ESCACENA CARRASCO, J. L. Variación identitaria entre los orientates de Tartessos: reflexiones desde el antiesencialismo darwinista. In: ÁLVAREZ MARTI-AGUILAR, M. (Ed.). *Fenicios en Tartessos*. Oxford: Archaeopress, 2011, p. 161-192.
- ESTIENNE, H. *Thesaurus Graecae linguae. Ab H. Stefano constructus*. London: Ædibus Valpiansis, 1822.
- FIORINI, L. The sacred area of Gravisca: ethnic and religious interactions in comparison. In: KISTLER, E. et al. (Ed.). *Sanctuaries and the power of consumption: networking and*

- the formation of elites in the archaic Western Mediterranean world. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015, p. 205-219.
- FONTAN, É.; LE MEAUX, H. (Ed.). *La Méditerranée des Phéniciens de Tyr à Carthage*. Paris: Institute du Monde Arabe, 2007.
- GALLET, B. Sur le sens de l'adjectif φθονερός: la 'jalousie' des Athéniens dans le *Discours contre Leptine* (Démosthène XX, § 10, 140 et 164). *Revue des Études Anciennes*, v. 1-2, n. 92, p. 45-58, 1990.
- GARCÍA ALFONSO, E. Sites, museums and collections of Greek archaeological legacy in Spain and Portugal. In: AQUILUÉ, X.; CABRERA, P. (Ed.). *Iberia Graeca: the Greek archaeological legacy on the Iberian Peninsula*. Girona: Centro Iberia Graeca, 2012, p. 120-137.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M. et al. New data about the beginning of the Phoenician colonization in Huelva archaeological excavation in 3, Concepción Street. *Forum Romanum Belgicum*, v. 5, n. 13, 2016.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M. et al. Una inscripción griega arcaica hallada en el cabezo de San Pedro (Huelva). *SPAL: Revista de Prehistoria y Arqueología*, n. 18, p. 93-103, 2009.
- GARCIA GONZÁLEZ, D. G. et al. La tumba del guerrero: un hallazgo de Época Protohistórica en Málaga. *Mainake*, n. 34, p. 277-292, 2013.
- GIMATZIDIS, S. Feasting and offering to the gods in early Greek sanctuaries: Monumentalisation and miniaturisation in pottery. *Pallas*, n. 86, p. 75-96, 2011.
- GOMES, A. *Moedas do território português antes da fundação da nacionalidade (hispano-romanas)*. Lisboa: Associação Numismática de Portugal, 1998.
- GOMES, F. B. *Aspectos do sagrado na colonização fenícia*. Lisboa: UNIARQ, 2012.
- GOMES, F. B. The olival do senhor dos mártires necropolis (Alcácer do Sal, Portugal) in the context of the Iron Age funerary practices of the southwestern Iberian Peninsula. In: ROCHA, L.; BUENO-RAMÍREZ, P.; BRANCO, G. (Ed.). *Death as archaeology of transition: thoughts and materials*. Oxford: Archaeopress, 2015, p. 327-341.
- GONZÁLEZ DE CANALES CERISOLA, F.; LLOMPART GÓMEZ, J. Producción de cerámicas griegas arcaicas en Huelva Greek archaic ceramics manufactured in Huelva. *Archivo Español de Arqueología*, n. 90, p. 125-145, 2017.
- GONZÁLEZ DE CANALES CERISOLA, F.; SERRANO PICHARDO, L.; LLOMPART GÓMEZ, J. *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a. C.)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- GORDON, S.; SIMÓN, F. M. Introduction. In: GORDON, R. L.; SIMÓN, F.M. (Ed.). *Magical practice in the Latin West*. Leiden: Brill, 2010, p. 1-49.

- GUBEL, E. Phoenician and Aramaean bridle-harness decoration: examples of cultural contact and innovation in the eastern Mediterranean. In: SUTER, C. E.; UELHLINGER, C. (Ed.). *Crafts and images in contact: studies on Eastern Mediterranean art of the First Millennium BCE*. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2005, p. 111-148.
- GUERRA, A. Anotações ao texto da tabella defixionis de Alcácer do Sal. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, n. 6, p. 335-339, 2003.
- HARCOMBE, A. M. A chronological study of thereomorphic furniture legs from Ancient Egypt. Paper presented at the South African Society for Near Eastern Studies, University of the Western Cape, 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/13742992/A_chronological_study_of_thereomorphic_furniture_legs_from_Ancient_Egypt>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- HERMARY, A.; TRÉZINY, H. (Ed.). *Cultes des cités Phocéennes*. Aix-en-Provence: EDISUD, 2000.
- HILL, D. K. Palmette with snakes: a handle ornament on early metalware. *Antike Kunst*, v. 1, n.10, p. 39-47, 1967.
- KARAGEORGHIS, V. *View from the Bronze Age*. Mycenaean and Phoenician discoveries at Kition. New York: Dutton & Co, 1976.
- KATAKIS, S. E. Αγαλμάτια Δήμητρας και Κυβέλης των ύστερων ρωμαϊκών χρόνων από την Αθήνα. In: STEFANIDOU-TIVERIOU, TH.; KARANASTASI, P.; DAMASKOS, D. (Ed.). *Κλασική Παράδοση και Νεωτερικά Στοιχεία στην Πλαστική της Ρωμαϊκής Ελλάδας*. Thessaloniki: Thessaloniki University Studi, 2012, p. 89-114.
- KATSAOUNOY, S. H. λατρεία της Κυβέλης στην Εύβοια. Μια νέα θεώρηση του θρησκευολογικού περιεχομένου της Μητέρας των Θεών και η συμβολή της Ερέτριας σε αυτή. In: TANKOSIĆ, Ž.; MAVRIDIS, F.; KOSMA, M. (Ed.). *An island between two worlds: the archaeology of Euboea from Prehistoric to Byzantine Times*. Athens: Norwegian Institute at Athens, 2017, p. 391-402.
- KOCH PIETTRE, R. Le blé, la bière et le vin: questions sur ἄλωή et κυκεών. In: GARTZIOU-TATTI, A.; ZOGRAFOU, A. (Ed.). *Des dieux et des plantes: monde végétal et religion en Grèce ancienne*. Liège: Université de Liège, 2019, p. 111-126.
- KOCH, J. T. Referring back to the Bronze Age from the dawn of Palaeohispanic literacy: the South-Western inscriptions interpreted as nativism. *Bronze Age Forum Belfast*, p. 1-26, 2013.
- KOCH, J. T. *Tartessian: Celtic in the South-West at the dawn of history*. Aberystwyth: The David Brown Book Co, 2009.
- LAMPAKIS, S. Βιβλιοκρισία: Martin Hinterberger, Phthonos. Mißgunst, Neid und Eifersucht in der byzantinischen Literatur (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte, Band 29), σελ. *Βυζαντινά Σύμμεικτα*, n. 27, p. 499-502, 2017.

- LANGDON, S. Gift exchange in the Geometric sanctuaries. *Boreas*, n. 15, p. 108-113, 1987.
- LE RIDER, G.; SEYRIG, H. Objets de la collection Louis De Clercq donnés en 1967 au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale par le Comte et la Comtesse Henri de Boisgelin. *Revue Numismatique*, n. 9, p. 7-53, 1967.
- LÉGER, R. N. *Artemis and her cult*. 2015. 100 f. Tesis (Post-doctoral, Doctor of Philosophy) – Department of Classics, Ancient History and Archaeology, University of Birmingham, Birmingham, 2015.
- LEMOS, I. S. *The Protogeometric Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LLOMPART, J. et al. Discusión en torno a la lectura y soporte de una inscripción griega arcaica con dedicatoria a la diosa Hi/estia hallada en Huelva. *Huelva en su Historia*, n. 13, p. 3-14, 2010.
- LLORIO, A. J. Cerámica gris orientalizante de la necrópolis de la Medellín (Badajoz). *Zephyrus*, n. 41, p. 283-314, 1988.
- MAIA, M. La pesca, a actividade conserveira e as ânforas de Tavira. In: I CONFERÊNCIA INTERNACIONAL HISTORIA DE LA PESCA EN EL ÁMBITO ESTRECHO, 2004. Cádiz. *Anales...* Cádiz: Instituto de Investigación y Formación Agraria e Pesquera, v. 1 e 2, p. 455-488.
- MARTIN RUIZ, J. A.; GARCIA CARRETERO, J. R. Greek armament from the South of the Iberian Peninsula during the 1st Millennium BC. *Athens Journal of History*, v. 4, n. 4, p. 279-294, 2018.
- MITSOPOULOU, C. Το ιερό της Δήμητρας στην Κύθνο και η μίσθωση του ελευσινιακού τεμένους. In: LEVENTI, I.; MITSOPOULOU, C. (Ed.). *Ιερά Και Λατρείες της Δήμητρας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο, Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, Βόλος, 4-5 Ιουνίου 2005*. Volos: University of Volos Press, 2010, p. 43-90.
- NAGY, H. Votives in the larger religious context. In: BELL, S.; CARPINO, A. A. (Ed.). *Companion to the Etruscans*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016, p. 261-274.
- NASO, A. The origin of tomb painting in Etruria. *Ancient West East*, n. 9, p. 63-86, 2010.
- NIJBOER, A. J. A pair of early fixed metallic monetary units from Borgo Le Ferriere (Satiricum). *Numismatical Chronicle*, v. 154, p. 1-16, 1994.
- OAKLEY, J. J. Attic red-figured skyphoi of Corinthia shape. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, v. 57, n. 2, p. 165-191, 1988.
- OLAIO, A. O povoado da Quinta do Almaraz (Almada, Portugal) no âmbito da ocupação no Baixo Tejo durante o 1º milénio a.n.e.: os dados do conjunto anfórico. *SPAL: Revista de Prehistoria y Arqueología*, v. 2, n. 27, p. 125-163, 2018.

- ÖZYGIT, O.; ERDOĞAN, A. Les sanctuaires de Phocée à la lumière des dernières fouilles. In: HERMARY, A.; TRÉZINY, H. (Ed.). *Cultes des cités Phocéennes*. Aix-en-Provence: EDISUD, 2000, p. 11-23.
- PAIXÃO, A. C. Alcácer do Sal Proto-Histórica no Contexto Mediterrânico. In: *Os púnicos no extremo Ocidente*. Lisboa: Universidade Aberta, 2001, p. 149-172.
- PAIXÃO, P. et al. *Archaeological Crypt of Alcácer do Sal Castle*. Lisbon: Instituto de Gestão de Património, 2007.
- PALLOTTINO, M. Urartu, Greece and Etruria. *East and West*, v. 9, n. 1/2, p. 29-52, 1958.
- PAPALARDO, E. I Bronzi dell' antro ideo nel contesto della produzione cretese coeva. *Creta Antica*, n. 2, p. 169-190, 2001.
- PAPPA, E. Divination and necromancy from the Levant to the Guadalquivir: religious transmutations on the move. In: RIEHLE, K.; SALTINI-SEMERARI, G.; SOSSAU, V. (Ed.). *Mistaken identities: identities as cultural resources*. Resource cultures series. Tübingen: University of Tübingen (no prelo a).
- PAPPA, E. Looking out to the sea and away from it: multi-cultural maritime communities of the coast and inland isolationism in Early Iron Age Atlantic Iberia. In: DAIRE, M.Y. et al. (Ed.). *Ancient maritime communities and the relationship between people and environment along the European Atlantic Coasts: anciens peuplements littoraux et relations home/milieu sur les côtes de l' Europe Atlantique*. Oxford: Archaeopress, 2013, p. 349-359.
- PAPPA, E. Oriental gods but domestic elites? Religious symbolism and economic functions of Phoenician-period cult loci in south Iberia. In: KISTLER, E. (Ed.). *Sanctuaries and the power of consumption: networking and the formation of elites in the archaic Western Mediterranean world*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015b, p. 43-62.
- PAPPA, E. Picking up letters quite quickly: the first literacy in western Europe during the first millennium BCE. In: FLORENZANO, M. B. B. (Ed.). *A pólis e suas fronteiras*. São Paulo: Edusp (no prelo b).
- PAPPA, E. The metrological system of the final Bronze Age balance weights and the pre-Roman coinage of Atlantic Iberia: a shared Syrian standard? *Journal of Ancient History and Archaeology*, v. 6, n. 1, p. 60-80, 2019.
- PAPPA, E. *The Phoenician sanctuary of Palácio da Galeria in Tavira (Portugal): overview, selected contexts and their assemblages from the excavations of the Campo Arqueológico de Tavira*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2015c.
- PAPPA, E. Who's the Phoenician on the Atlantic? Disentangling seafaring from colonisation in western Iberia and Morocco. In: PEDERSEN, R. (Ed.). *On sea and ocean: new research in Phoenician seafaring*. Marburg: Universität Marburg, 2015a, p. 71-94.

- PARKER, A.; MCKIE, S. Material approaches to Roman magic: occult objects and supernatural substances. Oxford: Oxbow, 2018.
- PETROPOULOS, I. Μαγεία και παραφροσύνη στον Όμηρο. In: AVAGIANOU, A. (Ed.). *Η Μαγεία στην Αρχαία Ελλάδα*. Athens: National Hellenic Research Foundation, 2008, p. 37-48.
- POPHAM, M. R.; LEMOS, I. S. *Lefkandi II: the Toumba Cemetery*. The Excavations of 1981, 1984, 1986 and 1992-4. *The British School at Athens. Supplementary*, v. 29, p. 193-205, 1996.
- RIDGWAY, D. Nestor's cup and the Etruscans. *Oxford Journal of Archaeology*, v. 3, n. 16, p. 325-344, 1997.
- ROBERT, L. *Documents de l'Asie Mineure Méridionale: inscriptions, monnaies et géographie*. Geneva: Librairie Droz, 1966.
- SCHÜRR, D. Karische und lykische Sibilanten. *Indogermanische Forschungen*, v. 106, n. 1, p. 94-121, 2001.
- SERRANO, L. et al. A. Scaraboid seal of the "Lyre-Player Group" at the Huelva Museum. In: ENCONTRO DE ARQUEOLOGIA DO SUDOESTE PENINSULAR, V. Almodôvar. *Actas...* Almodôvar: Digital Edition, 2012, p. 279-288.
- SOUSA, E. D.; PIMENTA, J. Produções cerâmicas de inspiração grega no Vale do Baixo Tejo. In: ARNAUD, J. M.; MARTINS, A. (Ed.). *Arqueologia em Portugal*. Estado da questão. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses, 2017, p. 887-895.
- TAVARES DA SILVA, C. et al. Escavações arqueológicas no Castelo de Alcácer do Sal (campanha de 1979). *Setúbal Arqueológica*, v. 6-7, p. 149-218, 1980-1.
- UBERT. Ivory and bone carving. In: MOSCATI, S. (Ed.). *The Phoenicians*. London: Tauris, 2001, p. 456-471.
- VILAÇA, R. Ponderais do Bronze Final-Ferro Inicial do Ocidente peninsular: novos dados e questões em aberto. In: PAZ GARCÍA-BELLIDO, M.; CALLEGARIN, L.; JIMÉNEZ DÍEZ, A. (Ed.). *Barter, money and coinage in the ancient Mediterranean (10th-1st centuries BC)*. Madrid: CSIC, 2011, p. 139-167.
- VILLARD, F.; VALLET, G. Megara Hyblaea, V. Lampes du VII^e siècle et chronologie des coupes ioniennes. *Antiquité*, v. 67, p. 7-34, 1955.
- VILLARONGA, L.; BENAGES, J. *Ancient coinage of the Iberian Peninsula*. Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Numismàtics, 2011.
- WEBSTER, J. A dirty window on the Iron Age? Recent developments in the archaeology of Pre-Roman Celtic religion. In: RITARI, K.; BERGHOLM, A. (Ed.). *Understanding Celtic religion revisiting the pagan past*. Cardiff: University of Wales Press, 2015, p. 121-154.

WESOŁOWSKA, M. The human life hidden in a symbol of flower: between Minoan World and Egypt. In: ZEBROWSKI, K.; ULANOWSKA, A.; LEWARTOWSKI, K. (Ed.). *Symposium Egejskie*. Warsaw: University of Warsaw, 2017, p. 79-84.

WEST, M. Grated cheese fit for heroes. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 118, p. 190-191, 1998.

Esparta e o Oriente entre os Períodos Arcaico e Clássico

Sparta and the East between the Archaic and Classical Periods

Gabriel Cabral Bernardo*

Resumo: A história de Esparta é geralmente dividida entre os Períodos Arcaico e Clássico, caracterizados, respectivamente, pela abertura a influências externas e pelo posterior bloqueio dessas. Entretanto, uma análise mais cuidadosa da relação entre Esparta e o Oriente Próximo pode mostrar, nesses dois períodos, um *continuum* e não fases completamente diferentes de uma mesma sociedade. Considerando a cultura material espartana e as evidências literárias dos períodos Arcaico e Clássico, temos um quadro em que Esparta manteve sim alguma inserção nas redes do Mediterrâneo oriental, mas indiretamente, associando-se a cidades ou agentes já bem estabelecidos nessas redes. Nesse sentido, Esparta não mudou completamente de atitude em relação às suas relações “internacionais”, mas manteve a mesma lógica de conexão, investindo apenas na conectividade que respondia às suas demandas internas específicas.

Abstract: The history of Sparta is usually divided between the Archaic and Classical periods, these characterized, respectively, by openness to external influences and its subsequent blockage. However, a closer analysis of the relationship between Sparta and the Near East may show, in these two periods, a *continuum* rather than completely different phases of the same society. Considering the Spartan material culture and the literary evidences of the Archaic and Classical periods, we have a picture in which Sparta did maintain some insertion in the Eastern Mediterranean networks, but indirectly, associating itself with cities or agents already well established in these networks. In this sense, Sparta did not completely changed its attitude towards its “international” relations, but maintained the same logic of connection, investing only in the connectivity that responded to its specific internal demands.

Palavras-chave:

Esparta.
Mediterrâneo.
Conectividade.
Oriente Próximo.

Keywords:

Sparta.
Mediterranean.
Connectivity.
Near East.

Recebido em: 27/04/2020

Aprovado em: 19/05/2020

* Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (Usp) sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Introdução

Desde a publicação de obras como *The Orientalizing Revolution* (1992), de Walter Burkert, é praticamente impossível estudar a Grécia antiga desconectando-a de suas relações com o Mediterrâneo oriental. O pós-colonialismo, inaugurado nos Estudos Clássicos por tais obras, abriu uma miríade de possibilidades que vêm sendo exploradas há pelo menos quatro décadas por classicistas com os mais diversos interesses e especialidades. Esse último processo, ao se deparar, primeiro, com os fenômenos da globalização e, mais recentemente, com o reforço de fronteiras internacionais, forneceu nuances muito mais bem definidas à relação mantida entre os habitantes do Mar Egeu e os de outras localidades do Mediterrâneo. Com isso, mostrou-se que não é mais suficiente apenas inverter o fluxo, como se fazia na década de 1980 – isto é, “contrabalancear” a “helenização” do Oriente pela “orientalização” da Grécia na primeira metade do I milênio (DOUGHERTY; KURKE, 2003, p. 2-4).¹ É necessário que cada caso seja analisado em seus próprios termos, isso antes de ser reinserido em um panorama mais amplo, a fim de que suas generalidades e particularidades sejam devidamente compreendidas.

Sabendo disso, vale notar que os termos que condicionaram a relação de Esparta com as redes mais amplas do Mediterrâneo ainda se encontram pouco estudados em algumas de suas especificidades, principalmente no que se refere à sua posição nos fluxos que ligavam o Mar Egeu e o Oriente Próximo. Além disso, tal problema é complicado ainda mais por um vício interno à própria produção bibliográfica sobre Esparta: a divisão de sua história em dois períodos, esses encarados como completamente distintos em relação à abertura da *pólis* a qualquer contato com povos externos à Lacônia.² Enquanto a Esparta do Período Arcaico é representada como uma sociedade dinâmica e extremante aberta a produtos materiais e culturais de outros locais (COUDIN, 2009, p. 175), a Esparta do Período Clássico seria seu exato oposto. A chamada “Reforma de Licurgo”, realizada em meados do século VI – que formou a Esparta mais conhecida, a militarizada e oligárquica –, seria a mesma que causou a adoção, nos séculos seguintes, do isolamento como forma de manter intacto o estilo de vida que mantinha a “boa ordem” (*eunomia*) dentro da *pólis*.³ Tal ponto de vista condicionou uma bibliografia polarizada que vê, no

¹ Todos as datas relativas à Antiguidade aqui referidas são a.C., a menos que indicado.

² Por “Lacônia” me refiro à região na qual Esparta se situava, que corresponde, resumidamente, ao sudeste do Peloponeso – da costa a leste do Monte Parnon ao vale do Rio Eurotas, a leste do monte Taígeto (Figura 1).

³ Por exemplo, Stubbs (1950, p. 36); Holladay (1977, p. 10-11); Shipley (2009, p. 57, 58). Ver Figueira (2003, p. 48-62) sobre as fontes que caracterizam esse isolamento como um elemento da própria constituição espartana.

Período Arcaico, diversos pontos de contato entre Esparta e o Oriente, mas praticamente nenhum na Esparta de Licurgo. Isso se deve, dentre outros fatores, à busca por tais relações em fontes diferentes nos dois períodos: a análise da cultura material predomina nas investigações referentes ao Período Arcaico, enquanto que as fontes literárias, carregadas do supracitado discurso conservacionista da *eunomia*, praticamente monopolizam as interpretações sobre o Período Clássico.

Tais questões deixam claro que é necessária uma análise mais detida de tais fontes, consideradas sem a pressuposição de uma abertura total ou de um fechamento completo da Esparta que as produziu. Isso será feito aqui com dois objetivos específicos. O primeiro é o de reavaliar o nível e a natureza das conexões entre a Esparta arcaica e a de Licurgo e o mundo mediterrâneo oriental, mais especificamente durante os séculos VII a V. Tal análise fornecerá a base analítica do segundo objetivo: a crítica da suposta dissolução das conexões entre Esparta e redes mais amplas, isso no contexto da passagem do Período Arcaico para o Clássico. Veremos que em ambos os períodos Esparta manteve alguma ligação com o Oriente, essa nem sempre massiva (como em outros lugares do mundo grego) e talvez mediada por agentes intermediários que, em um segundo momento, adaptavam os elementos hoje vistos como “orientalizantes” às demandas específicas da Lacônia.

Com tais objetivos, tomo aqui três estudos de caso que constroem, juntos, a imagem de uma passagem mais fluida entre as “Espartas” arcaica e clássica, bem como entre as fontes arqueológicas e literárias. Dois deles lidam com categorias dos artefatos diferentes encontrados em um dos principais santuários espartanos, o de Ártemis Orthia, escavado pela Escola Britânica de Atenas no começo do século XX. O primeiro se refere aos marfins gravados e esculpidos, dedicados no santuário do final do século VIII ao começo do VI. O segundo se refere às máscaras de terracota encontradas em estratos que vão do século VII ao começo do V. Por fim, considerarei o uso espartano, no século V, da tinta púrpura de fabricação fenícia. Creio que será possível, por meio dessa amostragem, observar como a relação de Esparta com culturas ou entidades políticas do Oriente Próximo não passou por mudanças quantitativas bruscas (como a bibliografia parece afirmar, mesmo que involuntariamente), mas sim, abriga focos qualitativos diferentes em momentos distintos, seguindo demandas oriundas de disputas mais próximas à Lacônia e à sua própria zona de influência mais imediata. Antes disso, entretanto, é necessário considerar alguns pontos-chave da história espartana do Período Arcaico.

Marfins e a expansão interna (e externa) de Esparta

Chester Starr (2002) notou,⁴ há mais de meio século, que grande parte do que sabemos sobre o Período Arcaico espartano por meio das fontes literárias desse período é, no mínimo, fragmentário e alusivo. Por sua vez, as narrativas contidas em fontes do Período Clássico, compostas séculos depois, dizem mais sobre o presente em que foram construídas do que sobre o passado arcaico do qual falam (EHRENBERG, 2011, p. 22). Sendo assim, não se mantém até hoje um consenso sólido entre os especialistas sobre como ocorreu a formação da Esparta arcaica. Sabemos da existência de assentamentos densos na Lacônia da Idade do Bronze,⁵ e que o suposto despovoamento da região na Idade do Ferro é uma ideia mais baseada nas poucas informações arqueológicas resgatadas do que na inexistência dessas (CAVANAGH, 2020, p. 649-658). De qualquer forma, o elemento mais significativo da história arcaica de Esparta é sua ligação com o mito do retorno dos Heráclidas, isto é, a marcha que os descendentes de Hércules empreenderam, sob a liderança dos dórios, para o Peloponeso e para as regiões que seu antepassado epônimo havia conquistado (Tucídides, 1, 12, 3). Há opiniões diferentes sobre esse caso, havendo quem leia a imigração dórica como algo arqueologicamente comprovável (EDER, 1998) e quem a entenda como um “mito de fundação”, constantemente reconstruído do século VIII ao V (HALL, 1997, p. 56-65; 184-185).

Fundada Esparta, temos as duas Guerras Messênicas como os primeiros eventos significativos minimamente traçáveis na história da *pólis*. Entretanto, ainda não se chegou a um consenso sobre sua datação. Se seguirmos os referenciais providos por Pausânias, o primeiro enfrentamento teria ocorrido talvez no final do século VIII e o segundo, fruto de uma revolta, nas primeiras décadas do século VII (cf. NAFISSI, 2009, p. 120-121). Por outro lado, há quem acredite que tais datas se baseiam em listas dos reis espartanos editadas até a época de Pausânias, nos séculos I e II d.C. Richer (2018, p. 27), por exemplo, adianta a Primeira Guerra Messênia para o primeiro quartel do século VII e a Segunda para as últimas décadas do mesmo século. Sabemos desses conflitos principalmente pelas obras sobreviventes de Tirteu (fr. 5, 4-8 West), poeta espartano do século VII. Entretanto, um processo talvez anterior ou mesmo paralelo deixou menos traços históricos: a submissão, por Esparta, das regiões costeiras da Lacônia, as mesmas que dariam um acesso mais facilitado às redes mediterrânicas que aqui me interessam. Vale lembrar, como foi dito anteriormente (nota 2 *supra*), que Esparta ficava entre duas cadeias de montanhas que a

⁴ Publicação original de 1965.

⁵ Ver, por exemplo, os artigos da primeira parte em Cavanagh, Gallou, Georgiadis (2009).

isolavam do mar, sendo a saída mais rápida para esse ao Sul, em direção à antiga Gítio (moderna Gíthio). As hipóteses variam, datando o início do controle espartano sobre a planície de Helos (ao sul de Esparta, na foz do rio Eurotas) do século X (CARTLEDGE, 2002, p. 83-84) ao VIII (RICHER, 2018, p. 28-29). De fato, as fontes disponíveis impedem uma datação precisa desse evento, mas há algum consenso de que já no século VIII a região costeira mais fértil ao sul de Esparta estava sob seu domínio. Digo isso porque objetos de marfim, material impossível de se obter em qualquer região próxima à Lacônia, foram escavados em estratos desse período no santuário de Ártemis Orthia, em Esparta (DAWKINS, 1929a, p. 12; DAWKINS, 1929b, p. 203-204).

Obviamente, para que os espartanos tivessem acesso aos produtos do comércio marítimo não era uma condição *sine qua non* que Esparta mantivesse, já no século VIII, uma relação necessariamente de *controle* sobre a região costeira do sul da Lacônia. Ainda assim, o próprio contexto do depósito dos marfins indica não só a atividade de uma elite enriquecida, talvez pelas novas terras anexadas à jurisdição espartana (com certeza na Lacônia, talvez na Messênia), mas também, na passagem dos séculos IX e VIII, a construção do primeiro templo e de um novo altar no santuário de Orthia (DAWKINS, 1929a, p. 8-14). Ou seja, é plausível que o século VIII tenha testemunhado um enriquecimento de ao menos parte da população de Esparta. Mesmo que a Primeira Guerra Messênia tenha acontecido no período mais antigo proposto, no final do século VIII, ainda é mais plausível que esse primeiro enriquecimento tenha sido devido a uma expansão mais local de Esparta, provavelmente em direção ao Sul, ao restante das terras férteis do vale do rio Eurotas, à planície de Helos e, portanto, à costa norte do Golfo da Lacônia. Esse quadro nos provê de condições que podem explicar o uso e dedicação, pelos espartanos, dos objetos de marfim encontrados em Orthia de meados do século VIII até o final do século VII (DAWKINS, 1929b, p. 203-204).

Os objetos aos quais me refiro aqui incluem gravações em placas, estatuetas e selos, bem como gravuras em baixo relevo utilizadas para adornar móveis ou objetos pessoais. O marfim com o qual esses objetos eram feitos já era tido como uma matéria-prima rara e de alto valor na região do Levante desde pelos menos o século IX (FELDMAN, 2015) – algo que provavelmente não era diferente em Esparta (ST. CLAIR, 2003, p. 21-22). Menciono aqui seu uso no Levante (incluindo a região do norte da Síria e toda a costa da Fenícia) porque é dali que provêm as maiores e mais antigas coleções dos objetos supracitados, o mesmo local onde se acredita terem sido desenvolvidos os estilos que posteriormente são levados ao Egeu (CARTER, 1985, p. 122-125). A definição desses estilos, algo já discutido por mais de um século, nos traz de volta à questão que nos interessa – as possíveis relações mantidas entre Esparta e o Oriente no Período Arcaico. Os marfins

encontrados em Orthia, dentro de sua variedade de temas e formatos, já foram atribuídos a um dos estilos delimitados no Levante, mais especificamente o estilo do norte da Síria.

Vale dizer que a bibliografia mais recente já pôs uma série de críticas sobre a suposta solidez desses estilos, mas uma longa exposição sobre tal debate não contribuiria muito para o raciocínio aqui proposto (cf. AFFANNI, 2009; SUTTER, 2015). Basta dizer, portanto, que os dois estilos básicos que dividem os marfins levantinos são o já citado do norte da Síria e o fenício. O primeiro, caracterizado por figurações com proporções maiores e de aparência mais rústica e, o segundo, pela presença marcante de elementos iconográficos egípcios, bem como pela maior delicadeza dos traços e de organização das figurações (cf. WINTER, 1976).

Os estilos mencionados não seriam completamente contemporâneos: o do norte da Síria teria surgido antes, no século IX, sendo produzido ao lado do estilo fenício no século VIII e desaparecendo antes desse, talvez no início do século VII (WINTER, 1976, p. 15-16).⁶ Um ponto interessante dos debates mais recentes sobre tais estilos é a identificação de um terceiro, chamado também de “intermediário” por incluir elementos dos estilos fenício e do norte da Síria.⁷ Isso, por si só, revela que, mesmo no centro produtor dos marfins, a adaptação das figurações a demandas locais não era algo impensável. Nesse sentido, há duas hipóteses que explicariam o caso espartano, e ambas defendem uma posição secundária de Esparta na cadeia de transmissão da técnica de gravação em marfim.

Uma das hipóteses é a de que os marfins espartanos, bem como seu estilo local, teriam sido compostos por elementos do Levante levados a Esparta através de Samos (MARANGO, 1969; CARTER, 1985, p. 72-73; 78-157). A Arqueologia, bem como fontes posteriores (mais especificamente, Heródoto 3, 47), parecem deixar entrever uma relação comercial/política relativamente próxima entre a Lacônia e Samos durante o Período Arcaico, talvez desde o começo do século VII.⁸ Não se nega aqui a existência dessa relação, mas, como vimos acima, objetos de marfim aparecem em Esparta antes dos primeiros indícios de contato entre as duas regiões – datados, na melhor das hipóteses, do final do século VIII (cf. FRAGKOPOULOU, 2012, n. 7). Sendo assim, podemos nos voltar para a segunda hipótese levantada.

Kostantinos Kopanias (2009) nota que parte do estilo identificado em Esparta, ainda que carregue elementos do norte da Síria, já se mostra adaptado ao gosto “helênico”, com vestes, joias e cenas mitológicas locais. Segundo Kopanias, os marfins espartanos

⁶ Para uma revisão da história arqueológica: Herrmann; Laidlaw; Coffey (2009, p. 27-29).

⁷ Ver Winter (1981); Gansell et al. (2014, p. 195-197) com bibliografia; Sutter (2015, fig. 1) para um infográfico extremamente claro sobre estilos e seus subgrupos.

⁸ Ver Carter (1985, p. 93; 112) n. 84 (*perirhanteria* de mármore encontrados em Samos, provavelmente advindos da Lacônia); Cartledge (1977); Shipley (1987, p. 55-56); Pipili (1998, p. 82-96) e Stibbe (1997) para a cerâmica; Fragkopoulou (2012).

seriam derivados de um segundo movimento de recepção dos marfins levantinos. Esses últimos, tendo aportado em Creta no século VIII, tomam traços locais antes de atraírem a clientela espartana. Esse modelo de interpretação condiz com estudos mais recentes sobre as possíveis rotas de comércio fenícias, que passavam preferencialmente por Creta ao invés de enfrentar os ventos e correntes cambiantes do sul do Egeu (PUCKETT, 2012, p. 54-56; 96-97; 105-109). De qualquer forma, a demanda espartana teria atraído não só os produtos cretenses em marfim, mas também os próprios artesãos: há peças, escavadas no santuário de Orthia, que se encontram inacabadas, o que atesta uma produção local provavelmente associada ao sítio (ST. CLAIR, 2003, p. 19; 23; cf. DAWKINS, 1929b, pls. CVI, 3; CXVI, 1; CXVI, 2). Somemos a isso a identificação, nas peças espartanas, de uma “evolução” estilística, essa temporalmente coerente com um processo de refino das técnicas ali empregadas (DAWKINS, 1929b, p. 245).

A presença de oficinas locais de gravação de marfins indica, por conseguinte, demanda pela própria matéria-prima do marfim. Nesse sentido, é necessário dizer que, dentro da categoria dos objetos supracitados, os feitos de marfim são a menor parte da coleção obtida no santuário de Orthia. A maioria ainda é de ossos metapodais bovinos, material de obtenção fácil e, portanto, provavelmente menos custoso (ST. CLAIR, 2003, p. 19). Obviamente, sendo o marfim um material mais sensível, é possível que vários exemplares desse material tenham sido perdidos – principalmente em um local como o santuário de Orthia, sob constante ameaças de enchentes pelo rio Eurotas. Ainda assim, dadas as condições de escavação do santuário, acredita-se que as proporções não fossem muito diferentes das que conhecemos hoje, o que indica que a obtenção do marfim não foi facilitada a ponto de fazer desnecessária a produção em osso. Creio ser impossível traçar exatamente os canais pelos quais os artesãos espartanos obtinham marfim, mas podemos supor que, pelo custo aparente, não fosse por meio de uma conexão direta com seus fornecedores. Sabemos apenas que esse fornecimento cessa por volta de 600, período que inaugura uma série residual de objetos em osso, isso antes da dedicação desses cessar completamente – o que indica que a demanda pelos objetos não deixou de existir até pelo menos o começo do século V (DAWKINS, 1929b, p. 203-204).

São duas as principais teorias levantadas para a interrupção da presença do marfim no santuário, e ambas apontam para problemas de fornecimento no Levante. Uma delas, recentemente discutida, é a de que os rebanhos de elefantes da Síria, talvez a principal fonte de marfim da região, deixam de ser produtivos entre os séculos VIII e VII (ÇAKIRLAR; IKRAM, 2016). Essa teoria dá uma margem mais imprecisa para sua adequação ao caso espartano, talvez mesmo requerendo um adiantamento da datação proposta para a interrupção da importação de marfim em Esparta. A segunda tem o efeito oposto: a

interrupção seria mais recente, mais próxima das campanhas militares persas que arrasam a Fenícia (comerciante por excelência de marfim) no começo do século VI, talvez mesmo da destruição de Tiro em 574 (DAWKINS, 1929b, p. 203, 245).

São necessários mais estudos sobre a rede de comércio mediterrânea do marfim e dos objetos de marfim provenientes do Levante, de modo que respostas mais definitivas possam ser dadas a respeito de sua dinâmica entre os séculos VII e VI. De qualquer forma, com base nas interpretações atuais das fontes disponíveis, parece que Esparta, no início de sua expansão, construiu pontes *primeiramente* com cretenses ou outros gregos que já tinham adotado o uso e talvez a produção de objetos em marfim (cf. DAWKINS, 1929b, p. 245-248). A necessidade de tais objetos e a distinção social a eles atrelada teria levado ao estabelecimento de oficinas locais que, por sua vez, criaram uma demanda pelo marfim não trabalhado, esse, provavelmente, comercializado para o Mediterrâneo a partir do Levante. Ou seja, uma conexão mais direta com as regiões da Fenícia e norte da Síria, prováveis berços da técnica, se existia, só foi estabelecida em um segundo momento. Nesse sentido, Esparta parece ter sido, ainda no começo de sua história hegemônica, mais dependente de redes já consolidadas do que um dos nós centrais de alguma delas.

É possível que tal quadro tenha sofrido mudanças no século VII, quando Esparta já tinha solidificado seu controle da Messênia e das regiões vizinhas. Isso talvez possa estar impresso em outra série de objetos também escavados, principalmente, no santuário de Ártemis Orthia: as máscaras de terracota.

Máscaras fenícias (?) em Esparta

Das escavações da Escola Britânica foi encontrado um conjunto significativo de máscaras de terracota, essas representando vários tipos de figuras – faces grotescas em vários estilos, sátiros, górgonas e “retratos” masculinos. É quase certo que a maioria dessas máscaras não foi, de fato, utilizada, dada a sua forma achatada e a falta de furos nos olhos, nariz e boca (DICKINS, 1929, p. 174-175; cf. CAMPANELLA, 2009, p. 530). É mais provável que elas fossem réplicas das máscaras utilizadas originalmente, talvez feitas de materiais mais leves e melhor adaptadas ao uso em rituais sobre os quais nossas fontes não nos dizem nada.⁹ Sua datação, assim como a maior parte dos outros tipos de

⁹ Robert C. Bosanquet (1905-6, p. 338-340) costura várias referências posteriores, de Estrabão a Hesíquio, na tentativa de conectar as máscaras de Orthia a rituais dedicados a Ártemis que envolviam a participação de homens travestidos de mulheres, mas aparentemente de um modo grotesco. Há vários problemas com essa interpretação. Primeiramente, não há indícios de máscaras femininas no conjunto escavado no sítio. Dickins (1929, p. 166-167), inclusive, na tentativa de forçar tal interpretação, identifica o tipo de máscara mais comum no santuário como representando “velhas”, mesmo não enunciando nada que baseie indiscutivelmente tal identificação – algo muito criticado posteriormente, principalmente

achados, depende de sua posição estratigráfica em meio às séries cerâmicas. Assim, Guy Dickins (1929, p. 163-164) data o início (relativamente tímido) da presença das máscaras de terracota no santuário de Orthia de logo antes de c. 600, com uma expressão mais significativa entre 600 e 550, seguida de exemplares residuais até o começo do século V, esses cada vez menores e menos trabalhados. John Boardman (1963, p. 2), ao propor outra datação para os conjuntos cerâmicos, sugere um enquadramento mais recente para o segundo momento das máscaras: o *terminus post quem* do maior número de exemplares seria em 570-560. Entretanto, Boardman não discute a datação do estilo cerâmico Lacônio III, em que foram encontradas as máscaras mais recentes. Assim, não é possível ajustar o *terminus ante quem* do número máximo de máscaras nos depósitos, ou mesmo a datação do término da série como um todo. Devemos nos contentar, portanto, com uma popularidade máxima das máscaras nas imediações de c. 550, com uma tradição que teria sido iniciada antes de 570-560.

Digo “iniciada” e não “inventada” porque, assim como os marfins, também as máscaras parecem ser provenientes de um contexto levantino, ou ao menos púnico. Máscaras de terracota são encontradas no Levante desde ao menos meados do II milênio,¹⁰ nas colônias púnicas do Mediterrâneo ocidental desde os séculos VIII e VII,¹¹ – na mesma época em que elas teriam, teoricamente, chegado a Esparta e ao santuário de Orthia. O estudo de Jane B. Carter (1987) foi o primeiro a fazer a conexão entre as máscaras escavadas em Esparta e as provenientes de vários outros santuários do Mediterrâneo. Não seria muito profícuo aqui rever todos os posicionamentos da autora, que coloca críticas extremamente pertinentes aos arqueólogos britânicos. Me limito a dois pontos por ela enunciados que dizem respeito aos interesses desse artigo.

Um dos pontos notados por Carter (1987, p. 360-369) é a semelhança entre um tipo de máscara bem comum nos assentamentos púnicos mediterrânicos e o tipo de máscara mais antigo e mais comum em Orthia. Esse tipo é caracterizado por um rosto humano, ainda que grotesco em algum nível por conta da marcação exagerada do que é comumente descrito como rugas ao redor da boca, nariz e testa, quase sempre emoldurando por uma expressão “sorridente”, com os dentes aparentes. Esse tipo de

pelo viés de gênero que se impõe às máscaras (cf. SUDDABY, 2017, p. 29). Isso mostra uma clara tentativa de adequar dados arqueológicos às fontes literárias, sem levar em conta que mesmo essa explicação não dá conta de todos os tipos de máscaras identificados (CARTER, 1987, p. 356-357). Além disso, a atribuição das máscaras a um culto a Ártemis esbarra no problema de que Orthia só é identificada com a deusa em meados do século I d.C. (CALAME, 1997, p. 168-169). Para uma possível conexão entre as máscaras de Orthia e a prática teatral grega, ver Rosenberg (2015).

¹⁰ O exemplar mais antigo de uma máscara de argila é proveniente de Tell el-Far’ah, a antiga Tirzah (MALLETT, 1987, p. 92, fig. 18.1, pl. LXXXI:1; ver De Miroschedji (1993, p. 434) para a datação.

¹¹ Por exemplo, o artefato encontrado em Morro de Mezquitilla, na Espanha (SCHUBART, 1984, p. 94). Um panorama completo sobre os vários tipos, tradições e cronologias das máscaras fenícias pode ser encontrado em Orsingher (2018).

máscara, encontrada em exemplares cipriotas e levantinos, parece ter tido sua origem no Mediterrâneo Ocidental, talvez em Cartago, caracterizando-se como uma reelaboração que articulou elementos antes separados, mas já presentes na tradição coroplástica fenícia (ORSINGER, 2014, p. 148-149).

Segundo Carter (1987), as máscaras de terracota sorridentes, possivelmente traçáveis no registro arqueológico a partir de meados do século VII (cf. NIEMEYER, 2007, p. 762-3, n. 6143, pl. 49), teriam sido levadas para outras localidades do Mediterrâneo pelos fenícios ou púnicos ao lado do que Carter (1987, p. 366-370) chama de “máscaras de herói” (o contraponto original do monstro representado pelas máscaras “sorridentes”), com traços masculinos “idealizados” de jovens e adultos. Essas possuem paralelos menos exatos em Esparta, talvez porque nenhum exemplar assim caracterizado tenha sobrevivido inteiro. Sabendo disso, e que os outros tipos identificáveis em Orthia – as máscaras de Sileno e de Górgona – são provavelmente desenvolvimentos locais, a melhor chance que temos de traçar a origem do uso e produção das máscaras espartanas é por meio das do tipo “sorridente”. Entretanto, ainda assim, é extremamente difícil traçar o exato desenvolvimento estilístico dessas: as máscaras mais próximas, esteticamente e temporalmente, das espartanas são ainda muito diferentes (cf. DICKINS, 1929, pl. XLVII-XLIX). Temos, por exemplo, um exemplar de Cartago,¹² talvez da primeira metade do século VII, no qual é possível observar as rugas marcadas tanto na testa quanto nas bochechas, mas essas não são contínuas, como no caso das máscaras espartanas.¹³ O exemplar cartaginês deixa os dentes à mostra, mas não com detalhamentos individuais como os exemplares de Orthia. Os olhos púnicos são moldados em formato de meia-lua, enquanto que os espartanos são redondos. Levando em conta a cronologia dos desenvolvimentos das máscaras fenício-púnicas proposta por Adriano Orsinger (2014, p. 151-153, cf. fig. 3), não seria possível que a tradição espartana tenha começado muito depois do exemplar cartaginês. Isso pelo simples motivo que, nos assentamentos púnico-fenícios, as máscaras mais recentes, que começam a aparecer na segunda metade do século VI, são ainda mais diferentes (cf. ORSINGER, 2014, p. 151-152).

Essa dificuldade em definir uma única fonte de inspiração para as máscaras espartanas pode não ser, entretanto, o melhor caminho a ser seguido. Nesse ponto é possível introduzir o segundo aspecto que vale a pena destacar do artigo de Carter (1987, p. 378-383). Me refiro, mais especificamente, ao esforço que a autora despende em conectar múltiplos tipos de informações de modo que essas atestem que a presença

¹² Museu do Louvre: AO 3242 – fotografia em Markoe (2000, p. 168, fig. 68). Também disponível no site do museu: <<https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/grimacing-mask>>.

¹³ Ver fotografias em: Dawkins (1929, pls. XLVII-XLIX, LIX.1, LXI.1, LXII.2).

das máscaras no santuário de Orthia é devida à existência, *dentro* de Esparta, de uma comunidade fenícia (cf. MORRIS, 1992, p. 134-136). Tal comunidade não só teria fundado o culto a Orthia como uma variação da deusa fenícia Tanit, mas também várias práticas e iconografias “orientalizantes”. Como vimos em relação aos marfins, os espartanos parecem (assim como todos os povos nas margens do Mediterrâneo), selecionar aquilo que lhes interessava de práticas e objetos estrangeiros – inclusive dando ou privilegiando notas locais ao estilo dos objetos ali consumidos e/ou produzidos. Talvez o mesmo possa ser dito das máscaras de terracota. Afinal de contas, no decorrer do século VI, quando as datações colocam a maior popularidade das máscaras em Orthia, temos também o ápice da importação de cerâmica lacônia, essa encontrada desde a púnica Huelva, na Espanha, até a fenícia Al-Mina, no Levante. Análises tipológicas e iconográficas mostram, inclusive, que essas importações não eram movidas apenas por agentes terceiros, mas também por lacônios emigrados para regiões como Cirene e Tocra, no norte da África, Samos, na costa da Ásia Menor, e para as colônias da Magna Grécia (cf. COUDIN, 2009).

Em resumo, valendo-se do que sabemos sobre a tradição das máscaras de terracota no Mediterrâneo e, a menos que as máscaras de Orthia sejam um fenômeno espontâneo local, independente de influências externas (o que não creio ser o caso), ainda é extremamente difícil identificar uma única fonte de influência. Resta-nos apenas supor que as máscaras escavadas no santuário de Orthia sejam produtos da filtragem (primária ou secundária), por parte dos espartanos, de vários elementos pré-existentes de uma tradição já longeva e disseminada no Mediterrâneo. Tal tradição viajava pelos mesmos espaços que as cerâmicas lacônias, que os próprios lacônios, assumindo uma multiplicidade de formas e variações em cada costa em que aportava.¹⁴ Nesse sentido, temos novamente uma Esparta aberta a influências estrangeiras, talvez provenientes de mais de uma fonte, mas também interessada na adequação de tais elementos às demandas e preferências locais.

A Esparta de Licurgo e o Oriente

Vimos que a Esparta dos séculos VII e VI sofreu de fato algum nível de influência do Oriente Próximo, mas tanto por meio de intermediários quanto filtrando ou modificando tradições para que se ajustassem ao contexto local. As fontes nem sempre permitem traçar as origens exatas de tais influências, e estudos mais detalhados (que transbordariam os

¹⁴ Um exemplo dessa multiplicidade de variações é o da ilha de Chipre, onde as máscaras se amalgamam a rituais com máscaras pré-existentes. Ver Averett (2015).

limites desse artigo) são ainda necessários. Ainda assim, creio ser possível passar para o último tópico proposto: verificar se esse padrão se repete na Esparta posterior à Reforma de Licurgo.

Como já foi dito, essa Esparta geralmente é avaliada apenas pelas fontes literárias disponíveis, sendo caracterizada como extremamente fechada para influências externas. Já adianto que não será parte do argumento aqui desenvolvido que tal posicionamento dos espartanos não tenha existido no que tange a elementos culturais estrangeiros, fossem eles do Oriente ou de outras *póleis* gregas. Nem mesmo que ele seja baseado unicamente em exageros contemporâneos à Esparta do Período Clássico (Tucídides, 1, 71, 2-3) ou em reconstruções posteriores. Esses problemas, que compõem a chamada “Miragem Espartana” (cf. OLLIER, 1933), distorcem nossa visão sobre vários aspectos da sociedade espartana antiga (dentre os quais não excludo o ponto aqui discutido), mas também não devem, por sua vez, serem exacerbados a ponto de negar qualquer validade das fontes que possuímos sobre ela. Sabendo disso, creio ser possível afirmar que, até certo nível, a Esparta do final do século VI até o século IV assumia, em níveis variados, uma posição protetiva em relação aos *nómoi* estabelecidos por Licurgo. Essa posição, entretanto, não era totalitária: ela permitia aos espartanos transitar por vários contextos externos a Esparta (inclusive no Oriente) sem perder sua “essência” espartana. Pretendo mostrar que isso também valia para a parte interna de Esparta, isto é, que mesmo elementos estrangeiros eram ali recebidos, mas de modo a não permitir que essa mesma “essência” fosse descaracterizada.

Um dos exemplos mais citados pelas fontes e pela bibliografia dessa recepção é a adoção, em Esparta, da *phoinikís*, o manto tingido de púrpura usado durante embates militares – tanto por conta de sua aparência “masculina” quanto por sua utilidade em esconder o sangue escorrido de eventuais ferimentos (cf. CARTLEDGE, 1977, n. 38 para as fontes). O próprio termo *phoinikís*, que faz referência justamente à cor que a caracterizava, traz em sua etimologia a origem fenícia de sua produção. A tinta produzida pela pesca e processamento de moluscos marinhos (o *murex trunculus* ou *brandaris*) era algo dispendioso, de modo que foi tida, não só em Esparta, como símbolo da distinção social dos que a utilizavam em suas vestes (REINHOLD, 1970). No que tange ao seu uso em Esparta, ela é frequentemente conectada ao fato de que há inúmeras menções antigas à produção dessa tintura na costa do Golfo da Lacônia e na ilha de Cítera,¹⁵ o que levou muitos acadêmicos a considerarem esses dois locais como pontos de interface entre espartanos e fenícios – esses últimos teoricamente como responsáveis pela introdução,

¹⁵ Ilha ao sul do Golfo da Lacônia, controlada por Esparta durante o século V (Tucídides, 4, 53, 1; ver fig. 1).

e talvez comercialização, da tinta púrpura ali produzida.¹⁶ Somando esses dois aspectos – o uso tradicional da tinta púrpura por Esparta e a produção no sul da Lacônia e em Cítera – temos um quadro no qual Esparta teria se mantido autossuficiente mesmo no fornecimento de um *commodity* caro e cuja técnica de produção era em si estrangeira. Entretanto, há sérios problemas com essa interpretação.

Primeiramente, no que diz respeito à pesca e ao processamento do *murex* no sul da Lacônia, é necessário dizer que nenhuma fonte comprova que essa produção acontecia no Período Clássico. As fontes literárias que mencionam a importante produção lacônia da tinta púrpura são posteriores, dos séculos I e II d.C. (Pausânias, 3, 21, 6; Plínio, o Velho, *Naturalis Historia*, 9, 60; 35, 26). Além disso, as conchas dos moluscos utilizadas no processo não têm seu contexto de achado datado, de modo que seria ao menos extremamente inseguro, dada a questão das fontes literárias, supor que esse corresponde também ao Período Clássico (LENORMANT, 1881, p. 107; SCOUFOPOULOS; MCKERNAN, 1975, p. 103). Quanto à ilha de Cítera, as conchas de *murex* identificadas em Kastri foram datadas da Idade do Bronze (HUXLEY, 1972, p. 36, n. 4). A única indicação sobre uma possível produção da tinta na ilha é Estêvão de Bizâncio (s.v. Κύθηρα), que cita Aristóteles (fr. 521 Rose) ao dizer que Cítera era chamada de “Porfiroussa” ou “A Vermelha” – mas isso talvez no final do século IV, momento em que Esparta perde a força hegemônica que provavelmente baseava o controle da ilha. Dessa forma, em nenhuma das duas regiões há indícios conclusivos de produção da tinta púrpura durante o domínio espartano.

Ainda assim, Tucídides (4, 53, 2-3) nos fornece uma informação importante ao falar de Cítera, antes de sua conquista por parte dos atenienses de Nícias, em 424. Segundo ele, o interesse espartano na ilha se baseava também no fato de ela ser um ponto de parada para navios mercantes vindos do Egito e da Líbia. Aqui vale duas observações. A primeira é que Heródoto (1, 105, 3; cf. Paus., 3, 23, 1) afirma que o templo de Afrodite Urânia, em Cítera, teria sido fundado por fenícios. A segunda é que Neil Puckett (2012, p. 33; 54-55; 67; 117-118) mostrou recentemente que essa rota Creta/Egeu-Líbia-Egito provavelmente seguia condições climáticas e naturais (como a direção de ventos e correntes importantes) propícias para o uso fenício, principalmente em seus caminhos de retorno ao Mediterrâneo ocidental pela costa do norte da África.

Levando tais elementos em conta, portanto, creio ser possível que Esparta, ciente de sua demanda de um *commodity* que ainda não era produzido localmente, tenha mantido algum interesse no acesso que Cítera fornecia a redes de comércio mediterrânicas mais

¹⁶ Ver, por exemplo, Scoufopoulos; Mckernan (1975, p. 103); Cartledge (2002, p. 156-157). Banou (1996, p. 69) indica que as conchas de *murex* eram encontradas em Palaiókastro, sítio micênico na costa oeste do Cabo Malea. Sobre as conchas de *murex* encontradas em Ágios Stéfanos, na costa leste, ver Duhig *et al.* (2008, p. 522).

amplas. Obviamente, é impossível que esse interesse, que chegava ao ponto de se indicar anualmente um oficial específico para a ilha – o *kytherodikes* (cf. Tuc., 4, 53, 1), algo sem paralelo em toda a Lacônia –, fosse devido unicamente à demanda da púrpura fenícia. Mas, mesmo assim, temos um quadro que mimetiza muito bem aquele observado em relação aos marfins e máscaras arcaicas. Esparta coloca um produto estrangeiro, provavelmente ainda não fabricado localmente, no seio de suas tradições, isso enquanto mantém uma distância estratégica dos agentes responsáveis por seu suprimento – afinal de contas, Cítera ainda permanecia uma ilha.

Conclusão

Foram três os estudos de caso aqui apresentados que, apesar de suas especificidades, revelaram um quadro relativamente homogêneo em relação ao contato mantido entre Esparta e elementos culturais originariamente fenícios. Vimos que os marfins dedicados no santuário de Ártemis Orthia entre os séculos VIII e VII foram, em primeiro lugar, adotados já em uma forma mediada, provavelmente pelos cretenses, isso antes de serem produzidos de acordo com o estilo local. Ou seja, a tradição dos objetos em marfim não foi diretamente para Esparta, mas enraizou-se ali em um segundo momento de sua transição dos fenícios para o Egeu. É esse momento que teria produzido, por sua vez, a demanda dos artesãos locais pela matéria-prima ao invés de por produtos acabados e, assim, uma provável conexão mais próxima com as redes mediterrânicas.

Ainda que o fornecimento de marfim tenha cessado na primeira metade do século VI, a presença lacônia no Mediterrâneo se mostra mais forte, tanto por meio das cerâmicas encontradas fora do Peloponeso quanto pelos objetos estrangeiros adotados/adaptados às demandas locais. As máscaras de terracota dedicadas também no santuário de Orthia deixam isso claro. Dentre os vários elementos de uma tradição “púnico-mediterrânica”, as máscaras espartanas são moldadas em formas e estilos (e provavelmente usos) idiossincráticos, claramente afastando-se dos desenvolvimentos estilísticos das máscaras fenícias encontradas por todo o Mediterrâneo. Temos, portanto, mais uma adaptação extremamente seletiva de elementos estrangeiros, “domesticados” de acordo com as demandas espartanas.

Por fim, lidamos com os *phoinikídes*, os mantos espartanos tingidos pela púrpura fenícia desde o Período Clássico. Vimos que, ao contrário do que parece, nada indica conclusivamente que as costas nas vizinhanças do Golfo da Lacônia produziam a tinta durante o Período Clássico – provavelmente Cítera tinha uma produção significativa, mas já na segunda metade do século IV, quando não é mais seguro dizer que Esparta mantinha

algum controle sobre ela. No lugar disso, é mais plausível que Esparta se baseasse no comércio, talvez fenício, que cruzava o Mediterrâneo do Egeu para a Líbia, e aportava em Cítera no caminho. De novo vemos o quadro já delineado se mostrar: a púrpura, um elemento de ostentação em outras *póleis*, é adotada em Esparta e recebe inclusive um lugar entre as tradições locais, mas seguindo demandas específicas. Ao contrário da ostentação, a púrpura passa a caracterizar o uniforme do cidadão espartano e seu papel guerreiro em meio ao coletivo políade, isso enquanto é adquirida em uma ilha, fora da Lacônia – onde outros elementos culturais estrangeiros, talvez considerados “indesejados”, poderiam ser mantidos sem grandes prejuízos às leis de Licurgo.

Sendo assim, é necessário algum cuidado ao falar da relação entre Esparta e o Oriente Próximo. Vários indícios deixam claro o contato entre Esparta e os produtos fenícios que viajavam por todo o Mediterrâneo, mas, ainda assim, há limites para a conectividade presumível disso. Respondendo à primeira pergunta aqui proposta, sobre a natureza das conexões entre Esparta e o Oriente Próximo, a amostra que tomamos revela que, para as demandas espartanas, talvez uma relação direta e massiva com os centros produtores das tradições que ali aportavam não fosse uma prioridade. O próprio ímpeto de adequar tais tradições aos gostos e usos locais talvez seja um indício que o interesse espartano não estava em se estabelecer ou disputar a posição de centro mediterrânico. A “calmaria” posterior à conquista definitiva da Messênia, talvez na segunda metade do século VII, foi seguida por outras preocupações. Temos, por exemplo, a expansão (fracassada) em direção a Tegeia e o estabelecimento de uma posição de dominância naquilo que viria a ser a Liga do Peloponeso (cf. Her., 1, 66-68), bem como as reverberações helênicas das Guerras Persas. Talvez os olhares espartanos estivessem mais voltados para dentro da Hélade do que para fora dela, mais preocupados com a construção de sua própria identidade e com a solidificação de uma posição segura em meio a uma série de disputas regionais.

Por outro lado, e respondendo à segunda pergunta formulada (sobre a concentração das conexões espartanas com o Oriente Próximo no Período Arcaico), não creio que seja plausível o *fechamento absoluto* da Esparta de Licurgo ao mundo externo. Ao invés disso, acredito que as amostras aqui tomadas nos permitam ver uma *continuidade*. A permeabilidade não-absoluta com o mundo externo à Lacônia, ainda que possa ter aumentado no século VI, permanece por todo o período aqui analisado, sem interrupções brutais que denunciem o advento dos *nómoi* de Licurgo.

Em uma época como a atual, onde a conectividade é quase algo dado, é necessário não esquecer que também ela serve a interesses específicos, e que nem sempre esses interesses apontam na direção da integração completa entre dois grupos. Não nego aqui a clara influência que os habitantes do Levante, do norte da Síria, Chipre, Samos ou mesmo

Líbia tiveram na construção de Esparta e dos espartanos. Inclusive, se avançássemos na história da cidade, veríamos o quão essencial os persas foram para que Esparta atingisse (e mantivesse) o auge de sua hegemonia (cf. LEWIS, 1977; COZZOLI, 1984; STRONK, 1990-1). Na verdade, apenas enuncio que mesmo conexões claras como as vistas aqui precisam ser analisadas em suas especificidades, pois nem sempre a integração total é vantajosa para seus participantes.

De qualquer forma, o exposto aqui não chega nem perto de esgotar o tópico e/ou prover uma resposta duradoura para os questionamentos levantados. Ao invés disso, que o leitor tenha esse artigo como um convite à reflexão – talvez, na melhor das hipóteses, como uma base sobre a qual seja possível construir interpretações ainda mais sólidas.

Referências

Documentação textual

HERODOTUS. *The Persian Wars*. English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920. v. 1.

HERODOTUS. *The Persian Wars*. English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. 2.

PAUSANIAS. *Description of Greece: books 1-2*. English translation by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1918. v. 1.

PLINY. *Natural History: books 33-35*. English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 9.

PLINY. *Natural History: books 8-11*. English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 3.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. English translation by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. 1.

THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. English translation by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1920. v. 2.

Obras de apoio

AFFANNI, G. Ivory sphinxes of North Syrian tradition: the flame and frond School. In: CECCHINI, S. M.; MAZZONI, S.; SCIGLIUZZO, E. (Ed.). *Syrian and Phoenician ivories of the First Millennium BCE*. Pisa: ETS, 2009, p. 171-185.

- AVERETT, E. W. Masks and ritual performance on the Island of Cyprus. *American Journal of Archaeology*, v. 119, n. 1, p. 3-45, 2015.
- BANOÛ, E. *Beitrag zum studium lakoniens in der mykenischen zeit*. Munique: Tuduv Verlag, 1996.
- BOARDMAN, J. Artemis Orthia and chronology. *The Annual of the British School at Athens*, v. 58, p. 1-7, 1963.
- BURKERT, W. *The Orientalizing Revolution: near eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- ÇAKIRLAR, C.; IKRAM, S. When elephants battle, the grass suffers: power, ivory and the Syrian elephant. *Levant*, v. 48, n. 2, p. 167-183, 2016.
- CALAMA, C. *Choruses of young women in Ancient Greece*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- CAMPANELLA, L. Matrici fittili: coroplastica e altri materiali. In: BONETTO, J.; FALEZZA, G.; GHIOTTO, A. R. (Ed.). *Nora: Il foro romano. Storia di un'area urbana dall'Età Fenicia alla Tarda Antichità*. Padova: Italgraf, 2009, p. 525-538.
- CARTER, J. B. *Greek ivory carving in the Orientalising and Archaic Periods*. New York: Garland, 1985.
- CARTLEDGE, P. Hoplites and heroes: Sparta's contribution to the technique of ancient warfare. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 97, p. 11-27, 1977.
- CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia: a regional history 1300-362 BC*. London: Routledge, 2002.
- CAVANAGH, W. G.; GALLOU, C.; GEORGIADIS, M. (Ed.). *Sparta and Laconia: from Prehistory to Pre-Modern*. London: The British School at Athens, 2009.
- CAVANAGH, W. Sparta and Laconia. In: LEMOS, I. S.; KOTSONAS, A. (Ed.). *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2020, p. 649-670.
- COUDIN, F. *Les laconiens et la méditerranée à l'Époque Archaique*. Naples: Centre Jean Bérard, 2009.
- COZZOLI, U. Sparta e la Persia nel conflitto marittimo contro la Lega Delio-Attica. In: LANZILLOTA, E. (Ed.). *Problemi di storia e cultura spartana*. Roma: Giorgio Bretschneider, 1984, p. 11-28.
- DAWKINS, R. M. (Ed.). *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: The British School at Athens, 1929b.
- DAWKINS, R. M. The History of the Sanctuary. In: DAWKINS, R. M. (Ed.). *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: British School at Athens, 1929a. p. 1-51.

- DE MIROSCHEJLI, P. Far'ah, tell el-(north): Neolithic Period to Middle Bronze Age. In: STERN, E. (Ed.). *The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1993, p. 433-438. v. 2.
- DICKINS, G. Ivory and Bone. In: DAWKINS, R. M. (Ed.). *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: The British School at Athens, 1929, p. 203-248.
- DICKINS, G. The Masks. In: DAWKINS, R. (Ed.). *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*. London: The British School at Athens, 1929, p. 163-186.
- DOUGHERTY, C.; KURKE, L. Introduction: the cultures within Greek culture. In: DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (Ed.). *The cultures within ancient Greek culture: contact, conflict, collaboration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-19.
- DUHIG, C. et al. The Human and other organic remains. In: TAYLOUR, W. D.; JANKO, R. (Ed.). *Ayios Stephanos: excavations at a Bronze Age and medieval settlement in south Laconia*. London: The British School at Athens, 2008, p. 485-525.
- EDER, B. *Argolis, Lakonien, Messenien vom ende der Mykenischen Palastzeit bis zur Einwanderung der Dorier*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 1998.
- EHRENBERG, V. *From Solon to Socrates: Greek history and civilization during the 6th and 5th Centuries B.C.* London: Methuen & Co., 2011.
- FELDMAN, M. H. Houses of ivory: the consumption of ivories in the Iron Age Levant. *Altorientalische Forschungen*, v. 42, n. 1, p. 97-111, 2015.
- FIGUEIRA, T. J. *Xenelasia* and social control in classical Sparta. *The Classical Quarterly*, v. 53, n. 1, p. 44-74, 2003.
- FRAGKOPOULOU, F. Lakonia and Samos during the Early Iron Age: a revised look at the Messenian war dates. In: STAMPOLIDIS, N. CHR.; KANTA, A.; GIANNIKOURI, A. (Ed.). *Athanasia: the earthly, the celestial and the underworld in the Mediterranean from the Late Bronze and the Early Iron Age*. Heraclião: Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2012, p. 103-110.
- HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HERRMANN, G.; LAIDLAW, S.; COFFEY, H. Ivories from the north West Palace (1845-1992): ivories from Nimrud VI. London: British Institute for the Study of Iraq, 2009.
- HOLLADAY, A. J. Spartan austerity. *The Classical Quarterly*, v. 27, p. 111-126, 1977.
- HUXLEY, G. L. The History and topography of ancient Kythera. In: COLDSTREAM, J. N.; HUXLEY, G. L. (Ed.). *Kythera: excavations and studies conducted by the University of Pennsylvania Museum and the British School at Athens*. London: Faber, 1972, p. 33-40.

- KOPANIAS, K. Some ivories from the geometric stratum at the sanctuary of Artemis Orthia, Sparta: interconnections between Sparta, Crete and the Orient during the Late Eighth Century BC. In: CAVANAGH, W. G.; GALLOU, C.; GEORGIADIS, M. (Ed.). *Sparta and Laconia: from Prehistory to Pre-Modern*. London: The British School at Athens, 2009, p. 123-131.
- LENORMANT, F. *La Grande-Grèce: paysages et histoire*. Paris: A. Lévy, 1881.
- LEWIS, D. M. *Sparta and Persia*. Leiden: Brill, 1977.
- MALLET, J. *Tell el-Fâr'ah II: le Bronze Moyen*. Stratigraphie des vestiges du Bronze Moyen II (Ire Moitié du IIe Millénaire av. J.-C.) dans les chantiers principaux II nord et IV. Paris: Recherche sur les Civilisations, 1987.
- MARANGO, E.-L. *Lakonische elfenbein: und beinschnitzereien*. Tübingen: Wasmuth, 1969.
- MARKOE, G. E. *Phoenicians*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- MORRIS, S. P. *Daidalos and the origins of Greek art*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- NAFISSI, M. Sparta. In: RAAFLAUB, K. A.; VAN WEES, H. (Ed.). *A companion to archaic Greece*. Chichester: Blackwell, 2009, p. 117-137.
- NIEMEYER, H. G. Figürliche Terrakotten. In: NIEMEYER, H. G. et al (Ed.). *Karthago: die ergebnisse der Hamburger Grabung unter dem Decumanus Maximus*. Mainz am Rhein: Hamburger Forschungen zur Archäologie, 2007, p. 758-764.
- OLLIER, F. *Le Mirage Spartiate*. Paris: De Boccard, 1933.
- ORSINGHER, A. Listen and protect: reconsidering the grinning masks after a recent find from Motya. *Vicino Oriente*, v. 18, p. 145-171, 2014.
- ORSINGHER, A. Ritualized faces: the masks of the Phoenicians. In: BERLEJUNG, A.; FILITZ, J. E. (Ed.). *The physicality of the other: masks from the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 263-303.
- PIPILI, M. Archaic Lakonian vase-painting: some iconographic considerations. In: CAVANAGH, W. G.; WALKER, S. E. C. (Ed.). *Sparta in Lakonia*. London: The British School at Athens, 1998, p. 82-96.
- PUCKETT, N. N. *The Phoenician trade network: tracing a Mediterranean exchange system*. 2012. 319 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Texas A&M University, Texas, 2012.
- REINHOLT, M. *History of purple as a status symbol in Antiquity*. Bruxelles: Latomus, 1970.
- RICHER, N. *Sparte: cité des arts, des armes et des lois*. Perrin: Paris, 2018.
- ROSENBERG, J. L. The Masks of Orthia: form, function and the origins of theatre. *The Annual of the British School at Athens*, v. 110, n. 2, p. 247-261, 2015.

- SCHUBART, H. Morro de la Mezquitilla: Informe preliminar sobre la campaña de excavaciones de 1981 em el Morro de la Mezquitilla, cerca de la Desembocadura del Río Algarrobo. *Noticiario Arqueológico Hispánico*, v. 19, p. 85-101, 1984.
- SCOUFOPOULOS, N. C.; MCKERNAN, J. G. Underwater survey of ancient Gytheion, 1972. *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration*, v. 4, n. 1, p. 103-116, 1975.
- SHIPLEY, G. *A History of Samos: 800-188 BC*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- SHIPLEY, G. Early Hellenistic Sparta: changing modes of interaction with the wider world? In: KALTSAS, N. (Ed.). *Athens-Sparta: contributions to the research on the history and archaeology of two city-states*. New York: Alexander S. Onassis, 2009, p. 55-60.
- ST. CLAIR, A. *Carving as craft: Palatine East and the Greco-Roman bone and ivory carving tradition*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- STARR, C. G. The credibility of early Spartan history. In: WHITBY, M. (Ed.). *Sparta*. New York: Routledge, 2002, p. 26-43.
- STIBBE, C. M. Lakonische keramik aus dem heraiion von Samos. *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts*, v. 112, p. 25-142, 1997.
- STRONK, J. P. Sparta and Persia: 412-386. *Talanta*, v. 22-23, p. 117-136, 1990-1.
- STUBBS, H. W. Spartan austerity: a possible explanation. *Classical Quarterly*, v. 44, p. 32-37, 1950.
- SUDDABY, T. A. *Masks, maidens and men: gender and interpretations of the cult of Artemis Orthia at Sparta*. 2017. 78 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – University of Alberta, Edmonton, 2017.
- SUTTER, C. E. Classifying Iron Age Levantine ivories: impracticalities and a new approach. *Altorientalische Forschungen*, v. 42, n. 1, p. 31-45, 2015.
- WINTER, I. J. Is there a south Syrian style of ivory carving in the early First Millennium B.C.? *Iraq*, v. 43, n. 2, p. 101-130, 1981.
- WINTER, I. J. Phoenician and north Syrian ivory carving in historical context: questions of style and distribution. *Iraq*, v. 38, n. 1, p. 1-22, 1976.

As fontes textuais e materiais e a sua contribuição no estudo sobre a conectividade entre gregos e não-gregos na Sicília antiga

Textual and material sources and their contribution to the study of connectivity between Greeks and non-Greeks in Ancient Sicily

Viviana Lo Monaco*

Resumo: O surgimento das fundações (*ktíseis*) gregas na Sicília e na Itália do Sul é datado do final do séc. VIII a.C. Os gregos, porém, não chegaram em uma *éremos khóra* (terra vazia) ou em um lugar totalmente desconhecido; pelo contrário, há testemunhos de contatos entre povos da Itália e da Grécia a partir do Bronze antigo. Nas fontes antigas, encontramos uma tradição mitológica bem construída como prova de uma ligação ancestral entre as duas terras, mas é na cultura material que somos capazes de enxergar os contatos e o grau das conexões entre grupos sociais. Nesse texto é abordado o caso da Sicília, da Idade do Bronze à época arcaica. Por meio da observação das fontes literárias e, principalmente, das fontes materiais se desvenda um emaranhado de conexões reforçadas por trocas no âmbito artístico, tecnológico, político e social.

Abstract: The appearance of Greek settlements (*Ktíseis*) in Sicily, Italy, is dated to the end of the 8th century BC. The Greeks, however, did not arrive to an *Éremos Chóra* (empty land) or to somewhere completely unknown; rather, there is evidence of contact between Italian and Greek people since the Early Bronze Age. In the ancient sources we find a well-constructed mythological tradition that is proof of an ancestral link between the two lands, but it is in the material culture especially that we are able to see the contacts and the degree of the connections between social groups. This paper focuses on Sicily, from the Bronze Age to the Archaic Era. Through the observation of literary sources and, principally, material objects, we unveil an entanglement of connections reinforced by exchanges in the artistic, technological, political and social realms.

Palavras-chave:

Conectividade.
Identidade.
Cultura Material.
Arqueologia do Mediterrâneo.
Sicília antiga.

Keywords:

Connectivity.
Identity.
Material Culture.
Mediterranean
Archaeology.
Ancient Sicily.

Recebido em: 05/05/2020

Aprovado em: 02/06/2020

* Pós-doutoranda pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (FCHS/Unesp-Franca). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Introdução¹

Agradeço aos colegas a oportunidade de contribuir na produção desse interessante dossiê, que se propõe a abordar o tema tão atual e complexo dos contatos e da conectividade no contexto da expansão grega no Mediterrâneo. Ofereço, portanto, essa modesta contribuição que é fruto da pesquisa do meu doutorado,² à qual estou dando continuidade com um projeto de pós-doutorado desenvolvido na Unesp e amparado pela fundação Fapesp.³

Nessa contribuição, trago o estudo de caso da Sicília (Itália), a maior ilha do Mediterrâneo. A Sicília é um exemplo perfeito para entender a importância das conexões, as suas dinâmicas e o seu papel na formação da(s) identidade(s) dos povos na pré e proto-história do Mediterrâneo.⁴ Isso porque se trata de um lugar com uma história de migrações complexa e sobretudo intensa, como tentarei mostrar aqui. Os contatos e os movimentos dos grupos trouxeram mudanças importantes não apenas entre gregos e não-gregos, mas também entre os próprios grupos étnicos de origem helênica, que, a partir do séc. VIII a.C., se estabeleceram no litoral (principalmente na parte oriental da ilha). A interação entre os grupos deu origem a uma produção material e imaterial visível nos vestígios arqueológicos e presente na tradição escrita de matriz grega.

A literatura grega foi construindo uma tradição mitológica e histórica voltada a demonstrar os antigos laços entre a Sicília e a Grécia balcânica, de forma a justificar e legitimar a presença das etnias helênicas no território. Além da tradição escrita, a principal ferramenta dos estudos arqueológicos são as fontes materiais, que – se interpretadas com um olhar o quanto mais possível objetivo – podem confirmar as fontes literárias ou desmistificá-las, mostrando uma história muito diferente, em que os únicos protagonistas não são os gregos, mas todos os componentes das comunidades envolvidas nas relações socioculturais, que se desencadearam em consequência dos encontros e do convívio.

¹ Na redação do presente texto, com relação ao uso e à transcrição do léxico grego, seguimos as regras sugeridas no Glossário redigido pelo Labeca/MAE/USP (2010). As obras clássicas e seus autores são citados conforme as normas estabelecidas no *Oxford Classical Dictionary*, disponível em: <<https://oxfordre.com/classics/fileasset/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>>. Acessado em: 30 abr. 2020.

² O título da tese de doutoramento depositada no MAE/USP é: *Redes de interação entre gregos e não gregos: os frúria da hinterlândia da Sicília grega*, orientada pela Prof^a. Dr^a. Maria Beatriz Borba Florenzano. Processo Fapesp 2015/03580-3. Disponível on-line em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-23112018-093434/pt-br.php>>.

³ O título do projeto de Pós-doutoramento é “Povos e movimentos na Sicília central: padrões de assentamento e mudanças de um território na Antiguidade”, atualmente desenvolvido na FCHS-Unesp-Franca, com a supervisão da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. Processo Fapesp 2019/11731-2.

⁴ No contexto europeu, com essa definição consagrada na literatura científica, entende-se o período da história humana que vai do começo das primeiras manifestações materiais até a introdução da escrita na Idade do Ferro no Mediterrâneo oriental, ou seja, no séc. XII a.C. Todavia, é preciso destacar que, na Itália, a Idade do Ferro começa mais tarde, portanto quando falamos de proto-história italiana, consideramos o período que vai até o séc. XI a.C.

Antes de entrar no cerne da questão, acho interessante entender um pouco mais sobre alguns conceitos com que pretendo trabalhar no presente estudo. Tais conceitos envolvem a relação entre a formação da identidade e as formas das conexões entre pessoas e objetos.

Identidade, conectividade, redes e teias⁵

O conceito de “identidade” foi amplamente abordado pelos estudiosos das Ciências Sociais – principalmente pela Antropologia – e analisado nos mais variados contextos geográficos e históricos. Não é este o lugar para procurar as origens do interesse por um conceito tão multiforme, portanto me limitarei a indagar o aspecto da identidade que caiba entre os limites dessa contribuição. Como lembrado por Mario Mazza (2006, p. 1), a identidade pode ser definida como a adesão a um grupo social ou cultural, o que quer dizer que ela é sempre uma identidade específica e particular. O ser humano não pode ser considerado fora do seu próprio contexto histórico e a sua identidade está ligada ao grupo ao qual ele pertence, por isso, se ele criar contatos com um grupo diferente, dará êxito a uma identidade diferente (PLATVOET; TOORN, 1995, p. 352). A expressão da identidade indígena da Sicília na cultura material à época do contato com os gregos traz exemplos emblemáticos a respeito de tal questão.

Para abordar as questões de identidade, contato e conectividade, muitos arqueólogos recorreram ao conceito de “rede” (*network*), que ganhou certo espaço na literatura contemporânea das Ciências Sociais. No panorama dos estudos clássicos, Malkin (2003) se ateu à Teoria das Redes em contraposição à Teoria do Sistema Mundo, de Immanuel Wallerstein, que teve grande peso na literatura antropológica e arqueológica (DAVERIO ROCCHI, 2010). Esta teoria se baseava na relação entre centro e periferia: o centro representaria a parte ativa, propulsora das mudanças, que se impõe a uma periferia passiva, confinada aos limites. Entre os limites dessa abordagem, havia uma inevitável negligência em considerar as variações locais e, precisamente, a agência da periferia (DIETLER, 1999, p. 482). Malkin inverte esta perspectiva e vê na criação das *apoikiai*, entre o final do séc. VIII e o começo do V a.C., o fenômeno propulsor do surgimento e consolidação da helenidade, isto é, de uma consciência comum e compartilhada das raízes culturais e religiosas que caracterizavam a identidade do povo grego. Isso determinou novas conexões entre os próprios gregos: os grupos que da Grécia balcânica viajavam pelo Mediterrâneo e se estabeleciam nos litorais carregavam consigo as mesmas tradições,

⁵ O assunto é abordado de maneira mais ampla em Lo Monaco (no prelo).

regras, cultos, linguagem e tinham que enfrentar os mesmos problemas (DOUGHERTY, 1993). A distância da metrópole fazia com que os *ápoikoi* procurassem um nexos que os juntasse na experiência “colonial”, pois a consciência da semelhança não ocorre quando as pessoas estão perto umas das outras, mas quando estão distantes.⁶ O encontro com populações de diferente cultura, conhecimento técnico e religião, ajudou ainda mais a criar ligações “entre iguais”. Os gregos que se estabeleceram fora da terra-mãe, embora conscientes da sua própria identidade helênica, criaram uma consciência filha de uma nova realidade e do contato com as populações locais (MALKIN, 2011). Vale aqui lembrar também o discurso de Vlassopoulos (2007, p. 17-19) sobre a maneira de entendermos a Teoria do Sistema Mundo. Ele argumenta que esta teoria nos permite estudar como as redes funcionam. Conforme colocado pelo autor, não existe apenas a relação centro-periferia dentro desse sistema, mas várias formas de interação e processos, vários sistemas-mundo que são capazes de coexistir. Uma alternativa à Teorias das Redes é oferecida pela noção de “teia” (*meshwork*) formulada por Ingold (2011). O antropólogo propõe pensar o conjunto das experiências humanas não como um sistema de pontos distantes e interconectados por linhas, mas como um emaranhado de fios que criam uma estrutura orgânica, semelhante a uma teia de aranha (INGOLD, 2011, p. 86-8; 89-94).⁷ Ainda que ligada à área da bio-antropologia, esta perspectiva se aproxima à da mobilidade em um mundo fluido colocada por Morris (2003, p. 38) e Vlassopoulos (2007, p. 16).⁸

A ideia do emaranhamento (*entanglement*),⁹ a meu ver, oferece a melhor perspectiva para a interpretação da relação entre gregos e não-gregos, pois ela foge de esquemas rígidos e considera as sociedades como um elemento vivo, mutável, e com uma agência determinante nas mudanças culturais (LO MONACO, 2019). Observando as dinâmicas da aceitação ou da rejeição do elemento alógeno, podemos estudar as relações de poder e de dependência que se criaram gradualmente no contexto “colonial”. A teoria do consumo (DIETLER, 1999; 2010), que trabalha justamente a cultura material em termos da relação consumidor-objeto, visa a colocar as histórias locais dentro dos processos globais de maneira flexível, considerando a cultura não apenas como um produto histórico e herdado do passado (estático), mas também como um projeto criativo contínuo (dinâmico) (DIETLER, 1999, p. 485).¹⁰ Esse modelo de interpretação é um instrumento que ajuda a

⁶ Sobre este assunto, veja-se também Moggi (2008, p. 55-57).

⁷ “[...] volto à importância de distinguir a rede como um conjunto de pontos interconectados da malha como um entrelaçamento de linhas. Cada linha descreve um fluxo de substância material em um espaço que é topologicamente fluido. Concluo que o organismo (animal ou humano) deve ser entendido não como uma entidade limitada cercada por um ambiente, mas como um emaranhado ilimitado de linhas no espaço fluido” (INGOLD, 2011, p. 64).

⁸ O mesmo conceito está associado ao de rizoma já considerado por Malkin (2003, p. 56, 57).

⁹ Há várias abordagens que trabalham esse conceito, entre os trabalhos mais recentes, cf. Der e Fernandini (2016).

¹⁰ Veja-se, também, Ingold (2004).

entender por que certas práticas e certos bens de consumo se tornaram parte da vida cotidiana das pessoas, enquanto outros foram rejeitados, provocando um processo de emaranhamento e transformação social (DIETLER, 1999, p. 484).

As fontes textuais: os povos nativos da Sicília e os *ápoikoi* na tradição escrita

As fontes textuais são muito importantes no estudo da Arqueologia Clássica. Os pesquisadores dessa área frequentemente têm o privilégio de contar com a narração escrita dos acontecimentos do passado e podem usar isso como ferramenta para auxiliar na interpretação da cultura material. Todavia, é necessário ter uma grande cautela ao valer-se desse tipo de fonte direta, pois são o produto de uma ideologia e de uma visão de mundo de determinado grupo social em determinado período histórico. No caso da Sicília antiga, por exemplo, as subdivisões e as denominações dos povos nativos que habitavam a ilha são baseadas a partir do olhar dos gregos, que, séculos após os acontecimentos, tentaram reconstruir a história da Sicília antes do séc. VIII a.C.

Autores como Tucídides (V séc. a.C.) ou Diodoro Sículo (I séc. a.C.) procuraram as suas informações em historiadores mais antigos – cujas obras não possuímos ou possuímos apenas em fragmentos – também de origem grega e que, por sua vez, relatavam notícias transmitidas oralmente há muitos anos. A tradição escrita sobre os povos não-gregos, portanto, é uma construção dos gregos e por isso reflete um ponto de vista nem sempre objetivo e por vezes carregado de certo preconceito, que na cultura grega constitui um *topos* que não pode ser negligenciado na hora de trabalharmos com as fontes textuais (cf. GAZZANO, 2009).

Historiadores e arqueólogos convidam a refletir sobre a dificuldade de nos basearmos exclusivamente em fontes textuais ou em fontes materiais. Como aponta Pancucci (2006, p. 109ss), no primeiro caso, o risco é de reconstruir uma história filtrada por um modelo interpretativo – o dos historiadores gregos – aplicado a um mundo já distante no tempo e “nebuloso nos fatos”; enquanto no caso das fontes materiais interpretadas pela Arqueologia, nem sempre podemos dar conta dos vários fatores que levaram à formação de determinados contextos ou escapar dos condicionamentos modernos. Albanese Procelli (2003, p. 23) aponta que também é arriscado identificar as “culturas” com os “*éthne*” (ANTONACCIO, 2004, p. 61).¹¹ De uma forma geral, as fontes textuais antigas, com seu olhar helenocêntrico, não se interessaram pela história dos

¹¹ No léxico da literatura arqueológica siciliana, as culturas identificáveis ao longo da época pré e proto-histórica na ilha são geralmente definidas como “fases” (*facies*), como explicarei mais adiante.

povos locais e, por isso, relataram informações nem sempre unívocas ou até manipuladas (GALVAGNO, 2006, p. 28; MICCICHÈ, 2011, p. 24).

A criação de uma tradição mitológica localizada na Sicília foi um instrumento valioso para reivindicar laços ancestrais dos gregos com a ilha. Tais antigos contatos têm um reflexo no mito de Dédalo e no da passagem de Hércules pela Sicília. Tais fontes relatam que Dédalo,¹² para fugir de Minos, se abrigou em Kámikos, cidade do rei Kókalos, no território de Agrigento. Minos, perseguindo Dédalo, teria chegado na Sicília e encontrado o rei Kókalos, que o teria assassinado. Então, os cretenses construíram um templo dedicado a Afrodite e, não podendo voltar para Creta porque os sicânios tinham queimado os seus navios, ficaram na ilha e fundaram Mínoa,¹³ perto do delta do rio Plátani, e Engyon.¹⁴ Conforme alguns historiadores, esse mito seria a manifestação oral de reminiscências dos contatos entre povos sicilianos e egeu-cipriotas (SAMMARTANO, 1998, p. 37; GALVAGNO, 2006, p. 27; FRANCO, 2008, p. 47, 55, 56). Contudo, provavelmente este mito foi reelaborado durante o período em que a *apoikia* ródio-cretense de Gela começou, no VI séc. a.C., a penetração rumo ao interior: os *ápoikoi* estavam legitimando a sua expansão em detrimento dos territórios dos locais, resgatando um direito pregresso de pertencimento ao lugar e de primado cultural (MICCICHÈ, 2009, p. 35).

Diodoro Sículo (IV, 22-24) conta que o herói Hércules, após ter atravessado o interior da Sicília, confrontou-se com os heróis sicânios, que, ainda no tempo desse autor, eram cultuados na ilha. Passando pelo rio Salso, o herói grego foi acolhido pelas ninfas do rio e como sinal de gratidão para com elas a deusa Atena teria transformado as águas nas proximidades de Himera em águas termais (hoje a cidade se chama Termini Imerese). O mito de Hércules, além de ter uma função etiológica, carrega uma intenção de marcar o território com a presença grega desde os tempos míticos (GIANGIULIO, 1983; FRANCO, 2008, p. 58). Entre os mitos, lembramos o de Deméter e do rapto de Kore, que se passa na região da Sicília central, nas proximidades de Pergusa (Enna) (Diod., V, 3). Deméter e Kore são as divindades mais cultuadas pelas populações nativas da Sicília e é provável que ao longo do tempo elas tivessem substituído um culto já existente. Olhando esses mitos com uma atitude crítica, aqui não há dúvida que eles exprimem a existência de um contato na Idade do Bronze, como demonstram o registro arqueológico e as influências estilísticas e tecnológicas presentes na cultura material (veja-se *infra*).

¹² Heródoto (VII, 170, 1-2) e Diodoro Sículo (IV, 77-79). Os dois autores, porém, relatam detalhes diferentes da história: enquanto o primeiro só fala do cerco de cinco anos de Kámikos por parte dos cretenses, Diodoro acrescenta as fundações de duas cidades cretenses.

¹³ Por cima da qual seria fundada Heracleia Mínoa.

¹⁴ Sobre a identificação de Engyon, veja-se Franco (2008, p. 47-55).

Embora a Sicília esteja presente na literatura grega já nos textos homéricos,¹⁵ as fontes às quais se recorre são as do gênero histórico e etnográfico. Tradicionalmente, os povos da Sicília eram divididos em três etnias: os sículos ocupavam a área oriental, os sicânios a área central e os elímios a área ocidental. Conforme as fontes, os sicânios seriam os mais antigos habitantes, mas sobre a sua autoctonia há discordância. A autoctonia dos sicânios endossada por Diodoro (V, 6) na base da notícia de Timeu é desmentida por Tucídides (VI, 2), o qual, junto a Filisto de Siracusa (*apud* Diod., VI, 6), afirma que os sicânios teriam origem na Ibéria, onde se encontra um rio chamado Sicânio, e que de lá foram expulsos pelos lígures. Essa mesma tradição é referida por Éforo e Dionísio de Halicarnasso (GALVAGNO, 2006, p. 26). Pausânias (V, 25, 6) acrescenta uma terceira versão: os sicânios chegaram na Sicília vindos da Itália. Sobre a organização sociopolítica dos sicânios, Diodoro (V, 6, 1-3) afirma que, por causa dos piratas (*sic*), estes viviam em aldeias fortificadas e cada comunidade era regida por um chefe que a governava autonomamente.

Sobre os elímios, Tucídides (VI, 2) escreve:

Por ocasião da captura de Ílion, alguns troianos que haviam escapado aos aqueus navegaram para a Sicília e, fixando-se nas vizinhanças dos sícanos, foram chamados, como um povo, êlimos, enquanto suas cidades tinham os nomes de Êrix e Egesta. Lá se estabeleceram com eles alguns focos, que em seu regresso de Tróia foram levados por uma tempestade primeiro à Líbia e depois à Sicília.¹⁶

A identificação dos elímios nos coloca perante outra problemática não resolvida entre os estudiosos. Elímios significa “comedores de painço”, nome depreciativo com que os gregos chamavam as populações da Sicília ocidental por terem uma boa relação com os seus inimigos históricos, os cartaginenses (ALBANESE PROCELLI, 2003, p. 18). Com base em um fragmento de Helânico de Lesbos (GALVAGNO, 2006, p. 26) e devido à dificuldade de definir uma clara diferença entre o estilo cerâmico sicânio e elímio,¹⁷ muitos estudiosos afirmam que os sicânios e os elímios, na verdade, pertenceriam a uma só etnia, e mais do que uma diferença étnica, entre eles há uma diferença histórica (ALBANESE PROCELLI,

¹⁵ Na *Odisseia* (IX, 105-115), os habitantes míticos da Sicília, lestrígonos e ciclopes, são descritos como um povo sem civilização, que ignora a agricultura, as práticas do escambo e qualquer forma de organização política. Em outros trechos (XX, 382, 383; XXIV, 211, 365-366), os sículos são citados como mercantes de escravos e também recorre o nome Sikanie (XXIV, 307). Os poemas homéricos pertencem ao gênero literário da épica, portanto, Homero insere a Sicília e seus habitantes no contexto de uma narração mítica, sem nenhuma intenção de fornecer uma informação etno ou geográfica. Sobre as problemáticas ligadas à interpretação dos textos homéricos como fontes históricas, ver Sammartano (1998).

¹⁶ Trecho da tradução de Mário da Gama Kury (2001).

¹⁷ O historiador grego relata que na ilha se assentaram duas estirpes de origem itálica: os elímios e os sículos. Os sicânios não são mencionados e, por isso, segundo Galvagno (2006, p. 26), alguns estudiosos imaginaram que tal ausência seria sinal de uma identificação dos dois povos, sendo pertencentes à mesma etnia.

2003, p. 18). Outros, porém, lembram que a maioria das fontes textuais cita os três povos e, além disso, afirmam que há, sim, provas arqueológicas que confirmariam a origem diferente dos elímios.¹⁸

Sobre a origem peninsular dos sículos, as fontes textuais parecem concordar, mas não há uma versão unívoca com relação à etnia de origem. Tucídides (VI, 2) acreditava que os sículos, impulsionados pelos ôpices,¹⁹ teriam abandonado a península e alcançado a Sicília após a chegada dos elímios, ou seja, após a queda de Troia. Os sículos teriam derrotado os sicânios, obrigando-os a se retirar em direção ao interior e estabelecendo-se na parte melhor da Sicília, trezentos anos antes da chegada dos gregos. Antíoco de Siracusa (*apud* Dion. Hal., *Antiquitates Romanae*, I, 12, 3) refere-se à existência de um rei chamado Ítalo, que governou a Enótria. Quando Ítalo envelheceu, seu reino passou para Morgete. Neste território chegou Sículo, exilado de Roma, que recebeu a hospitalidade na corte do novo soberano. Sículo tornou-se muito poderoso e ganhou a liderança de uma parte do povo de Morgete. A partir desse momento o reino de Ítalo foi dividido em três grupos: sículos, morgetes e itálicos. Finalmente, os sículos foram expulsos da Itália pelos enótrios e pelos ôpices e foi assim que chegaram à Sicília. Para Helânico, os sículos eram elímios e ausônios que passaram a habitar a Sicília três gerações antes da guerra de Troia (FRANCO, 2008, p. 60). Para Filisto (*apud* Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 22, 4), os sículos eram lígures, que, perseguidos por úmbrios e pelasgos, mudaram de nome depois de atravessarem a Sicília, o que teria ocorrido oitenta anos antes da Guerra de Troia. Diodoro Sículo (V, 6) afirma que os sicânios tinham abandonado a região oriental da Sicília por causa de um terremoto e que os sículos, ao chegarem na ilha, ocuparam o território abandonado pelos sicânios, mas entre os dois povos ocorreram guerras frequentes por causa da ganância dos sículos.

A primeira fundação grega na Sicília foi Naxos (734 a.C.) e, graças às informações que há em Tucídides, somos capazes de datar as que seguiram. A partir desse momento, as fontes textuais se concentram na narração da história dos siciliotas, ou seja, os gregos que moraram na Sicília, tratando apenas marginalmente, por vezes de maneira confusa e contraditória, sobre o papel que as populações nativas desempenharam na ilha:

Agredidos, expulsos, vítimas de enganos, os indígenas aparecem nas fontes normalmente em relação aos acontecimentos das pólis gregas, mas ficam como pano de fundo sem assumir um papel autônomo como objeto historiográfico, quase como se a história não pertencesse a eles (CUSUMANO, 1994, p. 110).

¹⁸ Por exemplo, Tusa e Nicoletti (2000) afirmam que Mokarta, cidade sicânica nos limites da área centro meridional, teria sido destruída pelos elímios entre os séculos XI e X a.C.

¹⁹ A partir desse ponto do texto serão nomeados povos de origem itálica presentes nas fontes textuais citadas, sendo eles os ôpices, morgetes, enótrios, ausônios, úmbrios, pelasgos. Para aprofundar o assunto, aconselho a leitura da obra de Ampolo (1989).

É notório, entre historiadores e arqueólogos, que o *topos* literário da *éremos khóra* (a terra vazia) nas fontes antigas nasce de uma exigência de propaganda política para justificar o assentamento de muitas *apoikiai* em detrimento do território indígena. O que podemos deduzir das fontes textuais é que houve modalidades diferentes nas relações entre gregos e não-gregos no momento do contato (NENCI; CATALDI, 1983; DE ANGELIS, 2016, p. 60). Tucídides (VI, 3, 2) e Diodoro (XIV, 88, 1) lembram que as cidades de Siracusa e de Naxos foram fundadas por cima de aldeias de sículos expulsos para dar espaço aos recém-chegados. Mas também havia modalidades menos violentas e podiam ser feitos acordos pacíficos ou alianças, como no caso de Mégara Hibleia (Tuc., III, 4), fundada em uma área concedida aos megarenses pelo rei sículo Hyblon. As uniões matrimoniais eram também comuns, como lembrado em Polieno (V, 1, 4), no caso da proposta de casamento por parte do tirano de Akragas Faláride para com a filha do rei sicânio Têuto.

Fontes materiais: o que elas nos dizem sobre as sociedades da Sicília antiga da Idade do Bronze à Idade do Ferro

Ciente dos limites que frequentemente as fontes textuais apresentam, tratarei o dado material com a mesma cautela. Nos últimos vinte e cinco anos, novas pesquisas, novos problemas e novas abordagens teóricas trouxeram-nos interpretações diferentes e distantes da visão até então consolidada por uma tradição historiográfica de cunho classicista (cf. CUSUMANO, 1994, p. 29-49). Tal panorama contribuiu para a instituição de modelos helenocêntricos nos estudos da Sicília pré-histórica grega. Havia também uma lacuna nos estudos que priorizavam os dados arqueológicos, que paulatinamente começa a ser preenchida. Com a atualização da historiografia e das pesquisas arqueológicas isso vem mudando.

Em 1989, La Rosa produziu uma contribuição valiosa sobre a Sicília pré-histórica, baseando-se em inúmeros dados arqueológicos disponíveis à época. Descrevendo a fase Castelluccio (*infra*),²⁰ e declarando a falta de documentação material referente ao período, afirmou que essa cultura mostrava um caráter bastante estático e que a economia era essencialmente baseada em atividades agropastoris. Anos mais tarde, Castellana (1998) publicou os resultados da sua escavação em Monte Grande (Agrigento), onde tinha sido descoberta uma estrutura, datada da fase Castelluccio, para a extração e o processamento

²⁰ A pré e proto-história da Sicília foi dividida em fases (*facies*) nomeadas na base da cultura material dominante, ou seja, mais difundida em dado momento. Normalmente, as fases têm o nome da área geográfica em que foi individuada a produção original daquela cultura específica. A fase nomeada Castelluccio (localidade sob a jurisdição administrativa de Siracusa) vai do ano 2.200 a 1.450 a.C., o que a insere na Idade do Bronze Antigo.

do enxofre. Entre os vestígios, junto com fragmentos de cerâmica local, havia cerâmica micênica. Tal descoberta e mais outros estudos recentes sobre a produção cerâmica (COPAT; PICCIONE; COSTA, 2008) e os padrões de assentamento (IANNÌ, 2006; 2007) do período de Castelluccio estão modificando a perspectiva dos estudos. Tais exemplos demonstram que a pesquisa arqueológica sobre a Sicília “não grega” (sobretudo das épocas pré e proto-históricas) é ainda um campo quase inexplorado. Contudo, o paulatino avanço destes estudos tem revelado novas informações, que aos poucos poderão contribuir para desvendar um passado silenciado pelas fontes escritas.

O estudo da cultura material permitiu observar o fluxo de culturas que definiram a pré e proto-história siciliana. Alguns sítios arqueológicos apresentam características observadas, em geral, nos vestígios arqueológicos, mas principalmente nos restos cerâmicos, que marcaram importantes pontos de virada no processo de passagem de uma fase para a outra. A Idade do Bronze Antigo foi marcada pelas fases Castelluccio e Tindari-Rodì-Vallelunga.²¹ Excluindo a área da Sicília setentrional, a fase Castelluccio era bastante difusa na ilha inteira e a sua produção cerâmica, apesar de ter um patrimônio estilístico comum, apresenta muitas variáveis por conta da sua extensão geográfica e cronológica (COPAT; PICCIONE; COSTA, 2008, p. 211). Além da agricultura, deviam ser praticadas extração de minerais e atividades comerciais, como mostraram os vestígios na Grécia Balcânica, datados da fase Heládico Antigo e Médio (2.500 a 1.550 a.C.), que precede o Período Micênico (dividido em várias fases, vai de 1.550 a 1.025 a.C.). De grande interesse são as tumbas monumentais encontradas em alguns sítios sicilianos (PANCUCCI, 2006, p. 111), que podem ser consideradas elementos de prestígio em uma época em que o metal não estava circulando difusamente (LA ROSA, 1989, p. 6).

Quase contemporânea da fase Castelluccio é a fase Tindari-Rodì-Vallelunga, que marca a passagem para o período sucessivo. É no Bronze Médio que os contatos com o mundo micênico se tornam frequentes e determinam uma transformação urbana e social. No território de Siracusa se encontra muita cerâmica importada e no de Agrigento há claros vestígios do comércio de metais. As fases mais difusas são a Mokarta e a Thapsos (1.450 a 1.250 a.C.). A transição do Bronze Médio para o Tardio foi particularmente rica em mudanças, seja no âmbito tecnológico seja, por consequência, no âmbito social. Se o Bronze Médio é caracterizado pela influência egeia-cipriota, no Bronze Tardio é evidente a presença de grupos de procedência continental da Península Itálica. Todas as fases datadas desse período documentam a forte presença de etnias distintas em quase toda

²¹ Lembramos também as fases Moarda e do copo campaniforme, que tiveram uma difusão menor.

a ilha,²² que provavelmente, nas fontes textuais, são identificadas com a invasão dos sículos (ORLANDINI, 1971, p. 11). No Bronze Tardio, a Sicília oriental parece ter conhecido um momento de maior recepção aos estímulos externos, enquanto a Sicília central e a ocidental continuavam perpetrando modelos ligados à tradição egeia. Na Idade do Ferro (1.000 a 660 a.C.), que corresponde ao momento em que os gregos começaram a se estabelecer na ilha, tem-se as fases Pantálica III (ou Pantálica sul), Sant'Angelo Muxaro, Polizzello e Finocchito (I, II). A fase Pantálica III, particularmente presente na Sicília oriental, manifesta uma homogeneidade cultural entre os grupos peninsulares e os locais; é com essa cultura que os *ápoikoi* se confrontaram ao chegar na ilha no final do séc. VIII a.C. Bem diferente é a situação na Sicília central e ocidental, dominada pelas fases S. Angelo Muxaro e Polizzello com um caráter mais tradicional, principalmente na produção cerâmica e nos padrões de assentamento (ALBANESE PROCELLI, 2003, p. 44).

Alguns estudos de caso

A cultura material é atrelada à sociedade que a produziu, sendo a manifestação dos seus valores, gostos e identidade. Além de não sermos sempre capazes de reconhecer uma identidade étnica nas produções artesanais (DE ANGELIS, 2003, p. 24; HODOS, 2006, p. 153), também é difícil inferir as intenções e os pensamentos que estavam por trás de determinadas escolhas estilísticas. Contudo, a cultura material nos dá acesso a informações relativas à estrutura social e aos princípios que as pessoas compartilhavam, mas principalmente às formas de resistência, aceitação e interpretação de elementos internos e externos por parte da comunidade como elemento ativo dos processos de criação e transformação social (ANTONACCIO, 2004, p. 65). Para se ter uma ideia das mudanças que intercorreram nas sociedades da Sicília antiga em consequência das conexões expostas acima, é interessante observar alguns estudos de caso relativos à produção têxtil, às práticas funerárias e à religião.

Como colocado por Albanese Procelli (2003, p. 79), a possibilidade de dedicar-se às atividades artesanais especializadas é proporcional ao aumento da produção alimentar e da sua estocagem, pois isso pouparia um grupo de indivíduos das incumbências da produção agrícola, permitindo-lhe assim concentrar-se em outras atividades produtivas. Este processo de diferenciação das competências na Sicília começou no Bronze Tardio e se concluiu na Idade do Ferro. Nessa época é possível distinguir diferentes tradições

²² Pantálica I-II, Ausônio I-II, Montagna di Caltagirone, Dessucri, Cassibile, Molino della Badia, Madonna del Piano, Morgantina.

artesanais sobretudo na produção cerâmica, determinadas pela introdução na fabricação do torno, pela qualidade da pasta cerâmica e das técnicas de decoração (ALBANESE PROCELLI, 2003, p. 80-81). Tais diferenças no estilo demarcam as fases da pré e proto-história da Sicília. Sem dúvida, o contato com as populações egeias e da Itália peninsular determinou um avanço notável na produção.

Há alguns anos as universidades de Leicester, Exeter e Glasgow estão desenvolvendo o projeto *Tracing networks. Craft traditions in Ancient Mediterranean*.²³ Tal projeto tem o propósito de investigar as tradições artesanais e as técnicas que foram transmitidas no Mediterrâneo entre a Idade do Bronze e o Helenismo, e qual foi a rede de relações humanas que se criou em consequência das trocas (QUERCIA; FOXHALL, 2015, p. 45). Pesos de tear são estudados para entender não apenas como acontecia a produção têxtil em si, mas também a repercussão de tal atividade nas relações entre sociedades. As pesquisas feitas na Sicília mostram que os teares verticais eram conhecidos entre as populações nativas já antes do encontro com os *ápoikoi*, mas eles deviam ser de pequenas dimensões e com poucos contrapesos. Além disso, no mobiliário das tumbas femininas são encontrados, principalmente, fusos, mostrando que nessa sociedade a atividade têxtil não era característica de determinada classe social. Os gregos que se estabeleceram na ilha trouxeram novas tecnologias ligadas à arte da tecelagem e as comunidades locais as adotaram a partir do séc. VI a.C. Um dado muito interessante emerge da análise dos pesos do V ao começo do III séc. a.C.: as práticas de tecelagem e os próprios pesos são objetos de fenômenos de adoção, troca e transmissões artesanais entre as comunidades grega, indígena e púnica, exprimindo a *koiné* cultural e artesanal típica da época (QUERCIA; FOXHALL, 2015, p. 54 ss). Destinado ao estudo específico da tecelagem e fiação, no contexto da Sicília da pré e proto-história, tem-se o projeto de P. Militello *Textiles in Sicily* (TE.SI) (MILITELLO; LONGHITANO; MESSINA, 2015, p. 65).²⁴ Inserido neste projeto há um estudo conduzido sobre fusos e pesos de tear expostos no Museu Arqueológico de Caltanissetta; os seus resultados apontam que, no caso específico das comunidades da Sicília central, a atividade de fiação parecia manter uma resistência maior às inovações e uma perpetuação das formas tradicionais indígenas, enquanto a tecelagem, a partir do séc. V a.C., recebeu uma influência bem maior por parte dos gregos estabelecidos na área. Os pesos de forma tronco-piramidal de manufatura indígena (Figura 1a), após um processo de evolução na fatura e no material, foram definitivamente substituídos por

²³ Cf.: <<http://www.tracingnetworks.ac.uk>>.

²⁴ Esse projeto se inspira no projeto dinamarquês, coordenado por M. L. Nosh, *Center for Textil Research* (CTR) em Copenhagen (MILITELLO; LONGHITANO; MESSINA, 2015, p. 65).

pesos em forma redonda, *oscilla* (Figura 1b), mais adequados à produção de tecidos finos (MILITELLO; LONGHITANO; MESSINA, 2015, p. 71; 75).

Figura 1a – Dentro do círculo vermelho, um peso de tear de forma tronco-piramidal encontrado em Le Rocche (Pietraperzia, Sicília)



Figura 1b – Peso de tear em forma de disco encontrado em Gadira (Caltanissetta, Sicília)



Fonte: Arquivo pessoal. Pesquisa de campo (2015). **Fonte:** Arquivo pessoal. Pesquisa de campo (2015).

Algumas práticas funerárias indígenas persistiram durante toda a Idade do Bronze. Um tipo de sepultura muito difundido foi a tumba em *grotticella*,²⁵ que, a partir da Idade do Cobre, permaneceu em uso até a Época Arcaica (LA ROSA, 1989, p. 5); outro tipo de tumba igualmente antigo e difundido é o tipo em forno,²⁶ ou hipogeu, em uso até o Bronze Tardio. As tumbas hipógeas seguiam o padrão das habitações, portanto elas eram de forma redonda até a Época Arcaica, quando assumiram uma forma retangular ou quadrada. As tumbas, nas sociedades mais antigas, eram constituídas por celas múltiplas para amparar um grupo familiar “ampliado”, de tipo patriarcal. Na fase final da Idade do Bronze, as grandes tumbas plurifamiliares foram substituídas por tumbas monocelulares, nas quais eram depositadas famílias de tipo nuclear (pai, mãe, filhos). Um sinal da presença de etnias de origem peninsular é o hábito de cremar os defuntos e de privilegiar uma arquitetura funerária não hipógea, ou seja, de usar preferencialmente tumbas em fossa

²⁵ Ou *grotticella* artificial. Escavação com função funerária de forma análoga à tumba em forno, mas obtida nas paredes rochosas verticais. É um tipo de tumba característico da Idade do Bronze e pode ser precedida por um vestíbulo ou um pequeno corredor (GUZZONE, 2006, p. 397).

²⁶ Escavação com função funerária em planta circular e com a volta hemisférica, abaixo ou ao nível do chão, com um pequeno poço de acesso vertical. Segundo alguns estudiosos este tipo funerário seria de origem oriental e testemunha do contato entre as culturas da Sicília antiga e as orientais na Idade do Cobre (GUZZONE, 2006, p. 397).

ou em *enkhytrismós*. Esta última tipologia era difusa também entre as etnias indígenas (do Bronze Antigo até o Bronze Médio) e consistia em colocar os corpos em posição acocorada dentro de um recipiente de terracota. A partir da metade do séc. VI a.C., o sepultamento de tipo hipogeu inspirou-se em modelos gregos na sua arquitetura (Figura 2). Os sepultamentos mais difusos continuaram mantendo deposições múltiplas, principalmente nos centros do interior, enquanto a inumação individual foi mais frequente a partir da segunda metade do V séc. a.C.

Figura 2 – À esquerda, necrópole sul do sítio de Sabucina (Caltanissetta); à direita, necrópole oeste do sítio de Le Rocche (Pietraperzia). No primeiro caso, as duas tumbas em forno da necrópole foram decoradas com um ingresso monumental e, em Le Rocche, as tumbas em *grotticella* foram ampliadas e nas paredes laterais foram escavados dois bancos em imitação das *klínai*, ou seja, as camas dos banquetes



Fonte: Arquivo pessoal. Pesquisa de campo (2015 e 2017).

Os mobiliários funerários são particularmente ricos a partir da fase final da Idade do Bronze: nos sepultamentos encontram-se objetos que caracterizam o papel social do defunto, como armas ou ferramentas de trabalho. A partir da Idade do Ferro, as tumbas femininas são particularmente ricas (ALBANESE PROCELLI, 2003, p. 62) e essa tendência se mantém por toda a Época Arcaica e, em alguns casos, também na época clássica. A partir do momento do contato, o mobiliário e os ritos de sepultamento assumem um caráter misto. O arqueólogo se depara com situações diferentes e de árdua interpretação, nas quais é difícil determinar, pelo tipo de rito funerário e pelos objetos que acompanham o defunto, se se está na presença de um indígena que acolheu valores gregos ou vice-versa (SHEPHERD, 2005).

As mudanças nas crenças religiosas são visíveis nas formas de culto, sobre as quais podemos ter alguma informação pelas fontes materiais. Entre os testemunhos

mais antigos da civilização na Sicília há as gravuras rupestres da gruta da Addaura (Palermo) datadas do Mesolítico (9.000 a 6.000 a.C.) (LEIGHTON, 1999, p. 39). Conforme a interpretação de Sebastiano Tusa (2006, p. 25; 27), as gravuras representariam figuras humanas vestindo aparentemente máscaras de aves, talvez durante um ritual sagrado, sugerindo a importância simbólica desse animal durante a época páleo-mesolítica entre as populações da ilha. O mesmo tema também foi encontrado em decorações da cerâmica e em outras pinturas do Neolítico antigo e médio. Parece, portanto, que o elemento “ar”, relacionado aos pássaros, era prevalente, assim como o caráter venatório nos rituais, ao passo que a partir da Idade do Bronze a produção artística recorreu à iconografia do mundo agropastoril (ALBANESE PROCELLI, 2003, p. 113; 213).

Os temas iconográficos ligados ao caráter da fertilidade encontrados principalmente em contextos funerários da fase Castelluccio são provavelmente de influência oriental (Figura 3). Uma conexão, ocorrida nos séculos XIV e XIII a.C., entre os povos da Sicília e os micênicos está presente de fato nos mitos de Kókalos, Minos e Dédalo.²⁷ Provavelmente, foram os micênicos a introduzir o culto das *Meteres* (Grandes Mães), documentado em vários sítios, que mais tarde foi substituído pelo culto de Deméter e Kore, mas do qual permaneceram vestígios até a época arcaica (Figura 4).

Figura 3 – Painel de fechamento de uma sepultura da necrópole de Castelluccio (Museu arqueológico Paolo Orsi, Siracusa)



Fonte: <https://commons.wikimedia.org>. Acesso em: 08 jul. 2018.

²⁷ Transmitidos por Heródoto (VII, 169-171); Diodoro (IV, 76-80) e Estrabão (VI, 273, 279).

Figura 4 – Cabeças femininas de marfim do *sacellum* B (VI séc. a.C.) do sítio de Polizzello (Mussomeli, Sicília)



Fonte: Perna (2015, p. 148).

São documentados também os cultos das águas mananciais, nas proximidades das quais podem ser encontrados *ex-voto* até a Época Clássica. A religião desempenhou um papel fundamental na construção da paisagem política siciliota, que, no momento do assentamento, priorizava a construção de seus templos em lugares bem visíveis, com o intuito de criar uma rede de domínio cultural por meio da representação do sagrado:

[...] a implantação dessas áreas sagradas com suas edificações atende não apenas às necessidades das práticas religiosas, dos rituais, mas assume um significado político, sinaliza concretamente no espaço relações de poder vigentes em uma pólis e entre as pólis de uma região. Assim, o templo monumental construído pela pólis na *asty* para celebrar as divindades *poliades* é também um marco na paisagem da decisão coletiva de investir recursos de grande magnitude na representação dessa comunidade tanto frente às outras pólis quanto para seus cidadãos. As edificações sagradas, que no Ocidente grego avançam pela *khóra* em direção aos assentamentos das populações não gregas e vão consolidando a posse do território, são marcos religioso-políticos do domínio das terras, mas, ao mesmo tempo, espaços onde o contato com vistas às trocas de produtos, eventuais participações conjuntas em cultos e as negociações de poder mobilizam as populações vizinhas (HIRATA, 2010, p. 55-56).

A evidência material das áreas sacras é principalmente relacionada à prática das oferendas e dos banquetes, mas também foram encontradas armas e armaduras (SPATAFORA, 2015). Com relação aos cultos, sabemos que a maioria dos santuários indígenas, após o contato com os *ápoikoi*, foram dedicados aos cultos ctônios, principalmente os de Deméter e Kore. Esta evidência arqueológica nos diz muito a respeito das dinâmicas sociais no momento da instalação de componentes gregas nos centros nativos. Caterina Trombi (2015, p. 339) lembra, citando De Polignac (1984), que as

trirremes gregas nem sempre previam a presença de mulheres na tripulação,²⁸ e por isso o elemento indígena era muito importante na estratégia de assentamento. As mulheres indígenas que se uniram em casamento com os gregos provavelmente receberam com boa disposição o culto de Deméter e Kore, intimamente ligado aos ciclos de vida da Terra assim como à fertilidade. É o próprio Diodoro (IV, 79-81; V, 2) que sugere isto, quando fala que os povos da Sicília (antes do séc. VIII a.C.) tinham substituído o culto das *Meteres* pelo de Deméter e Kore. Portanto, o elemento feminino indígena era indispensável, do ponto de vista social e econômico, para o crescimento, o bem-estar e a estabilidade das *apoikiai*, pois as mulheres garantiam a continuidade das estirpes e “gerenciavam” os ritos de fertilidade da terra (TROMBI, 2015, p. 340).

Práticas rituais e cultos eram muito importantes do ponto de vista sociocultural, pois envolviam a comunidade inteira; por meio dos rituais era reafirmado o sentimento de afiliação ao grupo e, portanto, a identidade. O recurso a elementos alógenos não se traduz na adoção indiscriminada de novos modelos de comportamento; pelo contrário, a presença de objetos importados, sempre associados no contexto arqueológico a objetos de produção local, é índice de uma hibridização capaz de fornecer um significado novo à concepção do mundo, da comunidade e dos rituais. Isto acrescentava e reforçava normas e valores indígenas, criando símbolos novos de poder que se adaptavam melhor às novas necessidades sociais e políticas que afetavam essas pessoas como um grupo unitário (FERRER, 2013).

Conclusão

A materialidade e o seu estudo por parte da Arqueologia são fundamentais para entendermos as relações que intercorreram entre grupos sociais do passado na bacia do Mediterrâneo. Ou seja, a observação e a análise dos objetos em relação ao contexto – local e global – são capazes de revelar as conexões entre pessoas. Essas conexões deram um novo impulso ao desenvolvimento das sociedades e, ao mesmo tempo, contribuíram para a reformulação ou até a criação das identidades, conforme oportunamente colocado por Knapp e Dommelen:

Adotar uma perspectiva a partir da cultura material para estudar os encontros sociais e culturais e as misturas de pessoas e objetos no Mediterrâneo nos permite colocar em foco a materialidade dos encontros migratórios, coloniais e culturais e

²⁸ Cusumano (1994, p. 99) discorda e afirma que, com base nas fontes textuais, não é possível excluir, *a priori*, a presença do elemento feminino nas primeiras expedições gregas.

o seu papel na reconstrução de identidades existentes e na formulação de novas identidades híbridas (KNAPP; VAN DOMMELEN, 2010, p. 4-5).

Como tentei mostrar, as mudanças que os contatos trouxeram no Mediterrâneo e, no caso do presente estudo, na Sicília, são bem visíveis, não apenas na produção artística, mas também na tecnologia da produção e nos ritos funerários. O estudo conjunto das fontes textuais e da cultura material proporciona a melhor forma de nos aproximarmos do conhecimento das sociedades da Antiguidade. Muitos avanços foram feitos nos últimos anos, mas ainda há grandes lacunas na pesquisa arqueológica de campo; elas precisam ser preenchidas para obtermos uma visão mais abrangente e coerente da Sicília antiga e da relação de seus habitantes com o contexto mediterrânico até a Idade do Ferro.

Para concluir, espero que com a pesquisa que estou conduzindo desde o meu doutoramento possa contribuir para o conhecimento das dinâmicas de contato e de assentamento na Sicília antiga, acrescentando uma pequena peça ao grande quebra-cabeça que ainda hoje é o Mediterrâneo no período pré e proto-histórico.

Referências

Documentação textual

- DIODORO SICULO. *Biblioteca storica*. Libri IX-XIII. Tradotto da Calogero Micciché. Milano: BUR, 2016.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*: books 1-2. English translation by Ernest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1937. v. 1.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*: books V-VII. English translation by G. P. Goold. London: Harvard University Press, 2006.
- HOMERO. *Odissea*. Tradotto da Di Benedetto. Milano: BUR, 2016.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*: books 3-5. English translation by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 1918. v. 2.
- STRABO. *Geographia*. English translation by Horace Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1923. v. 3.
- THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*: books VII-VIII. English translation by Charles Foster Smith. London: Harvard University Press, 2003.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

Obras de apoio

- ALBANESE PROCELLI, R. M. *Sicani, siculi, elimi: forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*. Milano: Longanesi, 2003.
- AMPOLO, C. (Ed.). *Italia omnium terrarum parens: la civiltà degli enotri, choni, ausoni, sanniti, lucani, brettii, sicani, siculi, elimi*. Milano: Libri Scheiwiller, 1989.
- ANTONACCIO, C. M. Siculo-geometric and Sikels. In: LOMAS, K. (Ed.). *Greek identity in the Western Mediterranean*. Leiden: Brill, 2004, p. 55-81.
- CASTELLANA, G. *Il santuario castellucciano di Monte Grande e l'approvvigionamento dello zolfo nel Mediterraneo nell'età del Bronzo*. Palermo: Regione Sicilia, 1998.
- COPAT, V.; PICCIONE, P.; COSTA, A. La ceramica dipinta della facies di Castelluccio: variabilità stilistica e confini territoriali. *Rivista di Scienze Preistoriche*, v. 58, p. 211-238, 2008.
- CUSUMANO, N. *Una terra splendida e facile da possedere: i Greci e la Sicilia*. Roma: Giorgio Bretschneider, 1994.
- DAVERIO ROCCHI, G. Centro e periferia: forme dell'immaginario e spazio vissuto in contesti coloniali. In: GAZZANO, F.; AMANTINI, L. S. (Ed.). *Incontri e conflitti: ripensando la colonizzazione greca*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2010, p. 3-26.
- DE ANGELIS, F. *Archaic and classical Greek Sicily: a social and economic history*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- DE ANGELIS, F. Equations of culture: the meeting of natives and Greeks in Sicily (ca. 750-450 BC). *Ancient West & East*, v. 2, n. 1, p. 19-50, 2003.
- DE POLIGNAC, F. *La naissance de la cité grecque: culte, espace et société au VIII-VII siècles av. J.-C.* Paris: La Découverte, 1984.
- DER, L.; FERNANDINI, F. *Archaeology of entanglement*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2016.
- DIETLER, M. Consumption, cultural frontiers and identity: anthropological approaches to Greek colonial encounters. In: TRENTASETTESIMO CONVEGNO DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA. 1999, Taranto. *Atti del Trentasettesimo Convegno di Studi Sulla Magna Grecia*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1999, p. 475-501.
- DIETLER, M. Consumption. In: HICKS, D.; BEAUDRY, M. (Ed.). *The Oxford handbook of material culture studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 207-226.
- DOUGHERTY, C. *The poetic of colonization: from city to text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- FERRER, M. M. Feasting the community: ritual and power on the Sicilian acropoleis (10th - 6th centuries B.C.). *Journal of Mediterranean Archaeology*, v. 26 (2), p. 211-234, 2013.
- FRANCO, A. *Periferia e frontiera nella Sicilia antica: eventi, identità a confronto e dinamiche antropiche nell'area centro-settentrionale fino al IV sec. a.C.* Roma: Fabrizio Serra, 2008.
- GALVAGNO, E. I sicani: profilo storico. In: GUZZONE, C. (Ed.). *Sikania: tesori archeologici della Sicilia centro-meridionale (secoli XIII-VI a.C.)*. Catania: Giuseppe Maimone, 2006, p. 25-31.
- GAZZANO, F. Dalla lingua all'ethos: i Greci e l'idea del barbaro. In: CAMPODONICO, A.; VACCAREZZA, M. S. (Ed.). *Gli altri in noi: filosofia dell'interculturalità*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2009, p. 3-26.
- GIANGIULIO, M. Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle. In: COLLOQUE DE CORTONE. 1981, Rome. *Actes du colloque de Cortone*. Rome: École Française de Rome, 1983, p. 785-846.
- GUZZONE, C. (Ed.). *Sikania: tesori archeologici della Sicilia centro-meridionale (secoli XIII-VI a.C.)*. Catalogo della mostra, Wolfsburg-Hamburg, ottobre 2005 - marzo 2006. Catania: Giuseppe Maimone, 2006.
- HIRATA, E. F. V. *Arqueologia, religião e poder político no Ocidente grego*. 2010. Tese (Livre Docência). Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HIRATA, E. F. V. Paisagem sagrada e paisagem política na Sicília grega. In: VII ENCONTRO NACIONAL DO GRUPO DE TRABALHO DE HISTÓRIA ANTIGA (GTHA/ANPUH): A BUSCA DO ANTIGO, 2010, Rio de Janeiro. *Anais do VII Encontro Nacional do Grupo de Trabalho de História Antiga (GTHA/ANPUH): a busca do antigo*. Associação Nacional de História, 2010, p. 55-65.
- HODOS, T. *Local responses to colonization in the Iron Age Mediterranean*. New York: Routledge, 2006.
- IANNÌ, F. La Valle del Salso nel corso della facies di Castelluccio: note insediamentali. In: CARDARELLI, A.; PACCIARELLI, M.; VANZETTI, A. (Ed.). *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*. Firenze: All'insegna del Giglio, 2006, p. 551-556.
- IANNÌ, F. Modalità insediative nel bacino del fiume Salso nel corso della facies di Castelluccio. *Annali dell'Università degli Studi di Ferrara. Museologia Scientifica e Naturalistica*. Ferrara, volume speciale, p. 17-20, 2007.
- INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

- INGOLD, T. Two reflections on ecological knowledge. In: SANGA, G.; ORTOLLI, G. (Ed.). *Natural knowledge*. New York: Bergahn Books, 2004, p. 301-311.
- KNAPP, A. B.; VAN DOMMELEN, P. Material connections. Mobility, materiality and Mediterranean identities. In: VAN DOMMELEN, P.; KNAPP, A. B. (Ed.). *Material connections in the ancient Mediterranean: mobility, materiality and identity*. London: Routledge, 2010, p. 2-18.
- LA ROSA, V. Le popolazioni della Sicilia: sicani, siculi, elimi. In: AMPOLO, C. (Ed.). *Italia omnium terrarum parens: la civiltà degli enotri, choni, ausoni, sanniti, lucani, brettii, sicani, siculi, elimi*. Milano: Libri Scheiwiller, 1989, p. 4-110.
- LEIGHTON, R. *Sicily before history: an archaeological survey from the Paleolithic to Iron Age*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- LO MONACO, V. Greek and non-Greek entanglement in central Sicily (7th-4th cent. BC). In: ΜΕΓΙΣΤΗ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΗ ΝΗΣΟΣ. SYMPOSIUM ON ARCHAEOLOGY OF SICILY, 2019, São Paulo. *Μεγίστη και άριστη νήσος. Symposium on Archaeology of Sicily*. Roma: Arbor Sapientiae, 2019, p. 23-37.
- LO MONACO, V. Phrourion: history and archaeology of a word. *Revista História Unesp* (no prelo).
- MALKIN, I. *A small Greek world: networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MALKIN, I. Networks and the emergence of Greek identity. *Mediterranean Historical Review*, 2003, v. 18, n. 2, p. 56-74.
- MAZZA, M. Identità e religioni: considerazioni introduttive. In: ANELLO, P.; MARTORANA, G.; SAMMARTANO, R. (Ed.). *Ethne e religioni nella Sicilia antica*. Roma: Giorgio Bretschneider, 2006, p. 1-22.
- MICCICHÈ, C. Falaride e la Sicania: expansionismo akragantino e resistenza sicana. In: PANVINI, R.; SOLE, L. (Ed.). *La Sicilia in età arcaica: dalle apoikiai al 480 a.C. Contributi dalle recenti indagini archeologiche*. Palermo: Centro Regionale per L'inventario, la Catalogazione e la Documentazione, 2009, p. 33-42.
- MICCICHÈ, C. *Mesogheia: Archeologia e storia della Sicilia centro-meridionale dal VII al IV sec. a.C.* Caltanissetta: Sciascia, 2011.
- MILITELLO, P.; LONGHITANO, G.; MESSINA, T. Tra indigeni e Greci: la filatura e la tessitura in area nissena. In: INDIGENI E GRECI TRA LE VALLI DELL'HIMERA E DELL'HALYKOS, 2012. *Atti del Convegno...* Caltanissetta, Museo Archeologico Regionale, 2012. Palermo: Regione siciliana, 2015, p. 64-85.
- MOGGI, M. Qualche riflessione sull'alterità e identità in Grecia (Epoca Arcaico-Classica). *I Quaderni del Ramo d'Oro*, n. 1, p. 54-72, 2008.

- MORRIS, I. Mediterraneanization. *Mediterranean Historical Review*, v. 18, n. 2, p. 30-55, 2003.
- NENCI, G; CATALDI, S. Strumenti e procedure nei rapporti tra Greci e indigeni. In: COLLOQUE DE CORTONE : MODES DE CONTACTS ET PROCESSUS DE TRANSFORMATION DANS LES SOCIETES ANCIENNES. Rome. *Actes du Colloque de Cortone...*Rome: École Française de Rome, 1983, p. 581-605.
- ORLANDINI, P. Vassallaggi (San Cataldo): scavi 1961. I. La necropoli meridionale. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
- PANCUCCI, D. I Sicani. In: ANELLO, P., MARTORANA, G., SAMMARTANO, R. (Ed.). *Ethne e religioni nella Sicilia antica*. Roma: Giorgio Bretschneider, 2006, p. 107-119.
- PERNA, K. I segni dei Greci e il mondo degli Indigeni. Incontri, interrelazioni e elaborazioni culturali nel santuario di Polizzello. *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione di Catania*, v. 14, p. 133-157, 2015.
- PLATVOET, J. G.; VAN DER TOORN, K. (Ed.). *Pluralism and identity: studies in ritual Behaviour*. Leiden: Brill, 1995.
- QUERCIA, A.; FOXHALL, L. 'Weaving Relationships': i pesi da telaio come indicatori di dinamiche produttive e culturali in Sicilia. In: INDIGENI E GRECI TRA LE VALLI DELL'HIMERA E DELL'HALYKOS, 2012. *Atti del Convegno...* Caltanissetta, Museo Archeologico Regionale, 2012. Palermo: Regione siciliana, 2015, p. 45-63.
- SAMMARTANO, R. *Origines gentium siciliae*: Ellanico, Antioco, Tucidide. Roma: Giorgio Bretschneider, 1998.
- SHEPHERD, G. Dead men tell no tales: ethnic diversity in Sicilian colonies and the evidence of the cemeteries. *Oxford Journal of Archaeology*, v. 24, n. 2, p. 115-136, 2005.
- SPATAFORA, F. Set cerimoniali e offerte nei luoghi di culto indigeni della Sicilia occidentale. In: ROURE, R. (Ed.). *Contacts et acculturations en Méditerranée Occidentale: hommages à Michel Bats*. Paris: Errance, 2015, p. 111-120.
- TROMBI, C. Indigeni e Greci nel santuario extra-urbano di Sant'Anna. In: INDIGENI E GRECI TRA LE VALLI DELL'HIMERA E DELL'HALYKOS, 2012. *Atti del Convegno...* Caltanissetta, Museo Archeologico Regionale, 2012. Palermo: Regione siciliana, 2015, p. 333-349.
- TUSA, S. Considerazioni sulla religiosità delle popolazioni pre-elleniche siciliane tra il Paleolitico Superiore e l'Età del Bronzo. In: ANELLO, P.; MARTORANA, G.; SAMMARTANO, R. (Ed.). *Ethne e religioni nella Sicilia antica*. Roma: Giorgio Bretschneider, 2006, p. 23-42.
- TUSA, S.; NICOLETTI, R. L'epilogo sicano nella Sicilia occidentale: il caso Mokarta, capanna I. In: TERZE GIORNATE INTERNAZIONALI DI STUDI SULL'AREA ELIMA: GIBELLINA,

ERICE, CONTESSA ENTELLINA, 1997, Pisa. *Atti delle...* Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2000, p. 963-977.

VLASSOPOULOS, K. Beyond and below the Polis: networks, associations and the writing of Greek history. *Mediterranean Historical Review*, v. 22, n. 1, p. 11-22, 2007.

Os *nautai* e a promoção do culto de Atená na Sicília do Período Arcaico

The 'nautai' and the promotion of the cult of Athena in Sicily in the Archaic Period

Martinho Guilherme Fonseca Soares*

Resumo: Este artigo apresenta a condição dos *nautai* como “protegidos” de Atená, as particularidades de seu ofício no campo da navegação no contexto do expansionismo grego rumo à fundação de suas *apoikiai* no Mediterrâneo ocidental. Explora os desafios da navegação em alto-mar e, a partir da leitura da *Odisseia*, de Homero, como Atená foi invocada pelos marinheiros do Período Arcaico em suas travessias. Em seguida, dedica-se ao mapeamento dos templos e santuários dedicados à divindade nas *apoikiai* fundadas em território siciliano ao longo dos séculos VIII e VI a.C., buscando, por fim, destacar os elementos que conduziram à promoção de seu culto como resultado dos modos de intervenção de Atená no campo das *tékhnai* da navegação.

Abstract: This article presents the condition of the 'nautai' as “protected” by Athena, the particularities of their craft in the field of navigation in the context of Greek expansionism towards the foundation of their 'apoikiai' in the western Mediterranean. It explores the challenges of navigation on the high seas and, from reading Homer's *Odyssey*, how Athena was invoked by sailors from the Archaic Period in their travels. Then, he dedicated himself to mapping the temples and shrines dedicated to divinity in 'apoikiai' founded in Sicilian territory throughout the 8th and 6th centuries BC, seeking, finally, to highlight the elements that led to the promotion of his cult as a result of the modes of Athena's intervention in the field of navigation 'tékhnai'.

Palavras-chave:

Odisseia.
Nautai.
Atená.
Sicília.
Conectividade.

Keywords:

Odyssey.
Nautai.
Athena.
Sicilia.
Connectivity.

* Mestrando em História Social das Relações Políticas pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes) sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Orcid: <<https://orcid.org/0000-0003-1593-3922>>.

Os gregos, o auxílio dos deuses e a navegação mediterrânea¹

A célebre expressão de Platão (*Fédon*, 109 a-b) de que os habitantes da Hélade encontravam-se “[...] ao redor do mar, assim como formigas e rãs que vivem em torno de um paul” anuncia para nós a singular familiaridade dos gregos antigos com o espaço marítimo e, por conseguinte, com a navegação. Essa relação, contudo, fora intensificada a partir de meados do século VIII a.C., quando o Mediterrâneo ocidental – inexplorado desde a ruína dos palácios micênicos à altura de 1200 a.C. – volta a despontar no horizonte de expectativas das comunidades gregas,² que nele enxergavam múltiplas oportunidades de exploração, notadamente voltadas para a produção agrícola.

Na mesma época e por toda a Antiguidade, circulavam narrativas – de que os poemas homéricos são nosso melhor exemplo – acerca dos navegantes gregos, os quais, tomados por uma particular bravura, enfrentavam a fúria dos mares e suas criaturas monstruosas, caso de Caríbdis, um redemoinho que se formava no Estreito de Messina. Três vezes ao dia, de maneira aterradora, Caríbdis sorvia a água do oceano, levando Homero a aconselhar que marujo algum estivesse na região quando assim o monstro o fizesse, pois, nem mesmo Possêidon, Monarca dos Mares – e apontado em algumas narrativas como progenitor da criatura (GRIMAL, 2005, p. 74) – seria capaz de salvar os *nautai* e suas embarcações (*Odisseia*, XII, 101-107).³

Pari passu, nas descrições de Homero acerca dos perigos do mar – e por isso a adoção da análise, em especial, da *Odisseia*, neste texto – emerge uma série de informações sobre aqueles homens que, partilhando um corpo de saberes próprio, se dispunham a encarar o mau tempo e o medo do desconhecido, muitas vezes insuflado por essas narrativas. O poeta os designa, na *Odisseia*, como os *nautai*, sujeitos afeitos à marinharia – à arte da navegação. Os *nautai* são responsáveis por carregar a nau com os mantimentos necessários à expedição, lhe fixar o mastro, içar a vela, aproveitar os ventos e a maré, impulsionar os remos, fazer, enfim, que a embarcação avance frente águas marinhas.

Nessa direção, vemos que a navegação constituía, no interior da sociedade grega, uma atividade para a qual se requeria um conjunto de habilidades de natureza técnica, uma *tékhne* distinta dos demais ofícios de que se poderia ocupar, por exemplo, um agricultor. O manejo do leme era, assim, totalmente distinto das habilidades requisitadas para a

¹ Este artigo reúne resultados obtidos com nossa pesquisa de mestrado realizada entre 2018 e 2020 com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

² Não se trata de afirmar a total interrupção das comunicações na Bacia Mediterrânea a partir de 1200 a.C., mas sim de destacar que as conexões a partir de então deixaram de ser arqueologicamente visíveis ou influentes culturalmente (BOARDMAN, 2006, p. 515).

³ Um dos epítetos pelos quais o deus é conhecido na *Odisseia*.

condução do arado, a título de exemplificação. Os *nautai* eram profissionais itinerantes que, quando chamados, se colocavam a serviço daqueles que melhor lhes pagavam. É dessa forma que Homero os apresenta quando Telêmaco insiste em ir a Pilos e a Esparta em busca de notícias de Odisseu. A contragosto dos nobres de Ítaca, o jovem príncipe anuncia que financiaria, às suas expensas, a expedição por ele, sob o patrocínio de Atená, chefiada (*Od.*, II, 319-321).

O escrutínio dos versos da *Odisseia* não deixa dúvidas quanto ao estatuto social desses indivíduos. A serviço de um e de outro, como sugere o caso a que nos reportamos, os *nautai* exerciam funções demiúrgicas. O próprio Homero é quem assinala a natureza do ofício desses a quem os gregos chamavam *demiurgos*, designando-os como estrangeiros que iam e vinham de um lugar ao outro oferecendo seus serviços como carpinteiros, médicos, construtores, videntes, aedos (*Od.*, XVII, 382-385). Por associação, podemos igualmente atribuir aos *nautai* a mesma condição sociojurídica ao considerarmos que eles também eram responsáveis pela construção de suas embarcações. Somente é capaz de bem conduzir o navio aquele que conhece toda sua estrutura.

Recorrer a esses homens tornara-se condição primeira para as *póleis* gregas que, ao longo do Período Arcaico (séculos VIII-VI a.C.), projetavam-se para além dos limites territoriais da Hélade e que, desde o início do século VIII a.C., passavam por uma profunda transformação demográfica, uma verdadeira explosão populacional que tomava lugar em um território marcado pela pobreza dos solos e índices pluviométricos irregulares (POLIGNAC, 1995, p. 21; ALCOCK, 2002, p. 52).⁴ Essas comunidades passam desde logo a (re)ver no Mediterrâneo não mais uma barreira física, mas uma ponte capaz de os conectar a um horizonte mais promissor.

Somado aos fatores ambientais, o sistema jurídico então vigente no mundo grego inviabilizava quaisquer possibilidades de mobilidade social ao concentrar nas mãos dos mais ricos (os *arístoí*) a quase totalidade das poucas terras produtivas. O endividamento dos pequenos proprietários e a consequente perda de suas terras para o setor mais abastado da sociedade asseverava o quadro de crise generalizada, fazendo da carência de alimentos a regra; da fome, uma constante (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2001, p. 46).

Nesse cenário de expectativas reduzidas, geralmente movido por interesses da aristocracia em aumentar suas posses, explorar regiões como a Itália do Sul – a que os gregos chamariam Magna Grécia – e a Sicília, tornara-se uma saída estratégica para atenuar a crise ora instaurada. Residia na necessidade de exploração dessas regiões o

⁴ Coldstream (2003, p. 86) destaca que esse crescimento populacional variou significativamente de região para região, sendo mais acentuado na Ática. O autor, a título de exemplificação, informa que, em Atenas, a população triplicou ao longo do século VIII a.C., como atestado por um aumento acentuado no número de sepulturas.

recurso ao ofício dos *nautai*, sujeitos que viabilizariam as expedições marítimas, que, necessariamente, se destinavam a singrar o Mar Mediterrâneo em direção ao Oeste, onde novos assentamentos de tipo permanente foram instalados.

A Sicília, desde o século VIII a.C., foi *locus* privilegiado de muitas dessas fundações no Mediterrâneo ocidental, as chamadas *apoikiai*.⁵ Naxos, a primeira delas, fundada em 734 a.C., segundo informa Tucídides (VI, 3, 1), fora resultado de uma expedição proveniente de Cálcis, na Eubeia. Cumpre destacar, portanto, que o estudo dessas *apoikiai* nos permite compreender aspectos das novas formas de (re)organização dos “gregos ocidentais” – conforme os chamou pela primeira vez Dunbabin (1948) – aportados longe da Hélade. Dentre esses aspectos, destacam-se as formas de promoção do culto nos novos territórios, que, conforme veremos, esteve marcado, dentre outros fatores, pela relação que os *nautai* estabelecem em alto-mar com as divindades de seu panteão.

Cabe avaliar, contudo, como se deu essa relação. Singrar o Mar Mediterrâneo não era tarefa simples, principalmente aos nos darmos conta de que os navegantes arcaicos não dispunham de instrumentos eletrônicos ou magnéticos que os auxiliassem a obter a rota desejada. Era preciso recorrer a toda e qualquer informação proveniente do ambiente que os circundava: direção dos ventos, das marés, coloração da água, voo dos pássaros. Residia no emprego desses saberes, o singular ofício dos *nautai*, sua *demiurgia*. O conjunto desses saberes constitui as *tékhnai* da navegação, agrupadas, para fins deste artigo, em dois grupos: “técnicas não instrumentais” e “técnicas instrumentais”. Exploremos, a partir de agora, as primeiras.

Na Antiguidade, os marinheiros contavam, além do auxílio dos deuses, exclusivamente com a força dos remos e velas para impulsionar suas embarcações Mediterrâneo afora, de maneira que o vento se tornava um inimigo formidável, ou um aliado muito útil nessas empreitadas (PRYOR, 1988, p. 13). O uso dos ventos por esses homens não constitui mera consequência de se estar no mar, mas a precisão com que são descritos na *Odisseia* revela um saber específico, útil à navegação e, por conseguinte, apartado dos conhecimentos relacionados, conforme acima destacamos, ao cultivo da terra. Próximos à ilha de Hélio-Sol, os marujos de Odisseu, cientes dos riscos de ali aportar, ainda que para recobrar as forças, identificam os ventos predominantes por seu aspecto “úmido” e os classificam como perniciosos aos navios (*Od.*, XII, 286).

Em outras passagens da *Odisseia*, como no canto XIV (456-459), Zeus sopra o enorme Zéfiro sempipluvioso. No mesmo canto (475-482), o aedo descreve outro vento

⁵ Conforme Longo (2004, p. 6-7), os gregos fizeram uso corrente do termo *apoikia* com objetivo de indicar que o território fundado era independente da *pólis* que havia empreendido a fundação. A *apoikia* se define como um novo território, apartado da metrópole, ou seja, da *pólis* responsável por sua fundação.

que, vindo dos montes – transmontano –, traz consigo o horror da noite gélida, a neve fria da qual germinam apenas cristais. Tais descrições indicam que os ventos desempenharam a função de uma bússola, uma vez que Odisseu e, por extensão, os navegantes do Período Arcaico, sabiam que “[...] ventos de diferentes quadrantes poderiam ser reconhecidos por suas características físicas: um vento úmido era do Oeste; um vento frio do Norte; e um vento quente e seco, do Sul” (MCGRAIL, 2009, p. 101).

Muito embora um fenômeno meteorológico para nós, ventanias eram, para os navegantes do Período Arcaico, obra dos deuses. Odisseu, liberto das amarras de Calipso, tentava chegar a Ítaca e, à mercê das correntes marinhas e dos ventos, se depara com uma tempestade enviada por Possêidon (*Od.*, VII, 271-277). O deus, quando assim deseja, tem a faculdade de convocar todos os quatro ventos cardinais de uma só vez para o espaço da epopeia (PURVES, 2010, p. 336). É ele quem incita o vendaval, fazendo nevoar a terra e o mar. Reúne os ventos Noto, Euro, Zéfiro e Bóreas no meio do oceano (*Od.*, V, 291-297) e, assim, traz para o cenário da epopeia e para a vida cotidiana dos habitantes da Hélade que, nos poemas, viam não histórias fantasiosas, mas sim uma narrativa fidedigna do modo de intervenção dos deuses, a demonstração dos riscos para aqueles que, inadvertidamente, atentassem contra sua vontade.

A par da inimizade de Possêidon, contudo, Odisseu conta ao longo de toda a *Odisseia* com o patrocínio e a guarda de Atená. Sua proteção se estende igualmente a Telêmaco, filho do herói. Na expedição por ele chefiada rumo a Pilos e Esparta, Atená faz ressoprar favônio vento (*Od.*, II, 420-421). É a deusa quem, diante dos perigos do mar, permite aos *nautai* uma travessia segura. Eles, contudo, não confiaram seu destino à proteção divina tão somente, buscando capitanear, ao longo do Período Arcaico, outras técnicas para bem navegarem, de que a *Odisseia* nos fornece mais exemplos.

Odisseu, ao deixar a ilha de Calipso, onde fora feito refém por sete anos, mira o conjunto das Plêiades, orientando-se também pela Ursa Maior (*Od.*, V, 272-274). Mantendo-a a bombordo, o herói teria indicada a posição do Polo, o que lhe forneceria uma direção fixa da qual outros azimutes poderiam ser estabelecidos. Desse modo, se mantivesse o Polo como direção, ele, em outros termos, estaria dirigindo para o Leste; se apenas para a frente do feixe de luz da escotilha, Norte-Nordeste; se na proa, Nordeste; e assim por diante, no horizonte (MCGRAIL, 2009, p. 101). Vale notar que, ao se orientarem pelas estrelas, os *nautai* aceleravam suas expedições, já que poderiam também navegar à noite.

Fundamentando-se na *Odisseia*, Aubreton (1968, p. 167), ao analisar a rota percorrida por Odisseu no caminho de volta a Ítaca, destaca que, assim como o herói, “[...] a maior parte dos marinheiros mediterrâneos, não conhecia mais que a navegação costeira”. Por isso, os navegantes arcaicos desenvolveram outra técnica – dentro do grupo das *tékhnai*

não instrumentais –, que aqui nos interessa ressaltar: a marcação por terra. Valendo-se das montanhas que desfraldavam por todo o Mediterrâneo, os marinheiros mantinham o topo dessas montanhas sempre à vista (LEFÈVRE, 2013, p. 36), estabelecendo-as como marcos terrestres e, a partir delas, orientando-se.

O Mediterrâneo, contudo, era um mar de surpresas, especialmente no inverno. Braudel (1988, p. 36) assinala que, “[...] para vencer o obstáculo do mau tempo, será necessária a intervenção das modificações técnicas, que certamente demorarão a chegar, como veremos, na construção dos cascos e na acomodação do leme”. A Arqueologia, contudo, revela que os gregos investiram em seu aparato tecnológico desde época tão recuada. Oleson (2008) descreve a fabricação de *sounding weights* – pesos sonoros – pelos navegantes do Mediterrâneo antigo, o que abre a análise do segundo grupo de técnicas que acima nominamos “técnicas instrumentais”.

Os pesos sonoros eram instrumentos fabricados em chumbo, geralmente em formatos hemisféricos, de sino ou mesmo cônicos. O peso recebe “[...] um furo para amarração [de uma corda] em uma argola robusta ou anel de ferro que lhe é fixado na extremidade superior, e muitas vezes uma base côncava projetada para conter um pedaço de sebo” (OLESON, 2008, p. 119-121). Um desses pesos foi encontrado em um naufrágio próximo a Gela, *apoikia* que, segundo Tucídides (IV, 4.3), foi fundada em 689/688 a.C., na Sicília, região a ser explorada neste artigo.

A utilidade dos pesos sonoros é significativa. Oleson (2008, p. 121-122) afirma que o chumbo é o material ideal para audição em cursos d’água, já que possui um elevado poder refletor do som. Além disso, é denso, resistente à corrosão e fraturas, barato e, mais importante, fácil de lançar. Podemos, assim, concluir que as ondas sonoras emitidas quando do peso submerso indicavam, com segurança, a presença de arrecifes na região explorada, podendo os marinheiros, rapidamente, se esvair da zona de perigo. O sebo, preso na parte inferior do instrumento, recuperava amostras de solo, situação em que a acuidade dos *nautai*, mais uma vez, se fazia presente, na medida em que aspectos como contorno, cor, cheiro, sabor e textura do fundo do mar, uma vez reconhecidos, indicavam a proximidade e/ou distância em relação à terra, haja vista que o tipo de solo varia conforme a proximidade e/ou distância da costa.

Ao disporem dessas habilidades para construção e condução de seus navios, os *nautai* são reconhecidos como um grupo distinto de *demiurgos*, o que aproxima suas técnicas de modo singular ao patrocínio de Palas Atená. A deusa, ao lado de Hefestos, apresenta-se essencialmente inventiva e cheia de astúcia (VERNANT, 2013, p. 47; 2000, p. 41), dons necessários a todo aquele que se dispunha a navegar. São os prodigiosos dons de Atená que fazem com que os *nautai* queiram – assim como Odisseu – sua proteção,

de modo que a ela delibam em busca de segurança em alto-mar (*Od.*, 430-434), o que nos leva, a partir de agora, a melhor explorar como se processou a intervenção dessa divindade no campo da navegação.

A *métis* de Atená e a arte da navegação

O instrumento principal dos *nautai* é, por excelência, sua nau. Construí-la, de modo a aguentar a pressão constante das ondas, exige a seleção das melhores tábuas de abeto, sua fixação e arremate em um arranjo tão perfeito tal que somente um artífice divino seria capaz de fazê-lo. É este, segundo uma antiga tradição presente em Apolônio de Rodes (*Argonáuticas*, I, 19-20), um dos tantos regalos de Palas à humanidade. O primeiro navio conhecido, dado ao herói grego Jasão, foi um presente de Atená, deusa inventiva, senhora das múltiplas astúcias, que aos homens concedera, também, o freio, necessário à doma do cavalo (Píndaro, *Olimpica*, XIII, 65-83). Um terceiro dom: o arado, indispensável para o cultivo da terra, foi, igualmente, invenção da divindade (Sérvio Honorato, *Comentários à Eneida*, IV).

Atená é apresentada na *Odisseia* e no mito grego de maneira geral, como a deusa das *tékhnai*, dos múltiplos saberes. A navegação, vale destacar – com exceção daquela praticada pelos feácios – exige o domínio de técnicas específicas.⁶ A nau não navega sozinha. Sua operação requer, tal como acima aludimos, mãos habilidosas, treinadas na condução do mastro; demanda dos *nautai* uma acurada capacidade para distinguir os ventos propícios daqueles perniciosos, na expressão adotada por Homero (*Od.*, XII, 286). A navegação, em suma, é resultado do emprego de múltiplas *tékhnai*. Essencialmente religiosos, os gregos vinham, no amparo divino, a origem dessas técnicas e, no mito, sua explicação. No campo da marinharia não foi diferente, e o conhecimento das técnicas náuticas esteve, conforme nos revela a *Odisseia*, associado a Atená.

Palas era filha de Zeus e Métis. O primeiro, soberano dos céus, a segunda, deusa da *Sabedoria*. A própria soberania de Zeus implicava o pleno domínio da *métis*, o pleno conhecimento. Nenhuma soberania se dá sem *métis*, sem o socorro da deusa de mesmo nome, “[...] sem o apoio das armas da astúcia de que dispõe sua ciência mágica, o poder supremo não poderia nem se conquistar, nem se exercer, nem se conservar” (DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p. 58). Para tornar-se soberano, conta Hesíodo (*Teogonia*, 889-891),

⁶ Os feácios constituem, na *Iliada* e na *Odisseia*, um povo mítico, cuja habilidade – mágica – para navegar é alvo de constantes referências.

Zeus, usando de todo o seu ardil, engole Métis, sua primeira esposa, e se apropria de sua essência: o conhecimento, que se traduz para os gregos como *métis*.

Avançando um pouco mais no mito, vemos que, após engolir a esposa, Zeus, sentindo fortes dores de cabeça, manda que chamem Prometeu e Hefesto ao Olimpo para socorrê-lo. Com um machado duplo os dois desferem um golpe certo na cabeça de Zeus e, aos gritos, Atená sai de sua cabeça como uma jovem donzela já toda armada, portando seu capacete, sua lança, seu escudo e a couraça de bronze (VERNANT, 2000, p. 410), o que a torna, uma divindade guerreira, como será, também, cultuada na Sicília. Do nascimento inusitado, Atená herda da mãe os prodigiosos dons da *métis*, da astúcia, e não podendo os gregos recorrer à Métis, recorriam à deusa que, à semelhança de sua progenitora, dominava múltiplos saberes técnicos e que aos homens tinha a faculdade de conceder.

Por seus dons, Atená – ao lado de Hefesto – é chamada ao patrocínio dos mais diversos ofícios. Da tecelagem à ourivesaria; do cultivo da terra à navegação. No *Hino Homérico 20* é cantada como “aquela que obras admiráveis ensinou aos homens que povoam a terra”. A prece dos *nautai* era, assim, para que a deusa os ensinasse a construir a embarcação, que os instruisse na arte de navegar; para que, diante das tempestades, os guardassem enviando bons ventos, tal como fizera com Odisseu e Telêmaco, de que as aventuras eram conhecidas por toda a Hélade, onde a potência divina de Palas era definida por “[...] seu modo de intervenção, o que significa, na ocorrência, uma certa maneira de usar esta *métis* de que Atena é tão prodigamente dotada” (DÉTIENNE; VERNANT, 2008, p. 163).

Conhecedores do modo de intervenção de Atená graças, em grande medida, às narrativas homéricas, a divindade foi amplamente cultuada pelos gregos do Período Arcaico. Atenas é, assim, a “cidade de Atená”. Ao se dedicarem a um ofício especializado, a exemplo da tecelagem, ourivesaria, poesia, disputa hípica, agricultura e tantos outros fazeres artesanais, os gregos demandaram a proteção e os dons da deusa cujo pensamento astuto e inventivo era capaz de lhes assegurar êxito. Com os *nautai*, demiurgos dedicados aos saberes referentes ao reconhecimento das condições climatológicas do mar, à construção e condução de embarcações, não foi diferente.

Confiados à proteção de Atená, os *nautai* estabeleceram uma relação de proximidade com a deusa em suas expedições, de modo que o espaço marítimo, quando por ela mediado, se tornava propício à navegação, haja visto ser a ela quem faz “ressoprar favônio vento, acima do murmurante oceano vinho” (*Od.*, II, 420-421), em um contexto em que o mar, à luz das proposições de Tuan (2012, p. 171), ao mesmo tempo que detentor de beleza e utilidade, fora, igualmente, para os gregos antigos, uma força escura

e assustadora o qual, “[...] quando calmo, aparecia com a beleza de um ‘vinho escuro’, quando bravo, engolia navios e marinheiros”. Sob a égide de Atená, o mar converteu-se, para os gregos do Período Arcaico, em uma topofilia.

Conforme assinala Tuan (2012, p. 19; 135), a topofilia é o elo afetivo que se estabelece entre a pessoa, o ambiente físico e o lugar, difuso como conceito, vivido e concreto como experiência pessoal por meio das manifestações específicas do amor humano pelo lugar. É por isso que, no momento de desespero:

Telêmaco se afasta ao longo da orla oceânica;
depura a mão no mar escuro e invoca Atena:
‘Ó nume que ontem vieste a mim no paço régio;
animando-me a navegar no oceano cinza,
para informar-me se Odisseu retorna ou não:
aqueus retardam minha ação, mormente os procos,
bem mais do que os demais, maléficos altivos!’
Falou assim e viu surgir ao lado Atena,
idêntica a Mentor, o mesmo tom de voz,
fazendo-o escutar alígeras palavras:
‘Telêmaco, o futuro há de fazer de ti
herói notável, perspicaz, se herdaste o ímpeto
de alguém tão bom no que labora e no que fala!
A viagem pelo mar será hiperfrutuosa [...] (Od., II, 265-276).

Nessa direção, o poema, conhecido por toda a Hélade, assegura àqueles que, a exemplo de Telêmaco, invocassem a Atená e a ela prestassem culto as condições, as técnicas necessárias para vencer os desafios de se navegar o Mediterrâneo e assim aportar em segurança nos territórios longínquos que os gregos se dispuseram a explorar no Período Arcaico, dos quais a Sicília constitui, nos parágrafos seguintes, nosso ponto de análise.

Os *nautai* como agentes de promoção do culto a Atená

A fertilidade dos solos sicilianos contribuiu, sobremaneira, para que a ilha, um verdadeiro continente dada a sua extensão – a maior do Mediterrâneo –, tenha recebido desde os primeiros momentos do expansionismo grego assentamentos de tipo *apoikia*, seja em sua faixa litorânea, seja na região setentrional. Gregos vindos da Grécia continental, das ilhas do Mar Egeu e da costa da Ásia Menor (LONGO, 2004, p. 6) ocuparam quase toda porção do território, uma terra influenciada pela dinâmica de várias culturas e redes que tornaram a ilha uma importante fronteira na história do Mundo Antigo, moldada de uma só vez por fenômenos locais, regionais e globais (DE ANGELIS, 2016, p. 3).

A partir do século VIII a.C. em diante, fenícios e gregos ocuparam diversas regiões do Mediterrâneo. Cerca de quinhentos assentamentos gregos permanentes foram estabelecidos em muitas regiões de sua bacia (DE ANGELIS, 2016, p. 49). Para este texto, como sugere o título do artigo, nos detivemos à análise das *apoikiai* fundadas em território siciliano durante o Período Arcaico, 14 no total,⁷ assim organizadas cronologicamente: Naxos (734 a.C.), Siracusa (733 a.C.), Zancle (730 a.C.), Leontinos (729 a.C.), Mégara Hibleia (729 a.C.), Catânia (728 a.C.), Heloro (700 a.C.), Gela (688 a.C.), Acrai (663 a.C.), Selinonte (651-650 a.C.), Himera (648 a.C.), Casmene (643 a.C.), Camarina (598 a.C.) e Acragas (580 a.C.). Essas *apoikiai* são apresentadas no Mapa 1.

Mapa 1 – Localização das *apoikiai* pesquisadas



Fonte: Elaborado pelo autor.

Antes, contudo, de avançar na análise dos sítios indicados no Mapa 1 é preciso termos em mente que, ao se estabelecerem nessas regiões, os gregos demandavam novas formas de organização do espaço, em grande medida mediadas por sua experiência religiosa, que, na Sicília, se fez perceber pela presença de templos e santuários.⁸ Conforme assinala Holloway (2000, p. 43), os templos gregos da Sicília são mais numerosos do que os de qualquer parte do mundo grego antigo.

A presença dessas estruturas sacras nos faz perceber que os gregos, na medida em que se instalavam na Sicília, não abandonaram aspectos de sua organização religiosa,

⁷ A identificação seguiu o inventário de *póleis* elaborado por Hansen e Nielsen (2004).

⁸ Um templo é comumente visto como santuário, mas o contrário, não. Isso porque o santuário pode ser um espaço sem nenhum tipo de edificação, a exemplo de uma fonte sagrada, uma gruta, uma pedra, um bosque, ou mesmo uma árvore.

mantendo, por exemplo, sua estrutura de culto, o que, para Domínguez Monedero (2001, p. 117), revela aspectos constituintes de uma “intercomunicação” entre os ambientes continental e, nesse caso, siciliano. De Angelis (2016, p. 4) expõe que “[...] as duas regiões foram interconectadas e interdependentes durante os períodos Arcaico e Clássico, com a Sicília formando uma região integrante e importante do mundo grego antigo”.

Vale observar que a construção desses templos e santuários esteve associada a uma evidente “[...] capacidade de planejar em larga escala, um alto grau de habilidade em engenharia, o recrutamento e a direção de forças de trabalho substanciais e um padrão artístico bem desenvolvido” (TRIGGER, 1990, p. 121) com vistas a satisfazer a organização do território. Conforme revela a análise por nós empreendida nas *apoikiai* destacadas no Mapa 1, para os gregos ocidentais, esse processo de organização esteve mediado, dentre outros fatores, pelo culto a Atená. Das 14 *apoikiai* pesquisadas, foi possível identificar, a partir de Veronese (2006), áreas sacras erigidas a Atená em oito delas, a saber: Naxos, Siracusa, Gela, Selinonte, Himera, Casmene, Camarina e Acragas, conforme indica o Mapa 2.

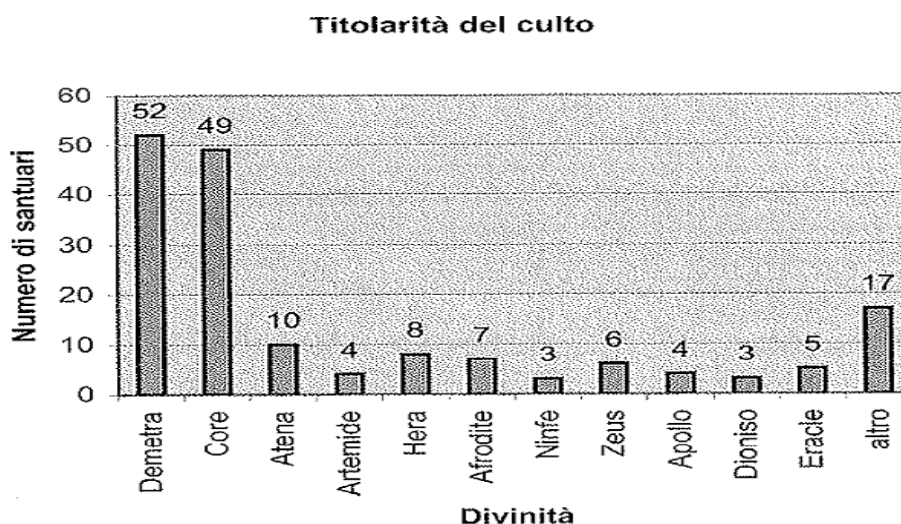
O culto a Atená é o segundo com maior incidência na Sicília arcaica, sendo o primeiro o de Deméter/Coré, o que pode ser explicado por estarem essas duas divindades ligadas à terra, ao plantio e à colheita. Dedicar culto a elas era fazer cumprir a missão da *apoikia*, território agrícola por excelência. Cole (2004, p. 9-10) propõe que Deméter, deusa da agricultura, e sua filha, Coré, rainha dos mortos, eram figuras complementares que uniam a paisagem natural, a paisagem cultivada e o reino dos mortos, regulando, assim, o crescimento das culturas que sustentavam a comunidade agrícola da *pólis*, o que explica o expressivo número de santuários que lhes foram dedicados em território siciliano.

O culto a Deméter/Coré na Sicília fora, portanto, resultado da longínqua relação que os gregos mantinham com as divindades responsáveis pela fertilidade da terra, mas que, dadas as condições ambientais e os interesses sociais e econômicos dos territórios a serem explorados no Mediterrâneo ocidental, passaram por adaptações e foram igualmente fortalecidos. Na mesma direção, entendemos que o culto a outras divindades do panteão helênico seguiu uma lógica semelhante. Parece ser também esse o caso do culto manifestado a Atená em território siciliano, de que os santuários erigidos nos fornecem uma excelente oportunidade de verificação dessa hipótese.

Mapa 2 – *Apoikiai* com culto atestado a Atená

Fonte: Elaborado pelo autor.

Em seu estudo, Veronese (2006) realiza um cuidadoso levantamento das divindades mais cultuadas em todo o território siciliano, conforme disposto no Gráfico 1. Nele, é possível constatar a presença de 10 santuários dedicados a Atená e, conforme resultou de nossa investigação, oito deles erigidos no Período Arcaico, nas *apoikiai* acima relacionadas.

Gráfico 1 – Relação geral entre o número de santuários e suas divindades titulares

Fonte: Veronese (2006, p. 545).

Nesses assentamentos, em 90% dos casos, Atená é homenageada na cidade ou em seus arredores imediatos (VERONESE, 2006, p. 545), o que reforça as ligações da deusa

com o espaço marítimo, já que essas áreas adjacentes comportam a estrutura portuária de cada *apoikia*, mas também porque, conforme Cole (2004, p. 17), as primeiras *póleis* identificaram Atená como divindade capaz de trazer segurança à comunidade. Dados os limites deste texto, nos ateremos, à guisa de conclusão, à análise do templo de Atená erguido em Siracusa, *apoikia* que, segundo Tucídides (VI, 3.2), foi:

[...] fundada no ano seguinte [ao da fundação de Naxos] por Arquias, da família dos Heráclidas, que vindo de Corinto, primeiro expulsou os sículos da ilha no que antes se referia ao interior da cidade e que agora já não está completamente rodeada pelas águas; mais tarde, com o passar do tempo, a cidade exterior estaria anexada à outra dentro de uma área amuralhada e também se tornaria muito populosa.

Seguindo os cálculos de Tucídides, o ano de 733 a.C. corresponde ao da fundação de Siracusa, uma vez que, segundo o mesmo autor, Naxos foi fundada em 734 a.C. Essa *apoikia* apresentou, desde os primeiros anos de sua fundação, um caráter fortemente expansionista, tendo fundado Camarina, na costa sudoeste, em 598 a.C.; Acrai, em 663 a.C., e Casmene, vinte anos depois (LONGO, 2004, p. 58, 72). Eoro é fundada com os mesmos propósitos por volta de 700 a.C. (DE ANGELIS, 2016, p. 95).

A fundação dessas *apoikia* de segunda geração – já que originárias de uma outra *apoikia* – estava associada ao ideal das *póleis* gregas que, de modo geral, se caracterizava por relações competitivas. Cada *pólis*, cada *apoikia*, desejava, acima de tudo, a conquista do poder (FLORENZANO, 2019, p. 149), que, no caso siracusano e das demais *apoikiai* sicilianas, se expressou na ampliação de suas posses territoriais. Segundo Longo (2004, p. 72), Heloro, Acrai e Casmene foram, na verdade, centros criados com um objetivo muito específico: o de garantir o controle do território siracusano contra as ameaças das outras cidades gregas e de sua população nativa.

Não tendo a busca pela expansão territorial sido uma particularidade de Siracusa, De Angelis (2016, p. 4) indica que as *apoikiai* sicilianas estavam a caminho de se tornarem Estados de muito sucesso. Para o autor, o impressionante desenvolvimento físico e espacial de cada uma se deu em razão de serem lideradas por elites que se organizaram em clãs e que, assim, controlavam rigidamente a distribuição de terras, mantendo suas posições no topo da hierarquia social e buscando expandir suas posses e consequente poder político-econômico,⁹ que resultou em grandes projeto arquitetônicos, a exemplo do templo de Atená, em Siracusa (Figura 1).

⁹ As *apoikiai* experimentaram sucessivas tiranias ao longo de sua história. Os casos mais conhecidos são de Gela e Siracusa, conforme relata Tucídides.

Figura 1 – Templo de Atená em Siracusa

Fonte: Longo (2004, p. 64)

Ao analisarmos a monumentalização dos espaços sagrados nessas *apoikiai*, percebemos que este processo esteve a serviço da manutenção de relações de poder controladas pelas elites locais, como resultado das conexões entra a Grécia continental e suas *apoikiai*. O templo de Atená, em Siracusa, é um edifício que data do Período Arcaico e que possui 22,2m de largura por 55,45m de altura (DE ANGELIS, 2016, p. 103) e um frontão abrigando a estátua de Atená, cujo escudo dourado, brilhando sob os raios do Sol, representava um ponto de referência para os marinheiros (LONGO, 2004, p. 65). A própria monumentalização das estruturas sacras em território siciliano é fruto das conexões mantidas com a Grécia continental, onde o templo de pedra surgira no século VIII a.C. (STARR, 1962, p. 190).

Conforme indica a Figura 1, o templo de Atená constitui, de fato, uma obra de arquitetura monumental, demandando pelo menos 600.000 horas-homem de trabalho (DE ANGELIS, 2016, p. 103). Tal escala de construção e sua exuberância chamam a atenção, dentre outros fatores, para o grau de experiência requisitado aos que se dedicaram à sua construção e decoração, mais ainda por se tratar de um edifício cuja estrutura excedia em muito o que suas funções culturais exigiriam (TRIGGER, 1990, p. 121). Nessa perspectiva, o templo de Atená, em Siracusa, atesta a existência de um Estado organizado responsável por sua instalação, tal como propõe Trigger (1990, p. 12).

A estrutura ressalta, ademais, que tais espaços serviram à formação de uma comunidade, que, colocada sob a guarda do escudo de Atená, buscava, na deusa, a proteção necessária para fazer frente às dificuldades impostas pelo território a ser desbravado. De Himera,¹⁰ procede uma imagem de culto de Atená (Figura 2), que, feita em bronze, ressalta os atributos guerreiros da divindade.

Figura 2 – Bronze de Atená (início do século VI a.C.)



Fonte: Jannelli (2004, p. 48).

¹⁰ Himera foi uma *apoikia* fundada por Zancle, conforme nos dá testemunho Tucídides (VI, 5, 1).

É diante desse quadro mais amplo que vemos Atená sendo invocada nos poemas homéricos como divindade patrona dos *nautai* e que, a partir de dados arqueológicos, encontramos igualmente cultuada na Sicília, onde vislumbramos a tentativa, por parte da população siciliota (gregos e não gregos), em alcançar as benesses que à deusa estavam associadas, o que derivou de um intenso grau de conectividade entre os povos residentes na Sicília e aqueles que haviam há uma, duas ou mais gerações, sido responsáveis pelos assentamentos, agora, helenizados.

Na medida em que Palas Atená assegurava sucesso na travessia marítima, também ela garantiria êxito para as *apoikiai* que lhe prestassem culto em seus projetos de expansão territorial. Deusa guerreira, Atená se faria igualmente presente no campo de batalha, sustentando a causa daqueles que lhe prestavam culto diante das populações inimigas com que se enfrentavam com relativa frequência, o que promoveu seu culto como divindade belicosa, tal como indica seus atributos na Figura 2, onde vemos a deusa equipada com seu capacete de guerra.

Nessa direção, alçada à condição de patrona dos *nautai*, conforme revelam os versos da *Odisseia*, Atená seria agente divina daqueles que, sob sua proteção ancestral, lhe mantivessem culto em terra firme, honrando-a com a construção de templos e santuários. Tê-la por perto era garantia de que, assim como protegera os helenos em alto-mar, a deusa cuidaria dos assentamentos, assegurando a produção do solo com seus inventos, protegendo-os de povos invasores. “Palas Atená, protetora da cidade, dá-nos sorte e prosperidade”, canta o poeta no Hino Homérico 11. Ao cultuarem Atená em alto-mar, os gregos expedicionários foram, assim também, responsáveis pela promoção de seu culto na Sicília do Período Arcaico, reconhecendo na deusa a capacidade de promover topofilias no espaço de suas *apoikiai* de maneira a difundir seu culto por toda a Bacia Mediterrânea.

Referências

Documentação textual

- APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*. Introducción, traducción y notas de Mariano Valverde Sánchez. Madrid: Gredos, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- PÍNDARO. Ode Olímpica XIII. Tradução e comentário de Tiago Bentivoglio da Silva. In: SILVA, T. B. *Tradução e comentário à 13ª Olímpica de Píndaro*. 2015. 104 f. Dissertação

(Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SERVIVS HORONATVS. *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. Edited by G. Thilo and Hermann Hagen. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Volume 1.

TUCÍDIDES. *Historia de La Guerra del Peloponeso: libros V-VI*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1992.

Documentação arqueológica

HANSEN, M; H.; NIELSEN, T. H. *An inventory of archaic and classical poleis*. New York: Oxford University Press, 2004.

JANNELLI, L. Imera. In: JANNELLI, L.; LONGO, F. (Ed.). *I Greci in Sicilia*. Verona: Arsenale, 2004, p. 44-49.

LONGO, F. Eloro, Acre e Casmene. In: JANNELLI, L.; LONGO, F. (Ed.). *I Greci in Sicilia*. Verona: Arsenale, 2004, p. 72-79.

LONGO, F. Introduzione. In: JANNELLI, L.; LONGO, F. (Ed.). *I Greci in Sicilia*. Verona: Arsenale, 2004, p. 6-11.

VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia Arcaica*. Pádua: Esedra, 2006.

Bibliografia instrumental

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, n. 17, p. 19-46, 2007.

TRIGGER, B. G. Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behavior. *World Archaeology*, v. 22, n. 2, p. 119-132, 1990.

TUAN, Y. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

Obras de Referência

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

Obras de apoio

- ALCOCK, S. O meio ambiente. In: CARTLEDGE, P. (Ed.). *História ilustrada da Grécia antiga*. São Paulo: Ediouro, 2002, p. 48-71.
- AUBRETON, R. *Introdução a Homero*. São Paulo: Edusp, 1968.
- BOARDMAN, J. Greeks in the East Mediterranean (South Anatolia, Syria, Egypt). In: TSETSKHLADZE, G. R. (Ed.) *Greek colonisation an account of Greek colonies and other settlements overseas*. Boston: Brill, 2006, p. 507-534. v. 1.
- BRAUDEL, F. *O espaço e a história no Mediterrâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BURKERT, W. *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gunbenkian, 1993.
- COLDSTREAM, J. N. *Geometric Greece (900-700 B.C)*. New York: Routledge, 2003.
- COLE, S. G. *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. London: University of California Press, 2004.
- DE ANGELIS, F. *Archaic and classical Greek Sicily: a social and economic history*. New York: Oxford University Press, 2016.
- DÉTIENNE, M.; VERNANT, J. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus, 2008.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. J. *La polis y la expansion colonial griega (siglos VIII-VI)*. Madrid: Sintesis, 2001.
- DUNBABIN, T. J. *The western greeks: the history of Sicily and South Italy from the foundation of the greek colonies to 480 B.C*. Oxford: Claredon Press, 1948.
- FLORENZANO, M. B. B. Definindo a pólis: o papel das fronteiras na integração do espaço políade. In: FLORENZANO, M. B. B. (Org.). *Khoríon – Xopíon: cidade e território na Grécia antiga*. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 147-160.
- HOLLOWAY, R. R. *The archaeology of ancient Sicily*. London: Routledge, 2000.
- LEFÈVRE, F. *História do mundo grego antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MCGRAIL, S. *Boats of the world: from the stone age to medieval times*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- OLESON, J. P. Testing the waters: the role of sounding weights in ancient Mediterranean navigation. *Memoirs of the American Academy in Rome*, v. 6, p. 119-176, 2008.
- POLIGNAC, F. *Cults, territory and the origins of the Greek City-State*. London: University of Chicago Press, 1995.
- PRYOR, J. H. *Geography, technology and war: studies in the maritime history of the Mediterranean, 649-1571*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- PURVES, A. C. Wind and time in Homeric epic. *Tapa*, v. 140, n. 2, p. 323-350, 2010.
- RIBEIRO JR., W. A. (Org.). *Hinos homéricos*. São Paulo: Unesp, 2010.

STARR, C. *The origins of Greek civilization (1100-650 b.C.)*. London: Jonathan Cape, 1962.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

VERNANT, J. P. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Tema livre

Open subject

A anatomia do templo dórico grego: origem e desenvolvimento

The anatomy of the Greek Doric temple: origin and development

Claudio Walter Gomez Duarte*

Resumo: Este artigo objetiva abordar a gênese do templo dórico grego até a formação do tipo ou “cânone”, dando ênfase para as teorias mais polêmicas que permeiam o assunto. Abordamos a forma do templo dórico, em planta e elevação. Para isso, construímos uma espécie de glossário, só que minuciosamente detalhado, explicando a forma e função de cada elemento arquitetônico que compõe o templo dórico. Explicamos a nomenclatura para a designação de cada tipo de templo com exemplos para cada formação. Finalizamos o artigo com uma lista cronológica dos principais templos dóricos e uma figura que auxilia o entendimento do tipo dórico.

Abstract: This article aims to address the genesis of the Greek Doric temple until the formation of the type or “canon”, emphasizing the most controversial theories that permeate the subject. We approach the form of the Doric temple, in plan and elevation. For this, we have built a kind of glossary, minutely detailed, which explains the form and function of each architectural element that makes up the Doric temple. We explain the nomenclature for the designation of each type of temple, with examples for each formation. We finish this article with a chronological list of the main Doric temples and an illustration that helps to understand the Doric type.

Palavras-chave:

Arqueologia.
Arquitetura grega.
Templo dórico.
Templo períptero.
Ordem dórica.

Keywords:

Archaeology.
Greek architecture.
Doric temple.
Peripteral temple.
Doric order.

Recebido em: 04/05/2020
Aprovado em: 01/06/2020

* Doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (Mae) da Universidade de São Paulo (Usp) e professor de Arqueologia da Universidade Metropolitana de Santos (Unimes).

αρχιτεκτονία¹

“Sob os climas meridionais, cujo rigor só é aplacado pela sombra e pelo ar, o pórtico é o principal elemento da arquitetura” (CHOISY, 1951, p. 164). Na procura das origens e rudimentos para a arquitetura do templo dórico, foram encontradas vagas semelhanças em termos de elevação e planta. Para o capitel, cogitou-se o parentesco com as ordenações micênicas, nos quais se destacam o ábaco e o toro; e, para o entablamento, com os pórticos egípcios de Beni-Hasán. Em termos teóricos, a teoria mais antiga defende que as formas da ordem dórica derivam de um sistema construtivo em madeira que ao longo do tempo foi substituído por pedra – teoria esta que conta com a autoridade de Vitruvius (CHOISY, 1951, p. 165-166).

Segundo Étienne, Müller e Prost (2000, p. 131):

[...] depois de observar certas particularidades nos templos dóricos conhecidos, assim como o templo de Apolo em Corinto (aproximadamente 550 a.C.) ou o templo de Posídon em Ísthmia, sem friso com tríglifos e dotado de uma cornija horizontal com a parte inferior nua, conclui que a ordem dórica não é o resultado da petrificação de uma arquitetura em madeira, como sugeriu Vitruvius,² mas antes uma criação eclética, dependente de condições locais, técnicas, etc.

Em termos de planta, convém observar que:

A descendência às vezes suposta entre o mégaron do palácio micênico e a planta do templo *distilo in antis* só é fundada sobre uma analogia superficial que satisfaz ao explicar a analogia das funções, sem que se possa demonstrar uma imitação do edifício mais antigo para o edifício mais recente. Sobre a forma que eles lhe deram, o templo é uma criação exclusiva dos gregos. E tornou-se para nós o monumento característico de seus santuários, a ilustração por excelência de seu gênio arquitetural (ROUX, 1961, p. 153).

A introdução de elementos de ordem dórica nos templos gregos ocorre pela primeira vez no final do século VII a.C. e começo do século VI. Sua gênese se encontra no desenvolvimento dos templos primitivos que surgiram no final do século VIII, que são herdeiros, por sua vez, de uma tradição secular residencial precária, pós-palaciana, que se desenvolveu a partir da “Idade das Trevas” (1100-900 a.C.) – num período tido como de pobreza e confusão, mas que, de acordo com as pesquisas arqueológicas das últimas décadas, se trata de um período rico e pleno de luzes. Essa gênese teve dois

¹ Vocábulo grego que significa arquitetura e também construção (BAILLY, 1950, p. 282).

² Arquiteto romano (final do século I a.C. e começo do I d.C.), autor do livro *De Architectura*, que “[...] combina várias tradições da teoria arquitetônica grega e sua crítica como engenheiro romano”. Único tratado escrito sobre arquitetura que restou da Antiguidade (POLLITT, 1995, p. 284; ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 131).

representantes tipológicos fundamentais para a sua formação: o mégaron B em Thermos, de planta retangular, que se assemelha ao templo *distilo in antis* e o Herôon de Lefkandi, de planta absidal, em formato de semicírculo, que se assemelha aos templos posteriores pela colunata que o circunda, ambos do século X a.C. Robertson mostra uma relação de 18 edificações, templos e tesouros datados entre os séculos X e VI a.C. que não permitem nenhuma atribuição definidamente dórica, eólica ou jônica (BIERS, 1992, p. 7; ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 129; LAWRENCE, 1998, p. 61; ROBERTSON, 1997, p. 383-385; BARLETTA, 2001, p.154).

Étienne, Müller e Prost (2000, p. 129-130) observam que:

[...] a diferença do edifício dos chefes e do edifício dos deuses não é feita provavelmente de maneira brusca, e se o mégaron B de Thermos, de planta retangular é aparentemente desprovido de colunas no exterior, teve manifestada a função de um templo bem do início do primeiro milênio. E o Herôon de Lefkandi [...] permite sustentar mais claramente a tese da passagem da casa de um "príncipe" à cela de um deus. [...] [E acrescenta que] o antigo esquema evolutivo conduzia de um edifício grosseiramente semelhante ao mégaron micênico sem peristilo a um edifício retangular com peristilo [e que a essa transição] veio então se substituir uma história mais complexa que leva em conta as descobertas arqueológicas recentes.

Entre os séculos VII e VI a.C., adotando métodos rústicos de construção, os templos "dóricos" primitivos foram construídos com os seguintes materiais: madeira para as colunas, entablamento, umbrais e estrutura do telhado, tijolos secos ao sol para as paredes e pedra bruta para as bases; e o telhado podia ser de colmo ou telhas de terracota. No século VII a.C. desenvolveu-se a noção de construir com pedra lapidada, e acredita-se que seja uma consequência do uso de telhas, cujo peso excedia bastante o peso das telhas modernas (LAWRENCE, 1998, p. 59).

Um templo importante na fase de transição e formação do templo dórico foi o templo de Posídon em Ítsmia, que mesmo tendo sido substituído no início do século V deixou vestígios suficientes que permitiram uma restauração gráfica feita por Dinsmoor (1950). Este templo se destaca por ter as paredes construídas totalmente em pedra, com uma decoração talhada em forma de painéis que dava um efeito de armação de madeira. Tinha o telhado de terracota em duas águas, colunata circundante em madeira e seu entablamento também de madeira. No mesmo período, e em condições semelhantes, foi construído no local do Heraion de Argos um templo que se supõe ter substituído uma estrutura mais simples. Um pouco mais tarde – aproximadamente em 630 a.C. – surge outro templo de suma importância, o períptero de Apolo, em Thermos, que foi construído sobre o mégaron B, com as partes superiores em tijolos secos ao sol e colunata circundante de madeira, que mais tarde foram substituídas por colunas de pedra. Sua

grande importância reside no fato de “[...] seu entablamento de madeira ter sido ornado com painéis de terracota pintados que sobreviveram e, sem dúvida, constituíam um conjunto de métopas – isto é, o templo tinha o friso regular da ordem dórica” (LAWRENCE, 1998, p. 66). Segundo Billot (2008), pesquisas mais recentes, nos últimos quinze anos, revisaram completamente a história desse templo, concluindo-se que se trata de um templo helenístico.

“A proporção geral constitui o índice cronológico mais preciso, já que toda a obra dos gregos leva em suas proporções a impressão de sua data” (CHOISY, 1951, p. 169). Os templos dóricos gregos foram construídos, sucessivamente, entre os séculos VII e II a.C.³ (ROBERTSON, 1997, p. 385-391), e correspondem convencionalmente aos seguintes períodos da civilização helênica: Arcaizante [700-480 a.C.], Clássico [480-323 a.C.] e Helenístico [323-30 a.C.] (BIERS, 1992, p. 7). É muito difícil estabelecer com precisão qual foi o primeiro templo dórico construído e qual foi o último. A Arqueologia é uma ciência que está em plena atividade, e lida constantemente com novos achados e evidências, que trazem à tona a discussão e a reorganização cronológica da cultura material. Existem várias listas de templos gregos, mas nenhuma completa. Muitas delas privilegiam os templos de maior prestígio (DINSMOOR, 1950, p. 341-342). Existem também as enciclopédias,⁴ e os *sites* oficiais de sítios arqueológicos,⁵ que trazem inventários dos monumentos, mas não trazem uma lista específica e completa dos templos gregos. Um livro importante estabelece uma catalogação “completa” dos templos gregos à luz das escavações mais recentes. Trata-se de *The complete Greek temples*, trabalho do pesquisador Tony Spawforth, de 2006. Embora constitua um grande passo, muito útil, abrangente e bem ilustrado, restringe-se à catalogação dos templos peripteros (ou seja, rodeados por colunata) deixando de fora outras tipologias importantes como o templo *in antis*, o templo prostilo e o anfiprostilo.

Do ponto de vista estrutural, para alguns autores, os templos eram superdimensionados. Essa opinião merece uma revisão, pois a estrutura robusta poderia ser o partido arquitetônico adotado para explorar o aspecto monumental da edificação, e Billot (2008) muito bem observa: “superdimensionados em relação ao quê?”. Para autores como Dinsmoor (1950), os construtores gregos eram tímidos engenheiros. Essas estruturas exigiriam da pedra uma parte mínima do esforço que poderiam suportar. O calcanhar de Aquiles dos templos é a disposição da colunata, que conspira contra a sua estabilidade – pois, ao ser coroada pela pesada massa do entablamento, levanta o centro de gravidade do edifício, tornando-o vulnerável aos tremores de terra. A maior parte

³ Para autores mais recentes, o dórico é datado em 600 a.C.

⁴ Vide, Stillwell (1979).

⁵ Consultar, por exemplo, <<https://www.culture.gov.gr>>.

dos templos gregos pereceu por causa de abalos sísmicos. Vários outros, ainda, foram destruídos durante as guerras e alguns foram desmontados para reciclar seu material para uso em outras edificações. Uns poucos permaneceram com a sua estrutura íntegra como o Heféstion de Atenas, o templo da Concórdia em Agrigento e alguns outros (CHOISY, 1951, p. 156-157).

Eis mais algumas informações a que precisamos estar atentos:

Assim, quando [a civilização grega] passou a construir seus templos [em pedra] se ateuve ao esquema de suas primeiras estruturas de madeira, ou seja, o mais [simples] dos partidos arquitetônicos possíveis: planta retangular, telhado de duas águas com frontões nos topos, colunas e arquiveladas, ou viga-mestra. Tudo sempre na base da contenção e da verga reta (COSTA, 1980, p. 9).

[...] a forma e a aparência essencial foram obra do século VII, no final do qual a obra foi executada em pedra e os detalhes estruturais sofreram as modificações correspondentes. Uma vez feito isso, na primeira parte do século VI, o templo dórico estava essencialmente formado, e embora se seguissem muitas modificações e refinamentos, tanto em minúcias quanto em método de projetar, não houve nenhuma alteração significativa na concepção (LAWRENCE, 1998, p. 67).

Uma organização tipo terminou por se impor, feita de um pronaos, de uma cela e de um opistódomo, e as modificações desta planta base se explicam seja por uma tradição regional, como por exemplo na Magna Grécia, aonde muitos templos apresentam ádito no fundo da cela, seja por razões religiosas (ÉTIENNE; MÜLLER; PROST, 2000, p. 130).

Tipologia: planta e elevação: elementos⁶

Planta: elementos

Atualmente entendemos por planta um corte imaginário paralelo ao piso, feito no volume arquitetônico passando a uma distância de 1,40 m por convenção e em escala. Esse corte mostra a distribuição das dependências do edifício por andar e nos dá acesso a uma parte importante das informações sobre determinada edificação. Para os templos gregos, podemos dividir de modo prático os elementos da planta em dois grupos:

- a) Dependências: pronaos, cela, opistódomo, ádito e pteroma;
- b) Elementos associados: eutintério, crepidoma, rampa, estilóbato, plataforma, peristilo, pórticos internos, vãos de circulação (abertura para portas e intercolúnios) e desníveis entre dependências ou elementos.

⁶ A composição dos verbetes de anatomia do templo dórico foi elaborada com base na revisão das mais relevantes fontes bibliográficas, textos e glossários seguintes: Choisy (1951, p. 164-183), Coulton (1977, p. 189-191), Dinsmoor (1950, p. 388-397); Fletcher (1950, p. 84-89), Ginouvès (1992; 1998), Ginouvès e Martin (1985), Hellmann (1998, p. 213-218; 2002; 2006), Höcker (2008), Lawrence (1998, p. xiv-xv; 66-76), Robertson (1997, p. 447-465); Tomlinson (1989, p. 102-104).

Podemos também traduzir a planta do templo grego em função de suas dependências e montar um quadro que atenda às tipologias mais conhecidas para entendermos a lógica de suas variações.

- a) Pronaos e cela;
- b) Pronaos, cela e pteroma;
- c) Pronaos, cela e opistódomo;
- d) Pronaos, cela, opistódomo e pteroma;
- e) Pronaos, cela, ádito e pteroma;
- f) Pronaos, cela, ádito, opistódomo e pteroma.

PRONAOS: conhecido também por vestíbulo, é uma antessala ou *hall*, provida de um pórtico que dá acesso à cela.

CELA: é a sala sagrada principal do templo ou santuário, onde se colocava a estátua cultual. Também é conhecida como nave. A cela pode ter ou não colunata interna; geralmente tem quando a largura da cela é grande, pois a colunata serve de apoio à estrutura do telhado. Quando tem colunata interna, a cela é dividida em naves.

- Base da estátua de culto: apoio retangular, nos casos conhecidos. Provavelmente na maioria dos templos deve ter se situado no fundo da cela. No Partenon e no templo de Zeus, em Olímpia, se pode reconhecer o lugar que ocupava a estátua, pois existe no local uma fundação maciça. Salientamos que a base da estátua não faz parte da planta e sim do equipamento do templo.

ÁDITO: sala sagrada (santuário recôndito) localizada no fundo da cela, de acesso restrito aos sacerdotes do templo.

OPISTÓDOMO: sala aberta, localizada no fundo do templo; é uma réplica do pronaos. Funcionava como tesouro e era um lugar para colocar oferendas. Algumas vezes era fechado por grades de bronze. Normalmente, não se comunicava com a cela.

PTEROMA: é a passagem ou galeria formada entre as paredes da cela e a colunata exterior ou peristilo.

EUTINTÉRIO: é um alinhamento de blocos de pedra (fiada de nivelamento) enterrada ou pouco visível, aonde se assenta a crepidoma, interface entre os alicerces e a superestrutura visível. O eutintério forma um retângulo que define os limites da edificação, e esse termo é muito utilizado entre os pesquisadores para referir-se às dimensões totais de largura e comprimento dos templos.

CREPIDOMA: é formado por três degraus externos que rodeiam todo o templo.⁷ No caso do templo períptero, estes dão acesso à plataforma do templo. No século VI, estes

⁷ Normalmente, é composto por três degraus, mas há exemplos com quatro, dois e somente um.

degraus podiam utilizar-se normalmente, pois eram construídos de acordo com a escala humana independentemente das dimensões do templo (com exceções). Mais tarde, no século V, foram dimensionados em relação às proporções do templo, e nos templos de grande porte tiveram de ser complementados por degraus intermediários ou rampa para possibilitar o acesso, passando o crepidoma a ter uma função ornamental. O terceiro degrau do crepidoma se chama estilóbato.

ESTILÓBATO: é o degrau superior do templo, o qual serve de plataforma de apoio para o peristilo ou colunata exterior. Este termo é usado erroneamente por alguns autores para designar os três degraus ou crepidoma. Normalmente, as dimensões externas da planta de um templo, sem contar os dois primeiros degraus, são dadas pela largura e comprimento exterior do estilóbato. Exemplo: as dimensões do estilóbato do templo de Hera em Olímpia são 18,75 m x 50,01 m.

RAMPA: é um plano inclinado de acesso que leva direto à plataforma do templo. É comum a vários templos, como por exemplo: o templo de Apolo em Delfos, o templo de Aphaia em Egina e o templo de Asclépio em Epidauro.

PLATAFORMA: embasamento sólido, onde se apoiam a estrutura ou colunata e as paredes do templo.

PERISTILO: nome dado à colunata que rodeia o templo. Para sabermos quantas colunas tem um templo em uma determinada fachada, sempre contamos as colunas de esquina ou de ângulo. Quando dizemos, por exemplo, que o templo de Hefestos possui um peristilo de 6x13, queremos dizer que este edifício tem seis colunas na fachada principal e posterior e tem treze colunas em cada fachada lateral. No entanto, quando contamos desta maneira, temos a falsa impressão de que o templo tem 38 colunas em seu peristilo, mas na realidade ao consultarmos a planta verificamos que a quantidade real de colunas são 34 e não 38. Isso acontece pois, por convenção, sempre contamos duas vezes a mesma coluna de ângulo para facilitar a leitura das quatro fachadas do templo.

COLUNATA INTERNA: fileira de colunas no interior da cela (define o *layout* e o número de naves ou naos). Sua função estrutural é suportar o peso do telhado e sua estrutura.

VÃOS DE CIRCULAÇÃO

- **Portas:** são as únicas aberturas nas paredes, normalmente encontradas nos templos e demais edifícios dóricos. Localizam-se na entrada da cela e, no caso de o templo ter ádito e opistódomo, a porta pode ter o acesso direto via cela ou pelo opistódomo. Nos templos do tipo pronaos, cela e opistódomo, normalmente, não têm porta de ligação entre o opistódomo e a cela, mas também há exceções.

- Intercolúnios: é o nome dado às distâncias de eixo a eixo entre as colunas dos pórticos e entre os quais temos os vãos de circulação.

Elevação: ordem dórica: elementos

Um templo grego é, quase invariavelmente em termos de elevação, um pórtico sobre colunas; os edifícios civis, os mercados e lugares de reunião, estão rodeados de pórticos. [...]. Sob a disposição dos pórticos [...] concentram seus esforços. Solucionando [assim, seu] programa arquitetônico na base de duas ordens [a dórica e jônica] (CHOISY, 1951, p. 164).

Esquemáticamente, temos:

CREPIDOMA – COLUNA – ENTABLAMENTO – FRONTÃO.

CREPIDOMA

- Degraus.

COLUNA

- Partes: fuste, capitel (equino e ábaco);
- Detalhes: fuste (caneluras, arestas, perfil), capitel (gola, aneletes).

ENTABLAMENTO

- Partes: arquitrave e friso;
- Detalhes: friso [regula, tênia, tríglifo, métopa (lugar para baixos relevos), mútulo, cornija horizontal].

ORDEM

- Altura do conjunto de elementos arquitetônicos formado por coluna e entablamento.⁸

FRONTÃO

- Partes: tímpano e cornija inclinada;
- Detalhes: esculturas apoiadas na cornija horizontal do entablamento, cornija inclinada (acrotérios).

COLUNA: é composta por dois elementos estruturais de pedra, o fuste e o capitel. O fuste desprovido de base se apoia diretamente no piso – a base se reduz a casos excepcionais dentro da ordem dórica. O capitel concentra os esforços transmitidos pela arquitrave, e o fuste os absorve e transfere ao embasamento do edifício. As proporções das colunas foram modificadas com o passar do tempo e as suas alturas variaram em termos gerais em intervalo de 4 a 6 1/2 vezes o diâmetro da “base”; assim, o diâmetro do topo do fuste diminui em intervalo de 3/4 a 2/3 em relação

⁸ Por exemplo: o templo de Zeus, em Olímpia, tem uma ordem de 14,595 m (a altura da coluna é 10,430 m e a altura do entablamento é 4,165 m).

ao diâmetro da "base". As colunas interiores do templo, tanto as do pórtico do pronaos quanto as localizadas no interior da cela, são normalmente mais esbeltas e podem vir a apresentar algumas diferenças em relação às exteriores, como por exemplo ter um número menor de caneluras ou um perfil mais fechado no equino do capitel.

FUSTE: podem ser monolíticos (os mais antigos) ou compostos pela sobreposição de vários blocos ou tambores fixados uns aos outros por meio de cavilhas ou empólios de madeira. Os tambores podem ter sido trabalhados no formato arredondado, como sugerem os vestígios deixados em algumas pedreiras, ou podem ter adquirido esta forma através do uso do torno. As características geométricas do fuste são seu perfil e as caneluras.

- Perfil: o fuste ou haste tem normalmente um ligeiro perfil convexo chamado êntases. No período arcaico, esta curvatura foi bem acentuada, e o diâmetro decresceu desigualmente e de forma rápida.
- Caneluras: são incisões côncavas rasas em formato de arco de circunferência feitas ao redor do fuste e acompanhando todo seu perfil, formando assim um feixe de arestas vivas. Eram cinzeladas depois que a estrutura do edifício estivesse pronta para diminuir os riscos de danos ao perfil e garantir o alinhamento das arestas, o que seria muito difícil se fossem esculpidas em tambores separados. Obras inacabadas mostram que a indicação das caneluras era feita antes de erguer o fuste, somente no tambor inferior, para assegurar a colocação correta. A quantidade de caneluras variava, havendo exemplos com 12, 16, 18 e 24, mas estabeleceu-se de modo padrão com 20, certamente atribuído a vantagens de ordem estética.

CAPITEL: é composto por dois membros esculpidos em um só bloco, o ábaco e o equino. Do ponto de vista ornamental se trata de uma solução que estabelece certa continuidade entre as linhas retas do entablamento e a seção circular do fuste.

- Ábaco: é o membro superior do capitel e elemento de transição entre a arquitrave e o equino. A partir da época do Partenon perde sua função estrutural de sustentáculo, como tinha no período arcaico; e, para prevenir sua ruptura, suas bordas foram isoladas da arquitrave, deixando um espaço vazio de cada lado que se encontra com o alinhamento do fuste, passando a ter uma função ornamental. De modo simples, sua geometria é a de um paralelepípedo de base quadrada e pequena altura. O lado da base do ábaco tem sempre o mesmo comprimento que o diâmetro do topo do equino, enquanto o perfil do ábaco e do equino chegaram a ter praticamente a mesma altura nos exemplos mais antigos do final do século VII e começo do século VI.

- Equino: é o membro inferior do capitel e a parte que se encaixa no topo do fuste. Seu perfil se assemelha a uma curva parabólica que se espraia para fora até fazer a transição com a laje achatada ou ábaco. Este perfil curvo foi bem acentuado no período arcaico e foi se suavizando com o passar do tempo. Ao endireitarmos a curva melhoramos o problema estático, pois a carga proveniente da arquitrave se distribui na saliência do capitel. Visando à solução dos problemas estruturais envolvidos, o perfil curvo vai se enrijecendo até tomar o aspecto de uma linha quase reta, atingindo uma inclinação exata de 45° no caso do templo de Hefesto em Atenas. A transição entre o último tambor do fuste e o equino se faz através de uma fatia de tambor que é esculpida no capitel e é limitada, tanto na parte superior como na inferior, por um grupo de aneletes ou listéis horizontais. Esse detalhe de junção se prestou a muitas variações, tanto no número de aneletes, que variou de 3 a 5, como nos detalhes de chegada do feixe das caneluras provindas do fuste.
- ANTA: é uma pilastra que constitui um apoio para a parede e está associada à sua terminação. Não se estabeleceu de forma precisa em nenhum período. Sua forma é a de uma haste de seção quadrada com acabamentos variados para seu capitel.
- ENTABLAMENTO: é a superestrutura que se apoia diretamente sobre as colunas e é formado pela associação de três elementos: arquitrave, friso e cornija. Compõe as elevações do edifício, e se posiciona nas fachadas principais entre a colunata e o frontão e nas fachadas laterais entre a colunata e a parte inferior do telhado. Chega a ocupar 1/4 da altura da elevação principal e é responsável por absorver boa parte da carga que provém da estrutura do telhado e transferi-la à colunata.
- Arquitrave: é o nome dado a uma viga ou lintel. Quando se trata da arquitrave em relação ao entablamento, se refere ao conjunto de vigas ou lintéis que, alinhados e apoiados sobre a colunata, suportam os membros superiores do entablamento. A arquitrave de pedra não é uma viga contínua que se estende por toda a colunata, e sim composta de várias partes. Sua geometria é a de um paralelepípedo de base retangular e pouca altura. O comprimento de cada parte é igual à distância entre os eixos a cada duas colunas ou intercolúnio. A arquitrave nos templos mais antigos era monolítica, mas, no século V a.C., há uma tendência a substituir o monobloco por duas ou três peças unidas entre si. Este novo sistema se torna mais econômico e seguro do ponto de vista estrutural. O alinhamento da arquitrave em relação ao topo do fuste variava: há exemplos onde estão aprumados e também onde a arquitrave avança e também recua a este alinhamento. Dois elementos que compõem a arquitrave são a tênia e a régula.

- **Tênia:** é um filete de pedra esculpido no topo da própria arquitrave que acompanha toda a extensão da fachada, projetando-se para fora. É um elemento de transição entre a arquitrave e o friso.
- **Régula:** é uma estreita tira de pedra localizada debaixo da tênia e alinhada com a largura do tríglifo. Em sua base são esculpidas uma fileira de seis gotas ou pequenos cilindros.
- **Friso:** localizado entre a cornija e a arquitrave, é composto de uma sucessão de tríglifos e métopas alternados. Normalmente são elementos independentes, mas às vezes eram esculpidos em um bloco só (ou seja, um tríglifo e uma métopa juntos). O friso absorve os esforços transmitidos pelo frontão através da cornija. Tem a função de elevar a base do frontão e é um elemento decorativo característico da ordem dórica. A distribuição desses elementos no friso é feita da seguinte forma: para cada coluna há um tríglifo alinhado com o seu eixo (exceção para os tríglifos de esquina, que não estão alinhados com o centro da coluna) e um tríglifo centralizado entre duas colunas. Entre dois tríglifos intercala-se uma métopa. Esta distribuição vale para o período arcaico e clássico, com exceções. Já no período helenístico se usam normalmente dois tríglifos entre colunas, aumentando assim o intercolúnio. Sempre as extremidades do friso são compostas de tríglifos.
- **Tríglifos:** são pequenos pilares monolíticos que possuem nas laterais cavidades onde encaixam as métopas. Sua geometria é a de um prisma reto de base retangular, e em sua face estão esculpidas duas caneluras no centro e meias caneluras nas extremidades. Os detalhes das incisões e dos perfis são variados. O tríglifo de ângulo é um dos grandes problemas na concepção do friso, pois sua largura e seu alinhamento podem sofrer alterações em relação aos outros.
- **Métopas:** são lousas retangulares de pedra fixadas entre os tríglifos e recuadas em relação ao seu alinhamento. As mais antigas eram feitas de terracota. São espaços frequentemente destinados à representação de figuras em baixo relevo e fazem parte da escultura arquitetônica. Em alguns templos são lisas, sem representação. A métopa que se localiza ao lado do tríglifo de ângulo tem também a sua largura alterada em consequência do problema que gera o tríglifo de ângulo comentado no item anterior.
- **Cornija:** é o membro superior do entablamento e se trata de um perfil que se projeta para frente e se apoia no friso. Tem a função de afastar as águas pluviais do alinhamento das fachadas do edifício. A cornija horizontal de frontão tem também a função de apoiar as estátuas em alto-relevo e é composta, em sua parte inferior, pelo mútulo. Não possui calha. Já a cornija lateral possui uma cimalha ou calha

que recebe as águas pluviais vindas do telhado e são coletadas em seu canal e escoadas através de orifícios feitos em várias partes da calha. Estes orifícios ou canais eram decorados com cabeças de leão e com palmetas, conhecidos com o nome de gárgulas.

- Mútuos: encontram-se na face inferior das cornijas (horizontal e inclinada) e são de caráter decorativo. Têm o aspecto das régulas, só que são mais largos e possuem normalmente três fileiras de seis gotas. Estão distribuídos entre os tríglifos e as métopas, correspondendo um a cada elemento do friso.

FRONTÃO: é um acabamento triangular dado às arestas do telhado. Este se apoia no entablamento da fachada frontal e posterior do templo. É composto pelo tímpano, parede triangular cercada pela cornija horizontal, e a cornija inclinada (que difere da cornija horizontal lateral pela ausência de mútuos e gárgulas). A inclinação do frontão acompanha a inclinação do telhado. O espaço criado no frontão ou pedimento foi usado em muitos templos para acomodar uma série de esculturas que formam parte do grupo de esculturas arquitetônicas. A decoração do frontão por meio de estátuas é uma prática que remete ao arcaísmo. Outros elementos decorativos que se apoiam nas extremidades e no ápice do frontão são os acrotérios, que podem ser grifos, ornamentos ou estátua no ápice.

TELHADO: em duas águas, composto por uma estrutura de madeira coberta de telhas de terracota ou mármore. Do ponto de vista estrutural, funcionava de forma radicalmente diferente de nossas estruturas modernas. O sistema grego trabalhava por esmagamento ou flexão de seus elementos, e nunca por tração, como funcionam as atuais tesouras (treliças); isso constituía uma grande desvantagem para vencer grandes vãos. Os telhados precisavam de vigas mestras com grandes seções, o que impossibilitou a cobertura de templos de grande porte – como o templo de Apolo em Didima, segundo o testemunho de Estrabão.

ANTEFIXAS: ornamentos verticais de acabamento (com motivos florais) distribuídos ao longo da cornija, diretamente sobre a sima (calha de escoamento das águas pluviais provenientes do telhado). Originalmente, nos edifícios que não possuíam sima, as antefixas eram usadas para esconder as extremidades das telhas de junção intercaladas entre as telhas planas de escoamento. Às vezes eram colocadas também no topo do telhado (na aresta divisora das águas).

Classificação dos templos

Os vários arranjos das colunas na planta de um templo receberam nomes especiais e podemos utilizar a nomenclatura de Vitruvius para auxiliar na identificação de cada tipo de templo (FLETCHER, 1950, p. 83).

- GERAL:⁹ *in antis*, prostilo, anfiprostilo, períptero, díptero, pseudoperíptero, pseudodíptero;
- PARTICULAR:¹⁰ Para nomear um templo ou um tipo de templo em particular combinamos as formas gerais acima com os prefixos gregos ou latinos: heno (*gr. hena* = 1), di (*gr. dís* = duas vezes, em dobro), tri (*gr. lat. tri* = 3), tetra (*gr. tetrá* = 4), penta (*gr. pénte* = 5), hexa (*gr. héx* = 6), hept (*gr. heptá* = 7), octo (*gr. októ, lat. octo* = 8), enea (*gr. enea* = 9), deca (*gr. déka* = 10), dodeca (*gr. dódeka* = 12).

Segue a classificação de tipos específicos de templos com as devidas explicações e exemplos:¹¹

- I – *Henostilo in Antis*: templo primitivo com pórtico frontal composto apenas de uma coluna entre antas. Exemplo: Templo “A” em Prinias (dórico).
- II – *Distilo in Antis*: Formado por duas colunas entre antas somente no pórtico da fachada frontal. É uma das formas mais simples e comuns de templo. Exemplo: Templo de Têmis ou Nêmesis em Ramnunte (dórico) e o Heraion dórico de Delos (SARIAN, 2000, p. 330).
- III – *Anfidistilo in Antis*: da mesma forma que em II (*Distilo in Antis*), só que repetindo o pórtico na fachada posterior do edifício. Exemplo: Templo de Ártemis em Elêusis (dórico).
- IV – *Tristilo in Antis*: formado por três colunas entre antas somente no pórtico da fachada frontal. Exemplo: Hecatompodon em Atenas (dórico).
- V – *Tetrastilo in Antis*: como em II (*Distilo in Antis*), só que com quatro colunas entre antas no pórtico da fachada frontal. Exemplo: Templo de Ártemis em Lusoi (dórico).
- VI – *Tetrastilo Prostilo*: formado por um pórtico de quatro colunas somente na fachada principal. Exemplo: Templo “B” de Selinunte, Sicília e o templo de Dioniso em Pérgamo (dóricos).

⁹ “A disposição da colonata ao redor dos templos deu lugar à seguinte nomenclatura: *prostilo*, templo com pórtico frontal somente; *anfiprostilo*, com pórticos na parte frontal e traseira; *períptero*, com colonatas laterais que conectam os pórticos dianteiro e traseiro; *pseudoperíptero*, quando se substituem estas colonatas laterais por pilastras ou colunas em relevo; *díptero*, quando as colonatas laterais são duplas [distribuição tipicamente jônica, sem exemplos para a ordem dórica]; *pseudodíptero*, quando está planejado como díptero mas falta a fila interior de colunas” (ROBERTSON, 1997, p. 86). Para Summerson (1996, p. 161-163), “[...] constitui a maior aproximação do estilo dórico com os esquemas dípteros jônicos [...]”.

¹⁰ Ver Dinsmoor (1950, p. 396-397).

¹¹ Consultar Dinsmoor (1950, p. 340-341; p. 396-397), Fletcher (1950, p. 83), Robertson (1997, p. 385-391; 447-465).

- VII – *Tetrastilo Anfiprostilo*: da mesma forma que em VI (*Tetrastilo Prostilo*), só que repetindo o pórtico de quatro colunas na fachada posterior. Nessa família de termos compostos, o prefixo *anfi-* implica que a mesma forma é utilizada na parte anterior e posterior. Exemplo: Templo de Ártemis Propilaea em Elêusis (dórico).
- VIII – *Tetrastilo Períptero*: templo rodeado de colunas, com quatro colunas tanto no pórtico da fachada frontal como no pórtico da fachada posterior. Exemplo: Templo de Apolo em Cízico e o Monumento das Nereidas em Xantos (jônicos). Desconheço exemplos na ordem dórica para esta disposição de colunata.
- IX – *Tetrastilo Pseudoperíptero*: templo rodeado de meias colunas ligadas às paredes da cela nas fachadas laterais, com quatro colunas no pórtico da fachada frontal e posterior. Exemplo: Templo em Cnido (coríntio). Desconhecemos exemplos na ordem dórica para esta disposição de colunata.
- X – *Pentastilo Períptero*: templo rodeado de colunas, com cinco colunas tanto na fachada principal como na posterior. Exemplo: Templo de Apolo em Thermon (dórico).
- XI – *Hexastilo Prostilo*: da mesma forma que em VI (*Tetrastilo Prostilo*), só que com seis colunas no pórtico da fachada frontal. Exemplo: Templo dos Cabires em Samotrácia e Templo em Calcário (Atena), Delfos (dóricos).
- XII – *Hexastilo Anfiprostilo*: da mesma forma que em VII (*Tetrastilo Anfiprostilo*), no entanto os seus pórticos contêm seis colunas. Exemplo: Templo de Apolo (dos Atenienses) em Delos (dórico).
- XIII – *Hexastilo Períptero*: podemos dizer que é a forma adotada pelos templos dóricos de maior prestígio. Este tipo de templo é rodeado de colunas, com seis delas tanto no pórtico da fachada frontal como no pórtico da fachada posterior. Em relação ao número de colunas das fachadas laterais variou muito (entre 10 e 17 colunas), mas no período clássico se encontram vários exemplos com a seguinte regra: multiplicava-se por dois o número de colunas da fachada principal e se acrescentava uma para calcular o número de colunas das fachadas laterais (conhecida como dórico pericliano). Exemplo: Templo de Posídon em Pesto, Templo de Apolo em Bassai (dóricos) e vários outros.
- XIV – *Heptastilo Pseudoperíptero*: trata-se de um templo rodeado de meias colunas ligadas às paredes da cela em todas as fachadas. Exemplo: Templo de Zeus em Agrigento (dórico). Este exemplo mostra um número não usual de colunas na fachada principal, com sete colunas entre outras singularidades.
- XV – *Octastilo Períptero*: similar ao XIII (*Hexastilo Períptero*) com a diferença de possuir oito colunas tanto no pórtico da fachada frontal como no pórtico da fachada posterior. Exemplo: O Partenon de Atenas (dórico).

- XVI – *Octastilo Díptero*: é uma modalidade que não tem exemplos na ordem dórica, tendo exemplos somente para as ordens jônica e coríntia na arquitetura grega. É um templo rodeado por dupla fileira de colunas, com oito delas, tanto na fachada principal como na fachada posterior. Exemplo: o Olimpieion de Atenas (coríntio) e o Templo de Ártemis, em Éfeso (jônico).
- XVII – *Octastilo Pseudodíptero*: possui a planta semelhante ao *díptero octastilo*, porém é omitida a segunda fileira de colunas, ficando um espaço maior entre a cela e a colunata – espaço este que corresponderia a uma fileira de colunas. Exemplo: Templo “G” de Selinunte, na Sicília (dórico).
- XVIII – *Eneastilo Prostilo*: Como VI (*Tetrastilo Prostilo*), só que com nove colunas no pórtico da fachada frontal. Exemplo: o Antigo Telestérion de Elêusis (dórico).
- XIX – *Eneastilo Períptero*: similar ao XIII (*Hexastilo Períptero*) com a diferença de possuir nove colunas tanto no pórtico da fachada principal como no pórtico da fachada posterior. Trata-se de um arranjo não usual. Exemplo: a Basílica de Pesto (dórico).
- XX – *Decastilo Díptero*: sem exemplo na ordem dórica. Sua planta é semelhante ao *díptero octastilo*, com a diferença de possuir dez colunas na fachada frontal e na posterior. Exemplo: o templo jônico de Apolo Didimeu em Didima-Mileto.
- XXI – *Dodecastilo Prostilo*: como o VI (*Tetrastilo Prostilo*), só que com doze colunas na fachada frontal. Exemplo: Telestérion em Elêusis (dórico).

Considerações finais

Este é um artigo com caráter teórico e instrumental, que constitui um guia útil para o entendimento de questões fundamentais relativas à formação e desenvolvimento arquitetônico dos templos dóricos gregos. Acreditamos que o material apresentado será de grande valia tanto para o arqueólogo clássico como para o arquiteto, e também para o historiador da arte de construir. Aqui, não tratamos de defender uma tese em específico, mas pretendemos apresentar uma síntese articulada, atualizada e com contribuição proveniente dos diversos saberes relevantes para os estudos da gênese do templo dórico grego. Valorizamos a apresentação das minúcias de cada elemento arquitetônico em elevação e em planta, constituindo assim uma ferramenta importante para o pesquisador que pretenda se debruçar sobre este tema. Finalizamos com uma exaustiva lista de classificação dos templos em relação à quantidade de colunas na elevação, que se aplica a qualquer ordem arquitetônica, por exemplo, dórica, jônica e coríntia.

Referências

Obras de referência

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.
- GINOUVÈS, R. *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine: éléments constructifs, supports, couvertures, aménagements intérieurs*. Rome: École Française de Rome, 1992. v. 3.
- GINOUVÈS, R. *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine: espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*. Rome: École Française de Rome, 1998. v. 3.
- GINOUVÈS, R.; MARTIN, R. *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine: matériaux, techniques de construction, techniques et formes du décor*. Rome: École Française de Rome, 1985. v. 1.
- HÖCKER, C. *Metzler lexikon antiker architektur: sachen und begriffe*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2008.
- STILLWELL, R. (Ed.). *The Princeton encyclopedia of classical sites*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- SUMMERSON, J. *El lenguaje clásico de la arquitectura*. Barcelona: Gustavo Gili, 1996.

Obras de apoio

- BARLETTA, B. *The origins of Greek architectural orders*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- BIERS, W. R. *Art, artefacts and cronology in classical archaeology*. London: Routledge, 1992.
- BILLOT, M-F. *Compte rendu du mémoire de qualification de Maîtrise de Claudio W. Gomez Duarte*. p. 1-2, 2008.
- CHOISY, A. *Historia de la arqitetura*. Buenos Aires: Víctor Leru, 1951.
- COSTA, L. *Arqitetura*. Rio de Janeiro: Bloch/FENAME, 1980.
- COULTON, J. J. *Greek architects at work: problems of estrutura and design*. New York: Cornell University Press, 1977.
- DINSMOOR, W. B. *The architecture of ancient Greece*. London: Batsford, 1950.
- DUARTE, C. W. G. *Geometria e aritmética na concepção dos templos dóricos gregos*. 2010. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

- DUARTE, C. W. G. *"Elegância" e "Sutileza" na concepção dos templos dóricos gregos*. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- DUARTE, C. W. G. O que ler para entender a arquitetura dos templos dóricos gregos: uma organização bibliográfica sistemática com introdução para mais de um século de pesquisa. *Heródoto*, v. 2, n. 1, p. 303-322, 2017.
- ÉTIENNE, R.; MÜLLER, C.; PROST, F. *Archéologie historique de la Grèce antique*. Paris: Ellipses, 2000.
- FLETCHER, B. *A history of architecture: on the comparative method*. London: Batsford, 1950.
- HELLMANN, M.-Ch. *L'Architecture grecque*. Paris: Librairie Générale Française, 1998.
- HELLMANN, M.-Ch. *L'Architecture grecque 1: les principes de la construction*. Paris: Picard, 2002.
- HELLMANN, M.-Ch. *L'Architecture grecque 2: architecture religieuse et funéraire*. Paris: Picard, 2006.
- LAWRENCE, A. W. *Arquitetura grega*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 1998.
- POLLITT, J. J. *The art of Greece: sources and documents*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- ROBERTSON, D. S. *Arquitetura grega e romana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ROUX, G. *L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe s. avant J.-C.* Paris: Boccard, 1961.
- SARIAN, H. Alguns dados relativos ao projeto de pesquisa "Arqueologia de um santuário: o Heraion de Delos, Grécia". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 10, p. 329-336, 2000.
- SPAWFORTH, T. *The complete Greek temples*. London: Thames & Hudson, 2006.
- TOMLINSON, R. A. *Greek architecture*. London: Bristol Classical Press, 1989.

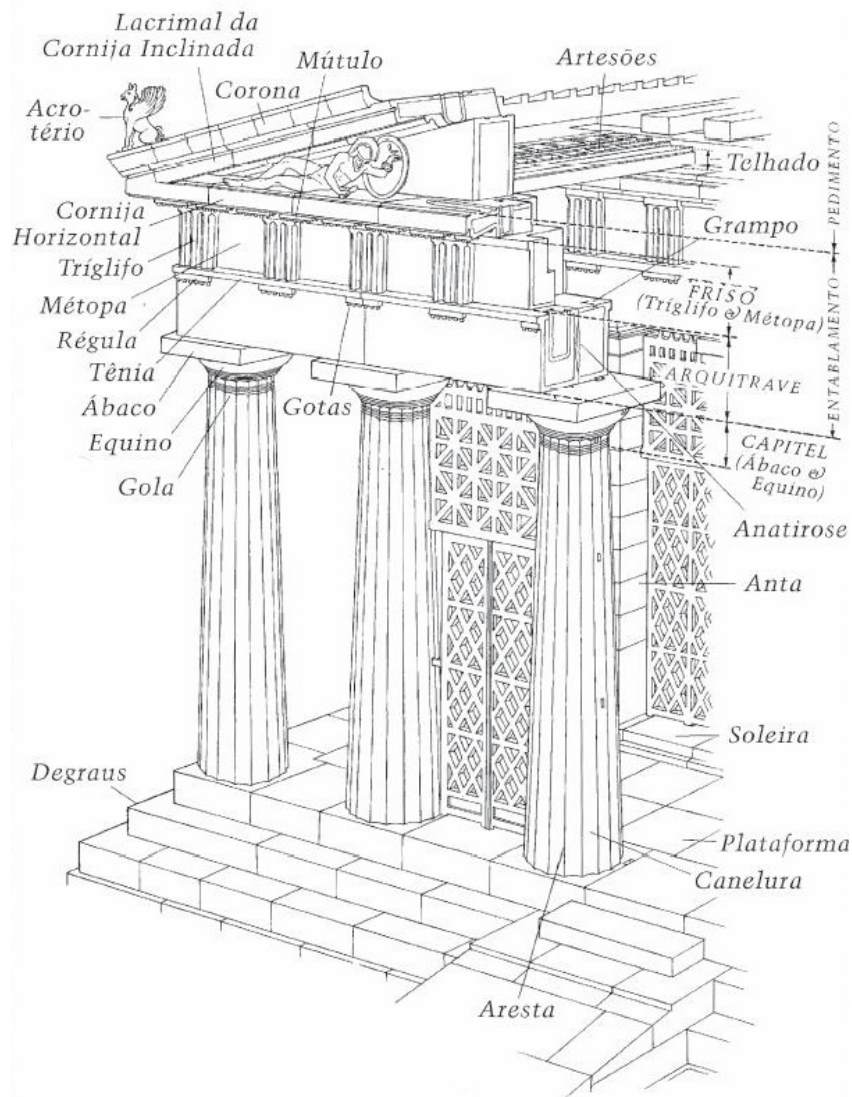
Figura 1 – Tabela com a lista cronológica de templos dóricos¹²

<i>Datas (a.C.)</i>	<i>Datas término</i>	<i>País atual</i>	<i>Cidade onde está localizado</i>	<i>Nome do templo</i>	<i>Nº de colunas</i>	<i>Estilóbato dimensões (m)</i>	<i>Altura coluna (m)</i>	<i>Altura entab. frontal</i>	<i>Altura entab. lateral</i>
590		Grécia	Olimpia	Heraion	6 x 16	18,750 x 50,010	5,220	?	?
565		Itália	Siracusa	Apolo	6 x 17	21,570 x 55,330	7,980	?	?
555		Itália	Siracusa	Olimpieion	6 x 17	22,400 x 62,050	ca. 8,000	?	?
550	530	Itália	Selinunte	C	6 x 17	23,937 x 63,720	8,653	4,480	mesma
540		Turquia	Assos	Atena	6 x 13	14,030 x 30,310	4,780	2,02	"
540		Grécia	Corinto	Apolo	6 x 15	21,484 x 53,824	7,240	?	"
535		Itália	Selinunte	D	6 x 13	23,626 x 55,679	8,310	3,953	"
530		Itália	Pesto	Basilica	9 x 18	24,510 x 54,270	6,445	?	?
525		Itália	Selinunte	FS	6 x 14	24,370 x 61,880	9,110	3,955	mesma
529	515	Grécia	Atenas	Atena (Pisistrátidas)	6 x 12	21,300 x 43,150	ca. 7,400	3,999	"
520	450	Itália	Selinunte	Apolo (GT)	8 x 17	50,070 x 110,120	14,690	6,560	"
510	409	Itália	Agrigento	Zeus Olímpico	7 x 14	52,740 x 110,095	17,265	7,555	"
510		Itália	Pesto	Deméter	6 x 13	14,541 x 32,880	6,127	2,653	"
500		Itália	Metaponto	Tavole Paladine	6 x 12	16,060 x 33,460	5,135	?	?
500		Itália	Agrigento	Hércules	6 x 15	25,284 x 67,040	10,070	3,710	mesma
500		Grécia	Delfos	Atena Pronaia	6 x 12	13,250 x 27,464	4,600	?	"
498		Grécia	Súnio	Posidon (Antigo)	6 x 13	13,060 x 30,200	?	?	"
495	485	Grécia	Egina	Afaia	6 x 12	13,770 x 28,815	5,272	1,966	2,041
488	480	Grécia	Atenas	Partenon (Antigo)	6 x 16	23,533 x 66,940	?	?	?
480		Itália	Siracusa	Atena	6 x 14	22,000 x 55,020	8,710	3,900	?
480		Itália	Himera	Nike	6 x 14	22,455 x 55,955	?	?	?
480	460	Itália	Selinunte	Hera (ER)	6 x 15	25,324 x 67,735	10,150	4,470	mesma
468	460	Grécia	Olimpia	Zeus	6 x 13	27,680 x 64,120	10,430	4,080	4,155
460-454	314-280	Grécia	Delos	Apolo	6 x 13	12,470 x 28,530	5,200	2,060	"
460		Itália	Pesto	Posídon	6 x 14	24,264 x 59,975	8,880	3,788	mesma
460		Itália	Agrigento	Hera Lacínia	6 x 13	16,910 x 38,100	6,360	2,900	"
460		Itália	Selinunte	A	6 x 14	16,129 x 40,303	6,235	2,780	"
450	425	Grécia	Bassai	Apolo	6 x 15	14,478 x 38,244	5,957	1,948	"
449	444	Grécia	Atenas	Hefesto	6 x 13	13,708 x 31,769	5,713	2,020	1,980
447	432	Grécia	Atenas	Partenon	8 x 17	30,880 x 69,503	10,433	3,295	mesma
444	440	Grécia	Súnio	Posídon (novo)	6 x 13	13,470 x 31,124	6,024	2,010	1,990
440	436	Grécia	Atenas	Ares	6 x 13	14,344 x 33,174	6,275	2,027	1,967
436	432	Grécia	Rhamno	Nêmesis	6 x 12	9,996 x 21,420	4,100	1,394	1,356
430		Itália	Agrigento	Concórdia	6 x 13	16,925 x 39,42	6,700	2,960	mesma
425	417	Grécia	Delos	Apolo ou dos Atenienses	6 Anfiprost.	9,686 x 17,014	4,650	1,476	"
424	416	Itália	Segesta	Inacabado	6 x 14	23,120 x 58,035	9,366	3,585	"
423	416	Grécia	Argos	Heraion	6 x 12	17,305 x 36,900	ca. 7,400	2,480	"
380		Grécia	Epidauro	Asclépio	6 x 11	11,760 x 23,060	5,200	1,520	"
366	326	Grécia	Delfos	Apolo	6 x 15	21,680 x 58,180	10,590	?	"
350		Grécia	Tegéia	Atena Aléia	6 x 14	19,190 x 47,550	9,474	2,421	2,352
340		Grécia	Neméia	Zeus	6 x 12	20,090 x 42,555	10,368	2,567	2,484
321		Grécia	Estratos	Zeus	6 x 11	16,570 x 32,420	7,095	2,071	mesma
320		Grécia	Olimpia	Metróon	6 x 11	10,620 x 20,670	?	1,488	"
250		Turquia	Pergamo	Atena Polias	6 x 10	12,270 x 21,770	5,260	1,225	"
170		Turquia	Pergamo	Dioniso (Market t.)	4 Prostilo	6,765 x 10,135	4,490	0,850	"

Fonte: Dinsmoor (1950, p. 337-339, entre p. 340 e 341).

¹² Tabela elaborada a partir da edição de duas listas de Dinsmoor (1950). Entab = entablamento (dimensões em metros).

Figura 2 – Ordem dórica (templo de Aphaia, Egina) 500-480 a.C.



Fonte: Lawrence (1988, p. XIV).

Graciano, um imperador niceno e santo: uma identidade construída nos documentos de Ambrósio, bispo de Milão

Gratian, a Nicene and holy emperor: an identity built on the texts of Ambrose, bishop of Milan

Janira Feliciano Pohlmann*

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar alguns elementos edificadas por Ambrósio, bispo de Milão, para formatar uma identidade cristã baseada no Concílio de Niceia de 325, e, ao mesmo tempo, identificar Graciano como um “santo imperador” defensor da fé professada pelo sacerdote milanês. Para alcançar este objetivo e comprovar minhas hipóteses, examino duas obras tratadísticas de Ambrósio: *De fide* e *De Spiritu Sancto*. Observo que ambas as obras foram escritas entre 378/380?-383, por solicitação do Augusto Graciano. Era, portanto, um momento em que o credo de Niceia afirmava sua noção de ortodoxia e a natureza divina do imperador romano ganhava aspectos cristãos.

Abstract: The purpose of this article is to analyze some elements built by Ambrose, bishop of Milan, to create a Christian identity based on the Council of Nicaea of 325, and at the same time identify Gratian as a “holy emperor” defender of this faith. To achieve this objective and to prove my hypothesis I analyze two works: *De fide* and *De Spiritu Sancto*. I note that both works were written by Ambrose between 378/380?-383 AD at the request of Augustus Gratian. It was a moment in which the Niceism asserted its notion of orthodoxy and the divine nature of the Roman emperor gained Christian aspects.

Palavras-chave:

Imperador Graciano.
Ambrósio de Milão.
Identidades.
Concílio de Niceia.
Ortodoxia.

Keywords:

Emperor Gratian.
Ambrose of Milan.
Identity.
Council of Nicaea.
Orthodoxy.

Recebido em: 06/10/2019
Aprovado em: 31/01/2020

* Pós-doutoranda em História pela Universidade Estadual Paulista, *campus* Franca. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), no Brasil (processo 2016/20942-9), e no Exterior (Espanha – BEPE 2017/26939-2; Itália – BEPE 2018/03187-8).

Introdução

Em um mundo “globalizado”, no qual todos podemos usar a mesma marca de roupa norte-americana produzida na China, práticas cotidianas e elaborações discursivas que tendem ao universalismo reduzem as diferenças individuais para se sobressaírem. A retórica utilizada por líderes detentores de poderes diversos (políticos, midiáticos, etc.) organizam discursos que alimentam uma política construtora de verdades e valores apresentados como universais (WALLERSTEIN, 2007, p. 26). Baseados nestas argumentações – por vezes impostas à força, por vezes aceitas como o único caminho correto –, pequenos grupos, comunidades e países inteiros frequentemente abrem mão de uma identidade para aderir à outra que, ao passo que agrega pessoas, exclui cada vez mais as diferenças.

Para se contrapor a este cenário entendido como universal, que ressalta a unidade e diminui as especificidades, os estudos sobre “identidades” vêm ganhando espaço e destacam diversidades culturais, sociais, políticas e religiosas. Observo que trato aqui de identidades, no plural. A respeito do conceito de identidade, comparto a assertiva do sociólogo e filósofo Zygmunt Bauman (2005, p. 17), para quem “o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha [...], são bastante negociáveis e revogáveis”. Ou seja, entendo que “sentimentos de pertença” e “identidades” são elaborações que surgem a partir de discursos organizados dentro de um contexto sociopolítico múltiplo e são sustentados ou rechaçados conforme decisões dos grupos mais fortes de uma comunidade. É assim ainda hoje, foi assim durante a Antiguidade romana.

Nesta conjuntura, noto que as identidades não são naturais. São, sim, elaborações discursivas constantemente reformuladas dentro de contextos históricos. É certo que, quando comparadas aos modelos universalizantes, estas identidades marcam algumas particularidades. Entretanto, os esquemas identitários precisam excluir as diferenças existentes dentro do grupo identificado para fornecer uma noção de coesão e de pertencimento. Então, por mais que ideias tendentes ao universalismo, à unidade e à naturalização – como “a cidade romana”, “a religião romana”, “o povo romano”, entre outras – tenham sido abandonadas pelos estudiosos atuais, entendo que uma identidade ainda carrega em si noções e valores que deveriam ser considerados universais em determinado contexto e espaço histórico, dentro de um grupo. As várias identidades, sim, formam “determinada cidade romana”, “uma religião romana específica de um tempo e espaço” e assim por diante.

No caso analisado neste artigo, verifico alguns elementos edificados por Ambrósio, bispo de Milão (374-397), para formatar uma identidade cristã baseada no credo niceno

de 325 e, ao mesmo tempo, identificar Graciano como um “santo imperador” defensor da fé professada pelo sacerdote milanês. Esta identidade sociopolítica, religiosa e cultural elaborada e sustentada pelo bispo foi um dos componentes dos discursos que legitimaram o poder imperial e a tentativa de Ambrósio de adornar o cristianismo niceno com o manto da ortodoxia.

Devido à expansão de seus territórios e à diversificação de suas relações sociais, os romanos tiveram que adaptar suas identidades e auto-entendimentos para um mundo social, cultural e político que se dilatava (PERKINS, 2009, p. 1). Em específico, percebo que a identidade cristã erigida por Ambrósio foi organizada em um contexto em que várias comunidades cristãs requeriam para si a qualificação de “cristianismo verdadeiro”, ortodoxo. Em Milão, cidade em que Ambrósio exercia seu episcopado, dois grupos se destacavam nesta querela: os nicenos, seguidores dos dogmas cristãos elaborados no Concílio de Niceia de 325; e os arianos, que professavam as crenças cristãs que começaram a ser propagadas pelo presbítero Ário de Alexandria, na primeira metade do século IV.

É necessário esclarecer que, no contexto ambrosiano, ainda não havia uma religião tida como ortodoxa. Havia, sim, muitos debates e inúmeros concílios foram realizados em torno desta questão.

A palavra “ortodoxia”, de origem grega, reconheceria uma doutrina como verdadeira. Para Platão (*Crátilo*, 420a-b; 412a; 437a-b; *Gorgias*, 454d; *A República*, VII, 533-534), a *dóxa* referia-se à emissão de uma opinião pensada, sendo assim, estava vinculada a uma ação humana e à persuasão (*díoxis*) – um dos elementos da retórica –, e, também, à crença (*oíesis*), pois manifestava a preparação da alma acerca das coisas. Durante a Antiguidade, os líderes de diferentes comunidades cristãs edificaram discursos com o intuito de manejar a opinião (*dóxa*) e apreender seguidores – Ambrósio era um destes líderes religiosos. Aqueles que eram persuadidos por tais crenças defendiam-na como correta e exata (*orthós*). Nos ambientes nos quais aqueles discursos eram acatados, a exatidão (*orthós*) passava a adjetivar a apreciação (*dóxa*). Em determinados espaços e em momentos específicos, portanto, a *orto-doxia* ganhava o estatuto de opinião verdadeira. Assim, a ortodoxia carregava consigo julgamentos de grupos específicos.

No século IV, observo que, alcançar o estatuto de uma religião ortodoxa, era um anseio de muitas comunidades religiosas. Todavia, este estatuto era provisório, uma vez que era transformado segundo a influência dos bispos nos círculos de poderes imperiais e/ou a crença defendida pela figura imperial. Os imperadores Constâncio II e Valente, favoráveis ao arianismo, por exemplo, puniram com o exílio Atanásio e Hilário de Poitiers, defensores dos princípios nicenos. Já o imperador Graciano solicitou a Ambrósio duas obras que esclarecem os dogmas nicenos (*De fide* e *De Spiritu Sancto*); situação que

forneceu ao bispo e à crença nicena um espaço de destaque na comunidade milanesa. Não é possível, portanto, tratar de uma ortodoxia consolidada no contexto ambrosiano.

Pesquisa, então, de que maneira o sacerdote milanês criou e sustentou a imagem de um “santo imperador” para Graciano (367-383) e a forma como esta identidade imperial ajudou a requerer para a fé cristo-nicena a força de uma crença ortodoxa. Uma ortodoxia provisória naquele momento; criada, é claro, pouco a pouco, durante o processo histórico. E que teve em Ambrósio, um dos seus pilares.

Para tanto, analiso dois documentos de autoria de Ambrósio e que são do gênero tratadístico: *Sobre a fé (De fide)* e *Sobre o Espírito Santo (De Spiritu Sancto)*. Ambas as obras foram escritas entre 378/380? e 383 e são frutos de solicitações imperiais de Graciano para Ambrósio para que o bispo elucidasse os princípios da crença religiosa defendida por ele e formatada conforme o Concílio de Niceia de 325.

O objetivo principal destes livros era a defesa da crença cristã-nicena em um contexto em que conviviam dentro do Império Romano várias crenças cristãs (priscilianos, arianos, nicenos, etc.). Entre estas crenças, destaco a força do arianismo que, no norte da Itália – terra de Ambrósio – recebia o apoio de Justina, mãe do imperador Valentiniano II (375-392), aquele com quem Graciano compartilhou o poder de império no Ocidente entre os anos de 375 e 383. Mesmo com foco na construção de uma ortodoxia nicena, ao explicar ao imperador e a seu público, a unidade da Trindade expressa no sínodo niceno, o bispo de Milão ressaltou os atributos de Graciano como um governante cristão e santo, por isso, apropriado para conduzir os romanos – isso, obviamente, conforme os preceitos ambrosianos. Nestas obras, portanto, Ambrósio criou uma identidade nicena que deveria ser considerada exata, correta, ou seja, ortodoxa e, simultaneamente, construiu a imagem de um imperador que aceitava e, acima de tudo, defendia tal noção. Trato, então, de uma idealização, é fato, mas também de um discurso que respondia ao desejo de Graciano e de um grupo importante da comunidade milanesa: os nicenos.

Contra quem lutar?

Ambrósio (*De fide*, I, *Prologus*, 3) destacou que, pouco antes de sair em combate, Graciano havia pedido para que o bispo escrevesse sobre sua fé. O autor ainda esclareceu que o inimigo estrangeiro que Graciano enfrentava eram as tribos godas (*De fide*, II, 16, 137-138). A argumentação do bispo milanês, então, construía para o Augusto uma imagem de um líder que cuidava tanto dos perigos externos como dos assuntos de fé, que, naquele momento, dividiam os milaneses em diferentes comunidades religiosas.

Estas comunidades elaboravam para si discursos que nutriam sua ortodoxia, ou seja, sua noção de ser “a verdadeira e correta crença”, enquanto excluía de seus grupos aqueles que discordavam de seus princípios. O historiador Neil McLynn (2009, p. 262) sugere que Ambrósio erigiu, em Milão, uma comunidade religiosa alicerçada por Graciano e sua corte. Certamente, a mudança de Graciano e de sua corte de Tréveris para Milão, no ano de 381, possibilitou a aproximação entre o sacerdote e o imperador, situação que promoveu a autoridade de Ambrósio e lhe ofereceu voz para anunciar suas ideias. Ao passo que o bispo ajudou a validar a utilidade pública de Graciano como um comandante necessário para os romanos.

Visto que os tratados ambrosianos foram escritos entre 378/380? e 383, analiso um contexto em que estas obras alimentavam a diferenciação e a anunciação dos termos “católico” e “herético”. As constituições do *Código Teodosiano*, organizadas sob o título *De haereticis* (C.Th., XVI, 5), ajudaram a consagrar esta distinção. Entre as constituições ali recolhidas, destaco a constituição XVI, 1, 2 do *Código Teodosiano*, datada do ano 380, conhecida como Edito de Tessalônica e assinada por Teodósio. Nela, os termos “católico” e “herético” foram definidos legalmente. De acordo com esta norma, os seguidores do credo niceno, propagado pelo “divino apóstolo Pedro” (*divinum petrum apostolum*), seriam chamados “cristãos católicos” (*christianorum catholicorum*), ou seja, cristãos universais. Aqueles que se contrapunham a estes preceitos e professavam “dogmas infames” (*dogmatis infamiam*) seriam denominados “heréticos” (*haeretici*) (C.Th., XVI, 1, 2; 2, 1).

Certamente, estas definições tinham a aprovação de Ambrósio, todavia a historiadora Rita Lizzi Testa (2011, p. 467) ressalta “o valor geograficamente limitado da maior parte das disposições imperiais”. A autora sustenta que, longe de impor a submissão de todo o Império a uma fé definitiva por meio de uma lei, o Edito de Tessalônica estava voltado ao povo de Constantinopla e era uma medida de Teodósio para restabelecer a ordem na capital oriental após a morte do imperador Valente, adepto da fé cristã-ariana (TESTA, 2011, p. 473-474; 1996, p. 339).

Se, por um lado, portanto, os textos legislativos ajudaram a diferenciar “católicos” e “heréticos”, por outro lado, ressalto que eles tinham alcance restrito. Por isso, é significativo que seus contextos de produção e os destinatários destas constituições sejam examinados. Tendo em mente o alcance limitado dos textos legislativos, destaco a importância de outras elaborações discursivas que alimentaram a distinção entre “católicos” e “heréticos” e ampararam a noção da ortodoxia nicena. Nesta conjuntura, a denominação de Caroline Humfress (2007) sobre os termos “católico” e “herético” é expressiva. A autora os considera como “conceitos performáticos”, ou seja, vinculados às regras sociais que os definiam (HUMFRESS, 2007, p. 220). Sendo assim, retomo a necessidade da negociação e a falta de

solidez destes conceitos, como afirmou Bauman (2005) com relação à "identidade". Estes elementos, portanto, se complementam em meu trabalho e me oferecem caminhos para estudar algumas elaborações ambrosianas que buscavam fornecer o critério de verdade ao credo niceno e legitimar a figura imperial de Graciano.

Trato de argumentações restritas a grupos específicos. No caso de Ambrósio, percebo sua influência em comunidades do norte da Itália, onde o bispo milanês conseguiu angariar sedes episcopais para seus escolhidos. Minhas análises de forma alguma consideram uma hegemonia do pensamento ambrosiano no Ocidente romano. Observo, sim, a necessidade contínua deste bispo de se fazer ouvir e ser entendido entre aqueles que o cercavam. Noto, ainda, um sacerdote que aproveitou uma solicitação imperial para defender sua crença religiosa e criar para ela um imperador ideal: cristão-niceno e santo.

Em seus escritos, Ambrósio explicava, ensinava e defendia os dogmas nicenos, ao passo que atacava a "ímpia heresia dos arianos" (*impia arianorum haeresias*), como categorizou o próprio bispo no primeiro livro de seu tratado *De fide* (I, 10). Este autor utilizou o termo "heresia" para excluir os arianos do grupo dos cristãos e, ainda, qualificou-os como "ímpios". Recordo que esta obra começou a ser escrita entre 378 e 380, portanto, no contexto de promulgação das constituições contra seitas heréticas. Estas disposições jurídicas atendiam a demandas sociopolíticas e não criavam ideias ou conceitos – fato que não difere de nossa situação atual. A historiadora María Victoria Escribano Paño (2014, p. 62) afirma que as leis compiladas no título V, do livro XVI, do *Código Teodosiano*, e promulgadas sob a *domus* teodosiana, atenderam a requerimentos de bispos e funcionários para legislar contra grupos heréticos. Ao argumento da autora, acrescento o critério da regionalidade: eram questões específicas, abordadas por líderes cristãos que não compartilhavam os mesmos dogmas de fé. Ressalto que, quer fossem nas constituições do *Código Teodosiano*, quer fossem nos textos de escritores cristãos nicenos, na época de Ambrósio, os termos "católico" e "herético" e suas respectivas cargas positiva e negativa faziam parte do linguajar daquela sociedade.

É possível notar um estreito relacionamento entre Graciano e Ambrósio devido aos textos que o bispo dedicou ao Augusto, inclusive as cartas escritas para este governante, e, também, devido à carta redigida pelo próprio imperador a Ambrósio. O tratado *De fide*, observo, foi escrito em duas etapas. Em um primeiro momento, Ambrósio escreveu e encaminhou a Graciano apenas dois livros. Após Graciano trasladar a corte imperial de Tréveris para Milão, o governante aproximou-se ainda mais do sacerdote milanês e solicitou que ele continuasse a redação do tratado, o que resultou em outros três livros. O bispo registrou tal pedido no início de seu livro III:

Como me tinhas encomendado, clementíssimo imperador, que escrevesse algumas coisas sobre a fé (*de fide*) para te instruir e tu mesmo havias me encorajado, frente à minha indecisão e como me encontrava assediado em tempo de guerra, escrevi apenas dois livros [...] De outra parte, a piedosa preocupação de tua clemência, me convida a completar o que resta. (Amb., *De fide*, III, 1-2).

Neste excerto, o autor destacou que escrevia “sobre a fé” ao ser solicitado e encorajado por Graciano. Em primeiro lugar, noto que Ambrósio registrou que trataria “sobre a fé”. Não especificou que seria sobre a fé nicena, pois, para ele, esta era a única fé verdadeira, logo, não se faziam necessários outros esclarecimentos. Escribano Paño (2009, p. 39) alega que o livro XVI do *Código Teodosiano* – aquele que contém entre suas constituições o Edito de Tessalônica – é um compêndio de regras religiosas promulgadas desde Constantino até Teodósio II, que testemunha o processo de identificação entre cristianismo e sociedade. Em especial, o título V (*De haereticis*) revela a exclusão social disseminada a partir do credo niceno e ajuda a criar uma identidade cristã baseada neste dogma. Destaco que esta identificação foi um *processo* construído pouco a pouco por meio de leis, textos literários e pregações realizadas por líderes religiosos.

Toda a fé proclamada nos textos ambrosianos tinha como alicerce o dogma niceno, anunciador da Trindade Divina. Por isso, percebo nas obras deste sacerdote mais uma argumentação que conferia a noção de ortodoxia à crença nicena e que, conseqüentemente, identificava os seguidores do credo niceno como *os únicos* cristãos. Estas construções retóricas nutriam novas normas em defesa desta fé e, em contrapartida, aqueles que não se ajustavam a tais normas deveriam ser eliminados do corpo social de determinadas comunidades, como as de Milão e de Constantinopla.

Em segundo lugar, no trecho evidenciado anteriormente é possível ler o requerimento imperial feito por Graciano a Ambrósio. Esta solicitação dava ao sacerdote o aval para falar em nome do soberano. De acordo com a afirmação da historiadora Averil Cameron (1991, p. 1), as sociedades possuem discursos fornecedores de poder social. O discurso ambrosiano colocou o bispo ao lado do Augusto, pois o governante teria encorajado Ambrósio a redigir seu tratado. Além disso, o sacerdote tinha a oportunidade de aclarar os princípios de sua fé devido a um pedido imperial. Tais elaborações ofereciam ao bispo o poder da fala e, com isso, um espaço importante para a disseminação de seus ideais. Desta forma, legitimavam-se as argumentações presentes nos dois primeiros livros do *De fide* e, conseqüentemente, aquelas alegações proporcionavam ao credo de Niceia a alcunha de fé ortodoxa, identificando esta crença como legítima e seus seguidores como católicos e verdadeiros fiéis.

Quanto à ameaça goda citada por Ambrósio nos livros I e II e reiterada em seu livro III quando afirmou que ele havia estado “assediado em tempo de guerra” (Amb., *De fide* III, 1), o historiador Guy Halsall (2012, p. 148) afirma que as fontes imperiais do século III. testemunharam por primeira vez a presença goda ao norte do Danúbio.

É possível que Amiano Marcelino tenha ressaltado a ameaça goda desde a III centúria. Entretanto, os treze primeiros livros de sua *Res Gestae*, que compreendiam o espaço temporal entre os anos 96 e 353, foram perdidos. Os godos, então, foram trazidos em seu livro XXII como gente “enganadora e pérfida” (“*fallaces et perfidos*”) com a qual o Augusto Juliano (360-363) teve de lidar a fim de proteger as províncias romanas (Am. Mar., *Res Gestae*, XXII, 7, 8).

Amiano (*Res Gestae*, XXVII, 4, 1) afirmou que, no ano de 365, os godos apoiaram Procópio em sua tentativa de usurpar o poder de império de Valente (364-378), Augusto dos territórios romano-orientais, tio de Graciano e imperador ao lado do próprio Graciano e de Valentiniano I (364-375), estes, governantes no Ocidente romano. E, no ano de 376, quando Graciano compartilhava com o jovem Valentiniano II o poder de império sobre as terras ocidentais, os godos entraram nas fronteiras imperiais ao atravessarem o Danúbio. Portanto, em época ambrosiana, os godos foram ameaças combatidas pelos três representantes da dinastia valentiniana. Este foi o inimigo externo nomeado por Ambrósio em seu tratado *De fide*. Como comandante militar, era contra este inimigo que Graciano impunha suas forças.

Foi neste contexto de ameaças externas aos romanos, promovidas especialmente por tribos godas, e de uma comunidade ariana forte no norte da Itália, que Ambrósio redigiu as obras examinadas neste artigo e elaborou para Graciano a imagem de um “santo imperador”. Um governante que, conforme as elaborações ambrosianas, mesmo imerso em um cenário de guerra, mostrou seu interesse pela crença nicena. Edificando a imagem de um Augusto habilidoso na guerra e zeloso nos assuntos religiosos, os escritos do sacerdote milanês ajudaram a legitimar a utilidade pública de Graciano frente a seus súditos, aos seus inimigos externos, e, especialmente, frente àqueles com quem este Augusto compartilhava o poder de império e frente aos possíveis usurpadores de seu poder.

Graciano: um “santo imperador” para a fé ortodoxa de Ambrósio

Ambrósio elucidou que a santidade estava infundida em Graciano, por isso o governante não precisava aprender a respeito da fé:

Mas como, imperador augusto, aprenderás sobre a fé que desde tenra infância guardaste com piedoso afeto? [...] a santificação não é transmitida, senão

infundida. Assim, guarda os dons divinos. Pois o que ninguém te ensinou, certamente te infundiu Deus, que é o autor (Amb., *De fide*, I, *Prologus*, 2).

Com esta elaboração retórica, o bispo iniciou seu discurso para fazer do imperador um guardião da fé nicena. Percebo que o título de Augusto que o imperador portava não foi abandonado. À esta titulação, porém, acrescentou-se o benefício da santificação. Conforme este texto, Deus havia escolhido Graciano para ser líder dos romanos e para conservar a crença nicena entre os seus súditos. Nesta circunstância, não houve nenhuma inovação no discurso ambrosiano. O bispo seguiu um modelo literário cristão iniciado em época constantiniana com Eusébio de Cesareia: o envio do imperador pela providência divina. Ambrósio, portanto, estava integrado a uma tradição cristã que elaborava e difundia atributos cristãos vinculados ao detentor do poder de império.

Durante o século IV, a tradicional natureza divina imperial adquiriu novos significados no momento em que o cristianismo estabelecia suas bases como uma das religiões oficialmente aceitas do Império – com oficial, entretanto, não quero dizer que esta foi a única religião professada a partir de então; noto, por exemplo, a defesa dos antigos cultos greco-romanos por parte do senador neoplatônico Quinto Aurélio Símaco Eusébio, prefeito da cidade de Roma entre os anos 384-385. Era inegável o apoio imperial concedido por Graciano, Teodósio e, posteriormente, por Valentiniano II ao cristianismo niceno em determinadas regiões.

O classicista Giorgio Bonamente (2014, p. 18) afirma que a sacralidade do imperador não podia ser abandonada pelo cristianismo, por isso esta crença a guardou dentro de sua doutrina e gerou um novo equilíbrio entre o poder imperial e as autoridades eclesiásticas. Em seu trabalho, Bonamente alude à apoteose imperial de Teodósio, louvada por Ambrósio na oração *De obitu Teodosii*. Naquele momento, o bispo argumentou que o governante subira ao paraíso cristão, portanto não ascenderia à tradicional esfera destinada ao *divi* (BONAMENTE, 2014, p. 18).

A transformação da figura do Augusto em um imperador cristão por parte de Ambrósio começou, todavia, ainda em tempos de Graciano. Anterior ao texto laudatório dedicado a Teodósio pelo bispo milanês, percebo, no caso de Graciano, que a divinização do Augusto vivo, antes amparada pelas tradições greco-romanas, foi readaptada nos escritos ambrosianos. A manutenção, por parte de Ambrósio, do título “Augusto” e o acréscimo da santidade concedida pelo Deus cristão a Graciano mesclavam elementos tradicionais e inovações cristãs. Portanto, a divinização imperial continuou a ser um artifício essencial na caracterização do governante, destacado como um líder perfeito para os romanos e merecedor do culto imperial. Deste modo, comparto a afirmação

de Bonamente: “conciliar a divinização com a santificação era um elemento central do modelo tradicional [cristão], aquele em que o imperador era chamado ao céu em razão da sua função institucional” (BONAMENTE, 2011, p. 345).

Já no início do *De fide* (I, *Prologus*, 2), Ambrósio sacralizou Graciano e elucidou que a fé nicena havia sido infundida no Augusto pelo próprio Deus. Elaboração que garantia ao governante sua áurea divina e a manutenção do culto imperial. Ao mesmo tempo, o bispo fazia de Deus o autor da fé nicena. Não o autor de todos cristianismos, noto, apenas daquela crença considerada verdadeira, explicada nos tratados ambrosianos e que enaltecia a Trindade Divina. Aqueles que, portanto, aprovavam as ideias do bispo seriam identificados como cristãos, sem se diferenciar como nicenos, pois, para Ambrósio, este era o único cristianismo, o verdadeiro; as demais crenças cristãs eram tratadas como heresias. Além disso, o público do bispo milanês identificava-se com a fé de Graciano e como súditos deste Augusto, uma vez que ele seria o governante ideal para proteger os romanos do perigo godo e para frear o fortalecimento de heresias. Aqui, várias identidades eram fortalecidas: um imperador santificado; um líder para os romanos; cristãos; e súditos.

Esta “santificação” de Graciano, estampada no *Prólogo* do livro I do tratado *De fide*, foi corroborada pelo título de “santo” (*sanctus*) oferecido ao imperador pelo bispo oito vezes ao longo desta obra e duas vezes em *De Spiritu Sancto*. O historiador Peter Brown (1993, p. 134) sustenta que Ambrósio fez da figura imperial um *militans pro Deo* que, no serviço ativo para o Deus cristão, servia de exemplo para os habitantes do Império. Ao nomear Graciano “santo”, o bispo aplicou o poder do governante em prol de Deus e identificou o Augusto como um cristão-niceno, desejoso de aprender a respeito desta crença, e, por isso, um modelo a ser seguido.

Foi pela alcunha de “santo imperador” que Ambrósio chamou a atenção de Graciano para elucidar os princípios da Trindade protegida pela fé nicena: “Santo imperador, penso que ficou claro que o Senhor Jesus não é dessemelhante (*dissimilem*) ao Pai, nem pertencente ao tempo” (Amb., *De fide*, I, 14, 86). E insistiu: “Santo imperador, penso que, no livro anterior, deixamos claro que o Filho de Deus é eterno, semelhante ao Pai, gerado e não criado” (Amb., *De fide*, II, 1, 1). Ainda em tempo, no tratado *De Spiritu Sancto*, Ambrósio redigiu: “Recebas, santo imperador, outro exemplo válido sobre este assunto, ainda que já o conheças. [...] A profecia se dá não só por meio do Pai e do Filho, senão também por meio do Espírito Santo” (Amb., *De Sp. San.*, II, 13, 143).

Estas três evocações ao “santo imperador” foram postas nos mesmos parágrafos de explicações sobre a Trindade Divina. Elaboraões que vinculavam dois elementos basilares da fala/escrita ambrosiana: a Trindade Divina e a santidade imperial. A unidade da Trindade foi salientada por meio da negação da dessemelhança entre Pai e Filho e

pela união entre Pai, Filho e Espírito Santo. E, em outro trecho, lá estavam novamente em destaque “unidade” e o “santo imperador”: “Tenhas em conta, santo imperador [...] a onipotência é própria do Pai e do Filho, mas o Deus onipotente é uno, porque a unidade é característica da potestade” (Amb., *De fide*, II, 4, 36).

Tanto no tratado *De fide* como em *De Spiritu Sancto*, Graciano era o principal interlocutor do bispo: “Tenhas em conta, santo imperador” ou “Recebas, santo imperador”. Entre outros exemplos, estas frases foram construídas tendo como vocativo “santo imperador”. Evocava-se a atenção do Augusto. Graciano era, assim, aquele que ouvia e aprendia – apesar de já ter a fé infundida em si pelo próprio Deus, como o sacerdote esclarecera.

E para não restar dúvida de que Ambrósio tratava da fé formatada a partir do Concílio de Niceia, ele elucidou: “Compreendeste, santo imperador, que aqueles que afirmam tais coisas, são condenados com justiça. [...] A cruz estava representada nos trezentos bispos” (Amb., *De fide*, I, 18, 121). O autor afirmou que sua redação estava baseada no concílio que, sob o governo de Constantino, reuniu trezentos e dezoito bispos na cidade de Niceia no ano de 325. Ressalto que este esclarecimento também tem como vocativo “santo imperador”, aquele que escutava as palavras episcopais e que deveria condenar “com justiça” aqueles que desconfiavam desta crença.

De acordo com as elaborações ambrosianas aqui analisadas, o “santo imperador”, protegido por Deus, estava na terra para defender a Trindade Divina e aqueles que nela acreditavam. O Augusto louvado pelo bispo não era mais um governante para os romanos, mas, sim, um governante para os cristãos. Aqui retomo a argumentação de Escribano Paño (2009, p. 39), que percebe que, a partir do século IV, houve uma identificação da romanidade com o cristianismo e a consequente exclusão social daqueles que não compartilhavam desta crença. Tanto na legislação – como Escribano Paño aborda em seu estudo – como nos textos literários, dentre os quais incluo os tratados ambrosianos, a identificação entre cristianismo e a sociedade era evidente. O bispo milanês fez de Graciano um santo líder, ideal para comandar o povo de Deus na terra. Uma identidade necessária para uma religião que ansiava ser reconhecida como ortodoxa.

Ao relacionar a santidade imperial e a Trindade Divina, o bispo conseguia legitimar a liderança imperial, garantindo ao governante sua natureza divina, e, ao mesmo tempo, validar o dogma niceno, visto que este estaria sendo apoiado e desejado por Graciano.

A partir da identificação de Graciano e de seus súditos com a fé nicena, Ambrósio contribuía para excluir das benesses sociopolíticas imperiais aqueles que não recebiam esta identificação. A estes restavam ser “ímpios” e sofrerem com a “perfidia de outros”, conforme afiançou o bispo:

Parece, santo imperador, que nossa exposição está cheia de piedade (*pietatis*), mas aos ímpios (*impiis*) não parece assim. (Amb., *De fide*, I, 2, 27).

Santo imperador, não há dúvida que aqueles que padeceram com a perfídia dos outros (*perfidiae alienae*), vão encontrar em ti uma ajuda da fé católica (*fidei catholicae*) (Amb., *De fide*, II, 16, 139).

Estes excertos salientavam as oposições entre nicenos e não-nicenos. Diferenciações essenciais na construção da identidade nicena. Enquanto aqueles eram caracterizados como portadores da “piedade”, estes seriam “ímpios” e adoeciam devido à perfídia. Observo que a identificação, aqui, era elaborada a partir de contraposições. Ambrósio definia sua exposição como “piedosa”; sendo “piedosos”, então por identificação, aqueles que a seguiam. Esta construção discursiva nutria, mais uma vez, a noção de ortodoxia requerida pela crença nicena. A partir desta premissa, os demais indivíduos seriam valorados negativamente; seriam opostos, heréticos e, assim, excluídos da identidade e da ordem sociopolítica do Império desejada por Ambrósio.

Observo que uma identidade era – e ainda é – erigida a partir de critérios de alteridades, do olhar que define a si e exclui o *outro*. Alteridade que o historiador Jean-Pierre Vernant (1988, p. 12) reconhece ter sido utilizada entre os gregos. Foi a partir do critério de alteridade que Platão opôs “a categoria do mesmo à do outro em geral”. Portanto, estudar a elaboração de discursos antigos – quer sejam gregos ou de seus herdeiros culturais, como os romanos – com base na alteridade não é nada anacrônico. Pensando sob este ponto de vista, noto que uma identidade é criada *pari passu* com uma diferenciação. No caso aqui estudado, observo que Ambrósio identificou a crença do Concílio de Niceia como piedosa, protegida por um “santo imperador” e católica, ou seja, universal, sendo assim, esta era a fé correta, ortodoxa. Em contrapartida, as crenças que negavam esta *verdade* elaborada pelo bispo, eram entendidas como heréticas. Com o olhar sobre o outro, sobre aquele que não era niceno, Ambrósio criou um discurso que identificou aquela crença que ele considerava verdadeira e, ao mesmo tempo, excluiu desta crença inúmeros romanos que discordavam de suas argumentações.

O jurista Jean Gaudemet afirma que, para Ambrósio, seu cristianismo era universal, assim como era universal o Império romano. Segundo Gaudemet (1958, p. 52), em suas obras, Ambrósio fez paralelismos entre a universalidade imperial e a universalidade da fé. Conforme as elaborações ambrosianas, portanto, o poder de império universal deveria proteger, em todas as terras do Império, os cristãos criados por um Deus Uno e Trino. Seria lógico que o detentor deste poder de império, neste caso Graciano, ganhasse a sacralidade através do próprio Deus, como afirmou Ambrósio. Cabia, portanto, ao sacerdote milanês ressaltar esta natureza santa de Graciano.

Noto, ainda, que no último excerto trazido, Ambrósio anunciou que os “ímpios”, portanto excluídos da sociedade desejada pelo bispo, encontrariam no “santo imperador [...] uma ajuda da fé católica”. Uma elaboração que reforçava a defesa de tal fé por Graciano e que, servindo como exemplo, o Augusto conseguiria exterminar a “perfidia dos outros”. Ressalto aqui os ideais de universalidade do poder de império e da universalidade da crença nicena: um único imperador em suas terras; uma única crença. Paralelamente, Ambrósio reforçava a noção de que Graciano governava para os cristãos.

Recordo que estas construções discursivas amparavam uma religião que pouco a pouco se construiu como ortodoxa e universal. Todavia, este foi um processo longo. E por mais que muitos discursos cantem “a vitória definitiva do niceísmo no Império romano”, aos moldes da clássica obra de Edward Gibbon, esta religião sempre concorreu com outros cristianismos e com outras religiões.

Reforço, entretanto, o papel de Ambrósio na identificação e na imposição de limites do que era “ser cristão”, sempre da perspectiva do credo niceno. Neste caminho, o bispo encontrou em Graciano um governante que lhe forneceu espaços públicos importantes para a defesa da fé nicena. Simultaneamente, a fim de incrementar seus vínculos com o poder imperial e fortalecer a imagem deste Augusto que o apoiava, o bispo fez deste governante um “santo imperador”.

Considerações finais

Em um contexto de fortalecimento do cristianismo niceno, ao longo do século IV, Ambrósio encontrou nas solicitações de Graciano significativas oportunidades de esclarecer sua fé e anunciá-la como única e verdadeira. Mais do que a defesa cega de uma religião, este ato era uma ação sociopolítica que garantia espaços importantes na hierarquia eclesiástica que se formatava e requeria lugar dentro da elite romana. A voz ativa de Ambrósio em Milão, por exemplo, garantiu acesso a cátedras episcopais a muitos de seus indicados no norte da Itália.

Adotando as ideias que pululavam no ambiente sociopolítico da época ou/e no próprio Edito de Tessalônica, o fato é que os termos “católico” e “herético” foram amplamente utilizados nos escritos ambrosianos com o objetivo de requerer a ortodoxia para o niceísmo e refutar o arianismo, coberto de adjetivos negativos. Uma construção retórica aprovada por Graciano, visto que o imperador solicitou ao bispo que ampliasse a obra *De fide* e esclarecesse a natureza do Espírito Santo – pedido que impulsionou a escrita de outros três livros do *De fide* e a redação do *De Spiritu Sancto*.

O fato de Ambrósio ter seus lugares de atuação como bispo e defensor de uma crença religiosa garantidos por Graciano o destacava diante da comunidade milanese. É compreensível que, ao longo de seus tratados *De fide* e *De Spiritu Sancto*, Ambrósio tenha edificado para Graciano a imagem de um imperador preocupado com os assuntos de guerra e com os assuntos religiosos. Tal idealização fazia do Augusto um governante indispensável para os romanos e sua utilidade pública era, então, garantida. Trato aqui de discursos, de idealizações que alimentavam a teoria política de Graciano e ajudavam a legitimar seu poder, ao mesmo tempo que nutriam um discurso favorável ao niceísmo.

É fato que Ambrósio realçou a divindade própria da figura imperial, mas com Graciano, o bispo fez do imperador um "santo" e o governante correto para proteger os cristãos das heresias que pululavam naquele cenário e geravam cristianismos plurais. Ao longo destes dois tratados, Ambrósio traçou um vínculo entre o Augusto, seus súditos e a religião nicena, criando uma aliança retórica entre o niceísmo e o imperador. Por isso, mais do que de obras doutrinárias, estes tratados também foram instrumentos sociopolíticos que ampararam a utilidade pública de Graciano frente à comunidade nicena milanese e ajudaram a corroborar a ortodoxia desta crença.

Agradecimentos

Este artigo é fruto de uma conferência realizada no Instituto de Letras Clássicas da Universidade de Coimbra, em fevereiro de 2019. Agradeço ao Prof. Dr. José Luís Brandão (Universidade de Coimbra), à Profa. Dra. Cláudia Teixeira (Universidade de Évora), às alunas e aos alunos presentes naquela ocasião pelo excelente debate a respeito de "Identidades Romanas". Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), pelo financiamento de minha pesquisa de pós-doutorado no Brasil (processo 2016/20942-9) e no Exterior (BEPE – Espanha processo 2017/26939-2; BEPE – Itália processo 2018/03187-8).

Referências

Documentação textual

AMBRÓSIO. *El Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de S. J. Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.

- AMBRÓSIO. De Spiritu Sancto: Texto latino disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0339-0397__Ambrosius_De_Spiritu_Sancto_Libri_Tres_MLT.pdf.html>. Acesso em: 26 set. 2018.
- AMBRÓSIO. *De fide*: sobre la fe. Introducción, traducción y notas de Secundino García. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.
- AMBRÓSIO. *De fide*. Texto latino disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Fide_Ad_Gratianum_Augustum_Libri_Quinque_MLT.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.
- AMMIANUS MARCELLINUS. *Historia*. Edición de Maria Luisa Harto Trujillo. Madrid: Akal, 2002.
- AMMIANUS MARCELLINUS. *Res gestae*. English translation by John C. Rolfe. London: William Heinemann, 1935.
- IMPERATORIS THEODOSII CODEX. Disponível em: <<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/tituli.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- PLATÃO. *A República*: livros I, VII. Tradução de Pietro Nassatti. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- PLATÃO. *Diálogos II*: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, Introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, Acosta Méndez y F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, 1992.

Obras de apoio

- BAUMAN, Z. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BONAMENTE, G. Dall'imperatore divinizzato all'imperadote santo. In: BROWN, P.; TESTA, R. L. (Ed.). *Pagans and Christians in the Roman Empire: the breaking of a dialogue (IV – V Century A.D.)*. Zürich: Lit Verlag, 2011. p. 339-370.
- BONAMENTE, G. Teodosio el grande e la fine dell'apoteosi imperiale. In: ESCRIBANO PAÑO, M. V.; TESTA, R. L. (Ed.). *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*. Bari: Edipuglia, 2014, p. 17-36.
- BROWN, P. *Aspects of the Christianisation of the Roman world*. Cambridge: Cambridge University, 1993.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Oxford: Universtiy of California Press, 1991.
- ESCRIBANO PAÑO, M. V. Emperadores y leyes en época teodosiana (Codex Theodosianus 16, 5, De Haereticis). In: ESCRIBANO PAÑO, M. V.; TESTA, R. L. (Ed.). *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*. Bari: Edipuglia, 2014, p. 61-82.

- ESCRIBANO PAÑO, M. V. The social exclusion of heretics in *Codex Theodosianus XVI*. In: *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*. Troisièmes Journées d'Etude sur le *Code Théodosien*, Université de Nuechâtel, 15-17 février 2007. Genève: Librairie Droz, 2009, p. 39-66.
- GAUDEMET, J. *L'Église dans L'Empire Roman (IV – V siècles)*. Paris: Sirey, 1958.
- HALSALL, G. *Las migraciones bárbaras y el Occidente romano, 376-568*. València: Universitat de València, 2012.
- HUMFRESS, C. *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. New York: Oxford University Press, 2007.
- MCLYNN, N. B. *Ambrose of Milan: Church and court in a Christian capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- MCLYNN, N. B. *Christian politics and religious culture in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 2009.
- PERKINS, J. *Roman imperial identities in the Early Christian Era*. London: Routledge, 2009.
- TESTA, R. L. La politica religiosa di Teodosio I. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, s. IX, v. VII, f. 2, p. 323-361, 1996.
- TESTA, R. L. Legislazione imperiale e reazione pagana: i limiti del conflitto. In: BROWN, P.; TESTA, R. L. (Ed.). *Pagans and Christians in the Roman Empire: the breaking of a dialogue (IV – V Century A.D.)*. Zürich: Lit Verlag, 2011. p. 467-491.
- VERNANT, J-P. *A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia Antiga – Ártemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- WALLERSTEIN, I. M. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Dias de glória: uma análise sobre o triplo triunfo de Otaviano, em 29 a.C.

Days of glory: an analysis of Octavian's triple triumph in 29 B.C.

Macsselber de Cássio Barros da Cunha*

Resumo: Em agosto de 29 a.C., Roma foi palco de um grandioso acontecimento. Trata-se do triplo triunfo de Otaviano. Cerimônia que exaltou as vitórias do *Imperator Caesar* e de suas tropas e exibiu as riquezas daí advindas. A procissão triunfal ligava passado, presente e futuro, pois se vinculava, em sua origem, com o fundador de Roma e primeiro triunfador, Rômulo; festejava no momento presente as vitórias do general triunfante, exibindo os povos vencidos e as riquezas trazidas; e inscrevia o nome do triunfador na memória das futuras gerações, tanto pelo feito realizado, quanto pelo triunfo memorável que percorreu as ruas de Roma, como também pelos monumentos e/ou edifícios que poderiam ser erguidos com as riquezas trazidas. Neste artigo, fazemos uma análise sobre este grandioso acontecimento e suas relações com a arquitetura e com a memória.

Abstract: In August of 29 BC, Rome witnessed a great event, the triumph of Octavian. A ceremony that exalted the victories of the *Imperator Caesar* and of his troops and exhibited the conquered riches. The triumphal procession linked past, present, and future. It was connected, in its origin, with the founder of Rome and first triumphator, Romulus; it celebrated in the present moment the victories of the triumphator general, exhibiting the vanquished peoples and the riches brought as war booty; and inscribed the name of the victor in the memory of future generations, both for the achievement, and for the memorable triumph that went through the streets of Rome, as well as for the monuments and / or buildings that could be erected with the war booty. In this work we analyze this great event and its relations with the architecture and the memory.

Palavras-chave:

Triplo Triunfo.
Otaviano.
Arquitetura.
Memória.

Keywords:

Triple Triumph.
Octavian.
Architecture.
Memory.

Recebido em: 25/05/2019
Aprovado em: 31/01/2020

* Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG).

Qualquer um que chegasse a Roma no fim do primeiro século a.C. se surpreenderia com a grandiosidade da cidade, com a beleza arquitetônica e com a monumentalidade adquirida ao longo de séculos de história. Algumas de suas importantes construções remontavam, de acordo com as tradições romanas, ao período da realeza e contribuíam para a grandeza de Roma, servindo de suporte para o desenvolvimento de seu poder e expansão territorial.

A grandiosa muralha,¹ que cercava as sete colinas, tinha sua origem ligada ao sexto rei de Roma, Sêrvio Túlio. Tal muralha possuía uma importância não apenas no que se refere à defesa da cidade, como também uma importância religiosa, visto que a muralha, de acordo com o rito etrusco, deveria acompanhar o traçado do *pomerium*,² delimitando as fronteiras sagradas da cidade. A primeira muralha de Roma teria sido construída pelo fundador e primeiro rei de Roma, Rômulo, cercando o monte Palatino, lugar de fundação de Roma.

A Cloaca Máxima, que drenava uma grande área da cidade, teria sido iniciada por Tarquínio, o Antigo e terminada por Tarquínio, o Soberbo.³ Era objeto de grande admiração pelo seu tamanho, tão grande que os homens podiam atravessá-la em barcos, e pela força de suas paredes, que resistiam às mais violentas tempestades e até inundações quando a água recuava em seu canal.

Importantes templos, como o de Vesta, que abrigava o fogo sagrado de Roma, e o templo de *Janus*, tinham sua origem relacionada com o segundo rei de Roma, Numa Pompílio.

Além disso, quem chegasse a Roma se impressionaria com a grande movimentação e com os edifícios públicos dispostos no *Forum Romanum*, coração da cidade; ou com as estradas pavimentadas, potente declaração do poder romano sobre as paisagens conquistadas; ou ainda com os inúmeros aquedutos, que traziam água potável para Roma.

Além disso, fora das muralhas servianas ficava o Campo de Marte, onde figurava, além de diversos templos e outros edifícios públicos, o majestoso teatro de Pompeu, o primeiro teatro de pedra permanente em Roma, que impressionava pela grandiosidade e beleza da construção.

¹ Apesar de tradicionalmente a muralha se relacionar ao rei Sêrvio Túlio, século VI a.C., a partir dos vestígios arqueológicos do que sobrou da muralha, sabe-se que a muralha data do século IV a.C., pois a pedra utilizada (*Grotta Oscura*) veio das pedreiras de Veii, cidade etrusca conquistada por Roma em 396 a.C. Uma das hipóteses é que a muralha serviana tenha sido reconstruída no século IV a.C. após a invasão de Roma pelos gauleses em 390 a.C.

² O *pomerium* demarcava os contornos sagrados da cidade e delimitava as fronteiras religiosas e jurídicas. No caso de Roma, a muralha não acompanhava a linha do *pomerium* em toda sua extensão, pois sabe-se que o Aventino ficava dentro das muralhas, mas fora do *pomerium*, pelo menos até o período de Cláudio.

³ Respectivamente o quinto e sétimo reis de Roma.

Vemos assim que, ao longo de sua história, iniciando com a Realeza e perpassando todo o período da República, Roma serviu de suporte para importantes construções e monumentos arquitetônicos que impressionaria quem os visse, mas foi no fim do I século a.C. que Roma foi ganhando maior grandiosidade arquitetônica e monumentalidade. De acordo com Valerie Hope (2005, p. 65):

Foi durante o primeiro século antes de Cristo, contudo, e nas mãos de proeminentes homens como Sula, Pompeu e Júlio César, que a cidade cada vez mais ganhou os símbolos físicos de poder. Competição aristocrática encorajou tais homens a embelezar Roma como um meio de aumentar seu próprio prestígio.

Voltamos a dizer, portanto, que qualquer um que chegasse a Roma no fim do primeiro século a.C. se surpreenderia com a grandiosidade da cidade, com a beleza arquitetônica e com a monumentalidade adquirida ao longo de séculos de história; no entanto, aquele que chegasse na primeira quinzena do mês de agosto de 29 a.C. ficaria muito mais surpreso e encantado, pois, neste período, a cidade fervilhava em preparativos para um dos rituais mais importantes que poderiam acontecer, um triunfo.

Tratava-se da volta do general vitorioso Caio Júlio César Otaviano,⁴ que regressava à Roma após sua vitória contra o Egito no ano anterior. A cidade se preparava para a celebração de seu triplo triunfo sobre Dalmácia (35-33 a.C.), Ácio (31 a.C.) e Egito (30 a.C.). Para tal comemoração, diversos pontos da cidade devem ter recebido decoração adequada, como a tradição mandava, mesmo porque uma procissão triunfal constituía um importante momento, uma festividade memorável para todos aqueles que dela tomavam parte. Assim:

O triunfo – um elaborado ritual celebrando vitórias militares de Roma sobre povos estrangeiros – era uma das mais importantes instituições da Roma antiga, um ritual ao mesmo tempo religioso e político, militar e espetacular. Uma das maiores honras que um homem romano poderia alcançar, o triunfo atravessou a cidade de Roma do início da República até os períodos imperiais. O triunfo era uma instituição quintessencialmente romana, incorporando aspectos fundamentais da visão evolutiva que Roma tinha de si mesma em termos de força militar e domínio mundial (POPKIN, 2016, p. 2).

⁴ O jovem *Gaius Otavius Turinus* adotou o nome de *Gaius Julius Caesar* após a morte de seu pai adotivo, Júlio César. De acordo com Scott-Kilvert (1987, p. 32, *apud* SILVA, 2014, p. 23), como, em 44 a.C., Otávio passou a adotar o mesmo nome de seu pai adotivo, alguns historiadores optaram por chamá-lo nesse período como Otaviano, com o propósito de diferenciação, embora o futuro *princeps* nunca tenha usado esse nome para si. No entanto, nos utilizamos do nome Otaviano para tratar dos acontecimentos de 29 a.C., visto que somente em 27 a.C. ele passa a ser chamado de Augusto.

De acordo com a tradição romana, os triunfos se ligavam, em sua origem, com Rômulo.⁵ Segundo Dionísio de Halicarnasso (*Antiquitates Romanae*, II, 34), contemporâneo de Otaviano, Rômulo teria sido responsável pela instituição de triunfos em Roma, ao realizar a primeira procissão triunfal:

O próprio Rômulo veio por último na procissão, vestido com um manto púrpura e com uma coroa de louro sobre a cabeça, e para manter a dignidade real, ele andou numa quadriga. O resto do exército, tanto a pé quanto a cavalo, seguiu, alinhado em suas várias divisões, louvando os deuses nas canções de sua pátria e exaltando seu general em versos improvisados. [...] Tal foi a procissão vitoriosa, marcada pelo carregamento de troféus e concluindo com um sacrifício, que os romanos chamam de triunfo, que foi instituída pela primeira vez por Rômulo. Mas, em nossos dias, o triunfo tornou-se um espetáculo muito oneroso e ostentoso, sendo atendido por uma pompa teatral que é projetada mais como uma demonstração de riqueza do que como aprovação de valor, e saiu em todos os aspectos da sua antiga simplicidade.

É interessante observar que muitos dos aspectos atribuídos ao primeiro triunfo realizado por Rômulo eram características marcantes nos triunfos realizados tanto durante a República quanto durante o Principado, de modo que podemos perceber a crença romana na continuidade de aspectos importantes relacionados à procissão triunfal bem como sua ligação com o passado de Roma e com seu fundador, embora possamos perceber também, na fala de Dionísio de Halicarnasso, seu desagrado com relação a alguns aspectos presentes nos triunfos de seu tempo, como, por exemplo, a teatralidade, excesso de gastos e ostentação. Tratamos sobre alguns destes aspectos mais à frente.

O triplo triunfo de Otaviano dava continuidade a esta tradição romana, que se ligava a Rômulo, valorizava e ressaltava as vitórias militares sobre os povos estrangeiros, engrandecendo e concedendo enorme prestígio ao general vitorioso, bem como dignificando e enaltecendo o solo romano, palco desta grandiosa celebração. Este último aspecto era de suma importância para o imaginário romano, que relacionava os triunfos com a glorificação de Roma e seu solo sagrado, sendo muito mal visto, ou visto de modo inferior, os triunfos realizados fora de Roma.⁶ Favro (1994, p. 152) ressalta isso ao afirmar que:

O triunfo estava fortemente ligado à cidade como uma necessidade cosmológica e política. Não importa quão longe a autoridade romana se estendeu, a cidade

⁵ Para Tito Lívio (*Ab Urbe Condita*, I, 38, 3), seguido por Eutrópio (*Breviarium historiae Romanae*, I, 6, 1), o primeiro triunfador foi Tarquínio, o Antigo (TARPIN, 2009, p. 131).

⁶ Podemos citar, por exemplo, a cerimônia realizada por Marco Antônio em Alexandria para comemorar a vitória sobre a Armênia. Tal cerimônia foi vista como um triunfo fora de Roma e foi utilizada por Otaviano e seu grupo de apoio como propaganda negativa contra Marco Antônio.

no Tibre permaneceu o ponto focal do poder. Roma era a fonte da *romanitas* e a casa de Júpiter *Optimus Maximus*, para quem todo triunfo era dedicado.

O triplo triunfo de Otaviano, realizado em Roma, vinha ao encontro do enorme desagrado que causou ao povo romano o fato de Marco Antônio ter realizado, em Alexandria, uma espécie de procissão triunfal, em 34 a.C., em comemoração à vitória sobre a Armênia, fato este que foi propagandeado por Otaviano a seu favor, ao passo que denegria a imagem de Marco Antônio.

O triplo triunfo de Otaviano, em 29 a.C., ocorreu em três dias consecutivos, de 13 a 15 de agosto, de modo que o primeiro dia comemorava a vitória sobre a Dalmácia, o segundo dia a vitória em Ácio e o terceiro dia a vitória sobre Alexandria (Dion Cássio, *Historia Romana*, II, 21; Suetônio, *De Vita Caesarum, Diuus Augustus*, XXII). Não se sabe como se desenrolou a procissão ao longo dos três dias, nem se Otaviano participou da mesma forma nos três dias,⁷ mas, apesar de não termos informações mais detalhadas sobre o triplo triunfo de Otaviano,⁸ podemos inferir algumas de suas principais características, já que muitas das etapas da procissão triunfal estavam ancoradas na tradição e, sendo assim, deveriam seguir certas regras, das quais passamos a tratar a seguir.

Para começar, o triunfo sempre se iniciava no Campo de Marte, ou seja, fora do *pomerium*, já que o Campo de Marte era tradicionalmente dedicado ao deus da guerra, de tal forma que o general vitorioso não poderia entrar no *pomerium* investido do *imperium*,⁹ que recebera antes de deixar Roma rumo ao campo de batalha. Isso se dava, pois o *pomerium*, além de fronteiras religiosas, delimitava também fronteiras jurídicas, no que diz respeito à separação do domínio dos magistrados com *imperium*, poder de comando militar que não poderia ser usado dentro do *pomerium*. Mesmo com as mudanças ocorridas durante o Principado, os imperadores, em seus triunfos, iniciavam a procissão triunfal no Campo de Marte, ou seja, fora do *pomerium*.¹⁰ Sobre este aspecto, Beard (2007, p. 205) afirma que:

⁷ Baseando-se em Dion Cássio e Sérvio, Carsten H. Lange (2009, p. 152) acredita ser bem possível que Otaviano tenha entrado apenas no último dia, já que não era aceitável que os 700 senadores entrassem em Roma em procissão duas vezes e porque teria causado muito mais impacto entrar no último dia, também como sinal de moderação.

⁸ Segundo Michel Tarpin (2009, p. 136), "o texto de Dion, que é o testemunho indireto mais completo, realmente não diz muito. Suetônio se contenta em plagiar as *Res Gestae* separando as duas ovações e os três triunfos curules. A *periocha* 135 de Tito Lívio é ainda mais curta".

⁹ Segundo Paulo Martins (2011, p. 49-50), de modo geral, *imperium* designa poder soberano, como o do *pater familias* ou o de um general; "o *imperium* nasce e confunde-se com as próprias magistraturas e é, dessa maneira, que as encontramos *cum imperio* e *sine imperio*, ou seja, aquelas que possuíam uma gama de poderes".

¹⁰ O que pode ser visto a partir dos relatos de Flávio Josefo, no livro sete de sua obra *De Bello Judaico*, que, dentre outros assuntos, trata sobre o triunfo de Vespasiano e Tito, em 71, sobre os judeus.

A cerimônia de triunfo não era meramente uma extraordinária marca pública de honra para um comandante; ela também envolveu a entrada em Roma de um general à frente de suas tropas. Isso quebrou todos os principais pressupostos culturais da vida romana que insistiam na divisão entre a esfera da atividade civil e militar e que eram a base de muitas das sutilezas legais que surgiram em torno da ideia do *pomerium* ou *imperium*.

De tal forma que, durante a República, ao retornar a Roma, o general vitorioso que queria realizar um triunfo convocaria o Senado para fora do *pomerium*, para receber a autorização necessária. Se a reivindicação fosse aceita, o Senado então organizava uma assembleia do povo, que deveria conceder formalmente ao general triunfante o *imperium* dentro do *pomerium* no dia da sua celebração (BEARD, 2007, p. 201-202).

A partir do Campo de Marte, adentrando o *pomerium*, o general triunfante à frente de sua tropa iniciava seu triunfo, passando por diversos lugares antes de chegar ao objetivo final, que era o templo de Júpiter, no monte Capitolino, onde os sacrifícios seriam realizados. Sobre esse caminho que a procissão percorria, apesar das variações, pode-se traçar uma rota provável ao longo da cidade,¹¹ partindo do Campo de Marte, numa área próxima ao Circo Flamínio, passando pelo *Forum Holitorium*, pelo *Velabrum* e pelo *Forum Boarium*, seguindo pelo Circo Máximo, contornando o monte Palatino, atravessando por dentro do Fórum Romano e indo em direção ao monte Capitolino, o destino final da procissão (POPKIN, 2016, p. 07; FAVRO, 1994, p. 154). Tal rota pode ser visualizada no mapa abaixo (Figura 1), que contém o traçado desta provável rota triunfal.

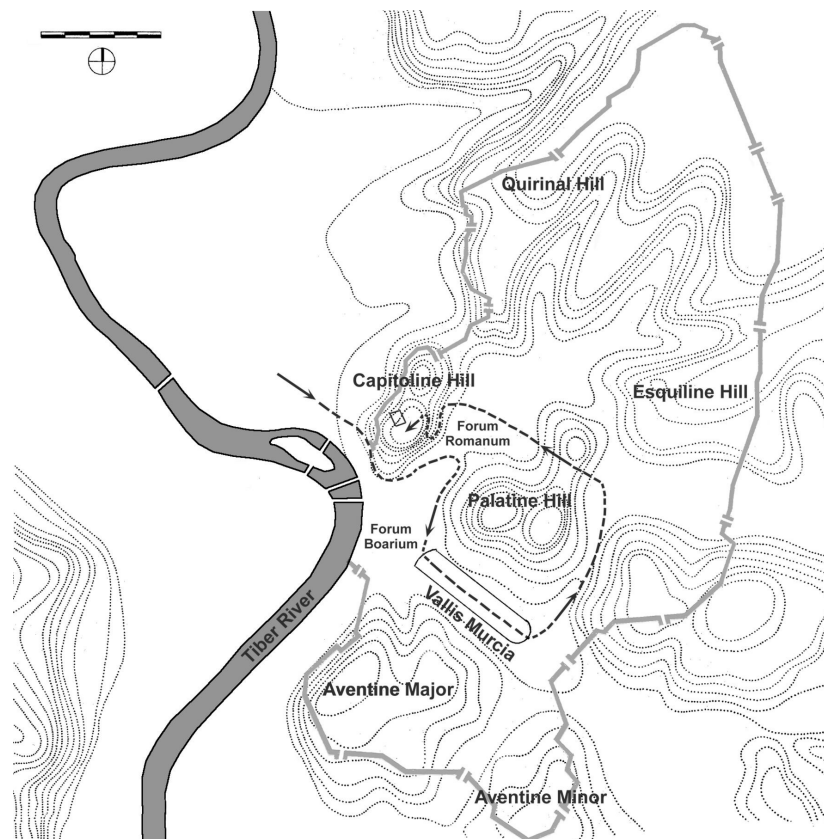
No entanto, “não podemos mapear com certeza a rota de qualquer procissão triunfal individual; menos ainda podemos reconstruir “a” rota triunfal ou até mesmo ter certeza de que tal coisa existia” (BEARD, 2007, p. 104). De todo o roteiro desta provável rota triunfal, por onde deve ter passado a procissão de Otaviano, três pontos são certos: a saída no Campo de Marte, o contorno do Palatino e o término no Capitolino, já que, como afirma Favro (1994, p. 156), estes três componentes são constantes em todas as procissões.

É necessário ressaltar a grande importância que as construções e monumentos desempenhavam no que se refere à rota triunfal, na medida em que o general triunfante poderia escolher passar por determinados monumentos que tivessem ligação com o seu nome ou com o nome de sua família, ressaltando seus feitos passados ou enaltecendo uma memória positiva de si mesmo. Sendo assim, podemos supor que a procissão de Otaviano, ao sair do Campo de Marte, passou próximo do local onde César tinha

¹¹ Mary Beard (2007, p. 101) esclarece que: “Essencialmente, o método que foi adotado no rastreamento da rota é o de conectar os pontos, ou seja, traçar todas as dispersas referências topográficas a pontos em qualquer procissão triunfal, em qualquer período e em qualquer autor, e depois desenhar uma linha entre eles, partindo do pressuposto de que o triunfo tomou uma única rota ortodoxa ao longo da história romana, apesar da mudança dos monumentos da cidade e de outros prédios novos”.

iniciado a construção de um teatro, que o próprio Otaviano concluiria anos mais tarde, o Teatro de Marcelo; contornando o Palatino, onde poderia ser visto o esplêndido templo de Apolo, construído por Otaviano e que seria consagrado no ano seguinte; passando pelo Fórum Romano, ao lado de importantes edifícios como o Templo do Divino César, iniciado na época do triunvirato, a Cúria e a Basílica Júlia, ambas concluídas por Otaviano, bem como a nova *rostra* construída por ele, edifícios estes que seriam consagrados poucos dias após o triunfo.

Figura 1 – Diagrama da rota triunfal



Fonte: Favro e Johanson (2010, p. 15).

Tais edifícios e monumentos exaltavam a imagem de Otaviano e demonstravam sua preocupação com a melhoria arquitetônica da cidade, engrandecendo-a e tornando-a digna de ser a capital do mundo conhecido.

O triunfo é muitas vezes postulado como definindo de alguma forma a memória romana ou inscrevendo a memória na paisagem urbana romana. Pode-se comumente entender que os monumentos serviam como repositórios para a memória dos triunfos (POPKIN, 2016, p. 10).

Esta memória que ficava registrada nos monumentos, de certo modo, perpetuava o nome por trás de tais construções, mantendo seu nome vivo na memória dos vindouros e conferindo-lhe prestígio e glória. Desta forma, a procissão triunfal ligava passado, presente e futuro, pois se ligava, em sua origem, com o fundador de Roma e primeiro triunfador, Rômulo, passando também por monumentos e edifícios construídos por triunfadores do passado com o dinheiro trazido dos povos vencidos; festejava, no momento presente, as vitórias do general triunfante, exibindo os povos vencidos e as riquezas trazidas com a vitória, comemorando-a com grande pompa e luxo; e inscrevia o nome do triunfador na memória das futuras gerações, tanto pelo feito realizado quanto pelo triunfo memorável que percorreu as ruas de Roma, como também pelos monumentos e/ou edifícios que poderiam ser erguidos com as riquezas trazidas como espólio de guerra.

[...] cada passo [do triunfo] se baseou na história topográfica da cidade. [...] Cada procissão era parte de um *continuum* urbano, uma rua conectada no tempo e no espaço com o passado e o futuro do Estado romano, do ritual de triunfo e da topografia de Roma (FAVRO, 1994, p. 155).

Ainda com relação aos monumentos ligados ao triunfo, não podemos deixar de tratar aqui dos arcos triunfais.¹² Arcos monumentais que serviam de passagem para as procissões triunfais, bem como serviam de memorial para estes mesmos triunfos, contendo esculturas e relevos relacionados ao tema. Tais construções, assim como outras importantes construções que se perderam ao longo dos anos, das quais nada nos chegou, podem ser melhor estudadas a partir de suas representações cunhadas em moedas do período, moedas estas que muito nos auxiliam no estudo de aspectos da sociedade e da cultura antigas, como, por exemplo, no estudo da arquitetura romana.

No que se refere às moedas, devemos lembrar que cada vez mais ela se tornou um instrumento de propaganda, transmitindo determinada imagem ou mensagem referente àquele a quem a moeda se referia, pois, a partir de 44 a.C., o Senado autorizou que Júlio César tivesse sua face representada nas moedas, algo até então inédito, de modo que César se aproveitou “de uma medida de cunho essencialmente econômico para marcar sua imagem em todos os territórios governados por Roma” (MARTINS, 2011, p. 52). Deste modo, a partir de César, os líderes romanos passaram a representar não somente símbolos e inscrições, mas também suas faces no anverso ou reverso das moedas; na

¹² De acordo com Richardson (1992, p. 20), apesar de Plínio dizer que o arco era usado, assim como a coluna, para levantar as estátuas acima dos mortais, isto é, uma forma arquitetônica que era essencialmente uma base para a estatuária que carregava, deve-se duvidar disso devido ao seu caráter de passagem e/ou entrada que deve ter sido sempre fortemente sentido e pelo fato de ter sido usado originalmente como um memorial para um triunfo.

época do Triunvirato, Marco Antônio, Lépido e Otaviano passaram a cunhar moedas de modo autônomo, sem o aval do Senado (MATINGLY, 1971, p. 17, *apud* SILVA, 2014, p. 64).

Após a vitória de Otaviano em Ácio, as moedas cunhadas fizeram alusão direta ou indireta ao vitorioso triunfador Otaviano, propagando seu nome e seus feitos.

A cunhagem de moedas era uma expressão da soberania política, por isso nenhuma cunhagem poderia ser executada sem uma referência epigráfica ou iconográfica ao Imperador, sendo esta referência considerada obrigatória, pois a efígie imperial identificava o próprio Estado romano e, por conseguinte, era a identificação do povo romano e de sua soberania. A iconografia imperial nas moedas deve ser considerada um documento oficial. Nas moedas, podemos perceber concepções de poder professadas pelos soberanos, programas evergéticos, suas vitórias militares e suas ambições dinásticas. A informação veiculada pelas moedas dependia frequentemente de seu conteúdo metálico e da qualidade de seus destinatários habituais (ZEHNACKER, 1987, p. 321-325, *apud* GONÇALVES, 2013, p. 57).

A partir desta perspectiva, nos utilizamos de algumas moedas ao longo de nosso trabalho, pois acreditamos que elas nos auxiliam na compreensão de alguns dos acontecimentos referentes ao período, na percepção das representações criadas e propagadas para ressaltar uma imagem positiva de Otaviano, bem como nos auxiliam na visualização de determinadas obras arquitetônicas, das quais não temos suficientes dados arqueológicos.

No que se refere aos arcos triunfais, tal aspecto pode ser mais bem compreendido no que se refere ao triplo triunfo de Otaviano, pois, de acordo com Dion Cássio (Dio Cass., *Hist. Rom.*, LI, 19), no ano de 30 a.C., após a vitória de Otaviano sobre Alexandria, foi decidido em Roma a construção de um arco decorado com troféus em *Brundisium* (atual Bríndisi) e outro no Fórum Romano.

Não se sabe com certeza a localização deste arco no Fórum Romano e os autores divergem quanto a isso, de modo que alguns chegam mesmo a duvidar se tal arco foi realmente construído, pois sabemos que ele foi votado pelo Senado, mas não temos referências sobre sua consagração. Outros autores acreditam que ele foi construído entre o templo de César e o templo de Castor e Pólux, mas que teria dado lugar, dez anos mais tarde, ao arco triplo em homenagem à volta dos estandartes que estavam em poder dos partos. Há quem defenda que o arco de 29 a.C. estaria de um lado do templo de César e o arco de 19 a.C. ocuparia o outro lado do templo.¹³

¹³ Holland (1946, p. 52-59), em seu trabalho *The Triple Arch of Augustus*, trata de modo resumido sobre estes diversos autores e suas teorias no que se refere a estes dois arcos que teriam sido erguidos no Fórum. Outro autor que trata sobre os estudos dos diversos autores que abordaram a temática sobre os arcos de Augusto é Kleiner (1989, p. 195-206), em seu texto *The study of Roman triumphal and honorary arches 50 years after Kähler*.

Um vestígio que é visto por alguns estudiosos como comprovação da existência deste arco triunfal próximo ao templo de César é um bloco de mármore de mais de 2 metros de comprimento, encontrado no século XVI, contendo uma inscrição,¹⁴ com um decreto de honras públicas para Otaviano e uma data consular de 29 a.C. (RICHARDSON, 1992, p. 27; HOLLAND, 1946, p. 55).

No entanto, apesar de não sabermos a localização exata deste arco, sabemos que tratava-se de um arco simples, ou seja, com apenas uma passagem (diferente do arco triplo erguido em 19 a.C.) e era coroadado por uma escultura de Otaviano em uma quadriga. Tais informações podem ser obtidas, como dissemos antes, a partir de moedas do período, pois o arco é representado em moedas cunhadas na época do triplo triunfo de Otaviano ou um pouco depois (29-27 a.C.). Trata-se de um denário cunhado provavelmente em Roma que traz, no reverso, o desenho de um arco simples, cujo topo contém a imagem de Otaviano numa quadriga triunfal e abaixo da quadriga pode-se ver a inscrição IMP CAESAR na arquitrave do arco. O anverso traz a efígie de Otaviano (RIC I 267, Figura 2).

Figura 2 – Moeda de Prata. Denário. RIC I 267



Fonte: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=1884&lot=723>. Acesso em: 29 jul. 2017.

Estas moedas demonstram a importância que tais monumentos possuíam na sociedade antiga, servindo como um memorial do grande acontecimento do qual se tratava o triunfo, mantendo vivos, na memória das pessoas, os feitos de Otaviano e as vitórias alcançadas por ele. Além disso, as próprias moedas eram utilizadas para propagar estes feitos e perpetuar a memória deles, através da representação dos monumentos arquitetônicos que comemoravam e lembravam tais eventos ou de outras imagens relacionadas a eles, como vemos mais à frente. As moedas serviram como importante

¹⁴ "Senatus populusque Romanus/Imp. Caesari diui Juli f. cos. quinct./cos. design. sext. imp. sept./ republica conseruata" (CIL 6.873 = ILS 81).

ferramenta de propaganda,¹⁵ já que eram amplamente utilizadas. Além disso, “as pessoas no mundo romano não contavam com os estímulos visuais com os quais contamos atualmente, por isso eles eram muito mais observados e manipulados no passado do que no presente” (GONÇALVES, 2013, p. 44).

É necessário nos debruçarmos agora sobre a forma que geralmente esta procissão triunfal se organizava, ou seja, a disposição de seus componentes. De modo geral, pode-se dizer que a procissão era dividida em três partes. A primeira parte incluiu os despojos de guerra transportados em espécies de carroças ou em macas portáteis (*fercula*); pinturas e estátuas representando o território conquistado e as batalhas travadas; coroas de ouro enviadas ao general vitorioso pelos aliados ou por povos conquistados;¹⁶ animais que deveriam ser sacrificados, trompetistas e dançarinos; e os prisioneiros de guerra, sendo que os mais importantes vinham diretamente na frente da quadriga do general (BEARD, 2007, p. 81; FAVRO, 1994, p. 154; POPKIN, 2016, p. 6).

Alguns destes componentes podem ser vistos no friso do templo de Apolo Sosiano (Figura 3),¹⁷ que retrata uma procissão triunfal. É importante destacar que, de acordo com Diane Favro (2008, p. 91), C. *Sosius*, cônsul em 32 a.C. e fervoroso defensor de Marco Antônio, recebeu o direito de realizar um triunfo pela derrota dos judeus. Após as comemorações, ele deu início à reconstrução do templo de Apolo *Medicus*. No entanto, o templo reconstruído por ele tornou-se associado não com Marco Antônio, mas com seu rival, Otaviano, pois, como aliado de Antônio, Sósio sofreu a derrota em Ácio em 31 a.C., mas, como Otaviano permitiu que ele fosse libertado, para homenagear seu novo benfeitor, Sósio reprogramou a reconstrução em andamento para exaltar a Otaviano. Assim, os relevos no edifício concluído não representam os judeus sobre os quais *Sosius* triunfou, mas um troféu com bárbaros do Norte, provavelmente comemorando o triunfo de Otaviano sobre a Dalmácia. O templo acabado, portanto, tornou-se um monumento triunfal a Otaviano.

¹⁵ De acordo com Ana Teresa Marques Gonçalves (2013, p. 42), “o termo propaganda vem do verbo latino *propagare*, do substantivo *propagatio*, que significava ampliar, alargar, estender espaços, difundir, implantar ou prolongar, prorrogar tempos. Assim, *propagator* era o título de um magistrado, bem como um dos epítetos de Júpiter, aquele que amplia, que engrandece, que conquista o Império”.

¹⁶ De acordo com Augusto, em suas *Res Gestae* (XXI), ele teria mandado de volta aos *Municipia* e Colônias da Itália as coroas de ouro ofertadas por eles em ocasião de seu triunfo.

¹⁷ O templo de Apolo *in circo*, construído próximo ao Circo Flamínio, ou Apolo *Medicus*, foi prometido em 433-432 a.C. em consequência de uma praga e foi dedicado em 431 pelo cônsul C. *Iulius*. O templo também é conhecido como Templo de Apolo Sosiano, pois teve sua reconstrução iniciada em 32 a.C. pelo cônsul C. *Sosius*, tendo sido completada por volta de 30/29 a.C. (RICHARDSON, 1992, p. 13).

Figura 3 – Friso do templo de Apolo Sosiano (procissão triunfal). Museus Capitolinos Central Montemartini



Fonte: Arquivo pessoal.

No que restou do friso, pode-se ver inicialmente os espólios de guerra sendo carregados sobre um *ferculum*, no qual podemos ver as armas dos derrotados dispostas como troféu de guerra ao lado de dois prisioneiros com as mãos amarradas. De acordo com Beard (2007, p. 175-176), a experiência de ver armas e prisioneiros de guerra:

Era o mais próximo que você conseguiria ter da experiência de batalha sem realmente estar lá [...]. A conversão das armas inimigas num objeto de espetáculo no território de Roma atraiu a dor desse medo, além de aumentar a humilhação dos derrotados. Desde os estandartes militares até a artilharia de ponta, seus arsenais estavam agora abertos ao olhar dos conquistadores, enquanto - como mais do que uma escultura romana retrata - os prisioneiros poderiam estar empoleirados sobre os *fercula* sob arrumações cuidadosas da armadura nativa deles agora reapropriada como um troféu da vitória romana.

Uma representação semelhante a este troféu de guerra com as armas dos vencidos pode ser vista em um denário cunhado no mesmo período (cerca de 29/27 a.C), que traz, no reverso, a representação centralizada deste troféu militar, disposto entre as palavras IMP CAESAR. Cruzados em sua base se encontram um leme e uma âncora, tudo isso sobre uma proa de barco. O anverso traz a efígie de Otaviano (RIC I 265a, Figura 4). Neste denário podemos ver a clara alusão à vitória naval em Ácio.

Após o *ferculum* com o troféu e os prisioneiros, podemos ver, no friso, a imagem dos trompetistas e os animais que seriam sacrificados. Sobre este aspecto é necessário frisar a importância da musicalidade para acompanhar a procissão triunfal, já que era uma comemoração extremamente alegre e festiva. Sobre este assunto, Beard (2007, p. 221) esclarece que "os escritores antigos às vezes imaginam trombetas 'liderando o caminho' ou 'tocando ao redor' do general, e Apiano se refere a um 'coro de tocadores de lira e flautistas' no desfile".

Figura 4 – Moeda de Prata. Denário. RIC I 265a

Fonte: <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=228607>. Acesso em: 29 jul. 2017.

No que se refere aos prisioneiros mais importantes que geralmente vinham à frente da quadriga do general, no triunfo de Otaviano este lugar foi ocupado pelos filhos sobreviventes de Cleópatra, Alexandre Hélio e Cleópatra Selene. Além disso, a própria Cleópatra figuraria neste cortejo triunfal se não tivesse, como conta Plutarco (*Antônio*, LXXXVI), se deixado picar por uma áspide.

Como Horácio insistiu em sua “Ode a Cleópatra”, escrita logo após o evento, a rainha egípcia se matou porque não estava preparada para enfrentar a humilhação de aparecer em um triunfo romano; ela preferiu furtar seu inimigo Otaviano do prazer de exibi-la pelas ruas de Roma (BEARD, 2007, p. 114).

Na impossibilidade de desfilar com Cleópatra como sua prisioneira pelas ruas de Roma, Otaviano exhibe, em seu triunfo, uma réplica (*simulacrum*) representando a rainha do Egito. Não se sabe se esta réplica se tratava de uma pintura ou de uma escultura, mas causou impacto aos olhos de quem presenciou a procissão. Se concordarmos com a interpretação de muitos historiadores, podemos dizer que o poeta Propércio teria sido testemunha desta procissão triunfal e estaria falando sobre a réplica de Cleópatra ao falar em suas *Elegias* (3, 11) sobre a visão dos braços picados pelas serpentes sagradas e sobre o veneno percorrendo seu caminho.¹⁸ A imagem de Cleópatra junto a seus filhos como prisioneiros de guerra eram os últimos componentes desta primeira parte do triunfo.

A segunda parte foi o grupo em torno do próprio general. Ele estava em uma quadriga, às vezes decorada com ouro e marfim, e vestido com um traje elaborado, uma

¹⁸ Adrian Tronson (1999, p. 171-186), em seu trabalho intitulado “*What the poet saw: Octavian’s Triple Triumph, 29 B.C. Jeremiah Markland’s conjectures at Propertius 3.11.52–53*”, adotando a edição da Loeb de 1990 de George Goold, que por sua vez adota a conjectura do século XVIII de Jeremiah Markland usando ‘*spectasti*’ no lugar de ‘*spectavi*’, afirma que o poeta não teria visto os braços de Cleópatra picados por serpentes (*spectavi*, na 1ª pessoa do singular), mas sim que Propércio escreve que a própria Cleópatra viu isso (*spectasti*, na 2ª pessoa do singular).

coroa de louros,¹⁹ uma túnica bordada com palmas (*tunica palmata*) e uma luxuosa toga (uma toga púrpura, *toga purpurea*, ou uma toga decorada com estrelas douradas, *toga picta*); em sua mão esquerda, segurava um cetro de marfim e, na direita, um ramo de louro. Atrás dele, na quadriga estaria um escravo, segurando uma coroa de ouro sobre sua cabeça e sussurrando para ele durante toda a procissão: “Olhe para trás. Lembre-se que você é um homem”. Atrás da quadriga vinham seus principais oficiais e cidadãos romanos que ele libertou (BEARD, 2007, p. 81; FAVRO, 1994, p. 154; POPKIN, 2016, p. 6).

A quadriga, um majestoso carro puxado por quatro cavalos, era um dos componentes mais importantes e mais característicos do triunfo, sem a qual não teria triunfo. Sua presença é tão fundamental e indispensável na procissão triunfal que é um dos aspectos que diferem um triunfo das *ovationes*, por exemplo, já que, nas *ovationes*, uma espécie de triunfo menor, o general andava a pé ou montado num cavalo e ao invés de usar uma coroa de louros, usava uma feita de murta. Tanto a quadriga triunfal quanto a coroa de louros usada pelo triunfador possuíam, neste contexto, estreita ligação com a vitória. Uma representação disso pode ser vista em um denário cunhado neste período (cerca de 29/27 a.C), que traz, no anverso, a imagem da Vitória, em pé sobre a proa de um barco, trazendo, em sua mão direita, uma grinalda e sobre o ombro esquerdo um ramo de palmeira. No reverso, encontra-se a imagem de Otaviano em uma esplêndida quadriga triunfal, cujos painéis dianteiro e laterais são adornados com figuras. Ele está segurando as rédeas na mão esquerda e o ramo de louro na direita. Abaixo se encontra a inscrição IMP CAESAR (RIC I 264, Figura 5).²⁰

Figura 5 – Moeda de Prata. Denário. RIC I 264.



Fonte: <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=179245>. Acesso em: 29 jul. 2017.

¹⁹ A partir de 36 a.C. Otaviano recebeu o direito de usar a coroa de louro em todos os momentos e, em 29 a.C., o direito de usar a coroa de ouro e talvez o resto da veste triunfal em todas as festas (LANGE, 2009, p. 130).

²⁰ De acordo com as informações disponíveis no site do *Classical Numismatic Group*, parece provável que este seja o primeiro tipo a ser emitido na série IMP CAESAR, uma vez que substitui um outro denário idêntico com a legenda CAESAR DIVI F (RIC, I, 263). Disponível em: www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=22251. Acesso em 28 jul. 2017.

No que se refere à possível presença de um escravo atrás de Otaviano, segurando uma coroa de ouro sobre sua cabeça e sussurrando para ele: “Olhe para trás. Lembre-se que você é um homem”, devemos dizer que tal quadro é o resultado da junção de diferentes vertentes de evidências, pois nenhum escritor antigo apresenta essa imagem completa. Alguns falam sobre a presença do escravo, mas não mencionam o que o escravo falava, já outros falam sobre o conselho ao triunfador, para não se esquecer de sua mortalidade, mas sem mencionar a presença de um escravo (BEARD, 2007, p. 85-87). Seja como for, as evidências materiais nos ajudam a inferir sobre a presença de um escravo, atrás de Otaviano, segurando a coroa de ouro sobre sua cabeça ao longo da procissão triunfal, pois podemos ver a representação desta cena em uma das peças do tesouro de Boscoreale.

Trata-se de um escifo (*skyphos*),²¹ uma taça de vinho com duas alças, feito em prata, retratando, em sua decoração, o triunfo de Tibério. Em um dos lados pode-se ver o futuro Imperador na quadriga, segurando um ramo de louro em uma mão e o cetro na outra; atrás dele um escravo segura uma grinalda ou uma coroa sobre sua cabeça. A data exata da peça depende de qual dos dois triunfos de Tibério está representado: 7 a.C. ou 12 d.C. (Figura 6). Apesar de retratar o triunfo de Tibério, podemos deduzir que este deve ter acontecido no triunfo de Otaviano.

Figura 6 – Escifo de Boscoreale



Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/524669425319762969>. Acesso em: 29 jul. 2017.

Por meio de Suetônio (*De Vita Caesarum, Tiberius*, VI. 4), sabemos que, acompanhando a quadriga de Otaviano, estavam os jovens Tibério e Marcelo, a cavalo.

²¹ Atualmente a peça se encontra no Museu do Louvre.

Tibério estava à esquerda e Marcelo à direita de Otaviano. No fim desta segunda parte do triunfo estavam as pessoas que vinham imediatamente atrás da quadriga. Sobre este aspecto, Dion Cássio (*Hist. Rom.*, LI, 21) afirma que, em seu triunfo, Otaviano teria realizado uma inovação, algo contrário ao precedente, pois, segundo Dion Cássio, embora os magistrados costumassem andar em frente à quadriga triunfal, enquanto os senadores que haviam participado da vitória caminhavam atrás, Otaviano permitiu que seu colega de consulado e os outros magistrados seguissem atrás dele.

Sobre essa inovação de Otaviano há opiniões diferentes entre os historiadores. Alguns, como Anthony Everitt (2008, p. 243), veem esta atitude do *imperator* como um reflexo do domínio de Otaviano, "uma clara demonstração de seu predomínio político". Já outros, como Mary Beard (2007, p. 240), acreditam que Dion Cássio quis dizer justamente o contrário, pois dizer que Otaviano permitiu que eles seguissem atrás dele, implicava dizer que era uma honra andar atrás da quadriga, ao invés de na frente. Para Tarpin (2009, p. 140), o juramento dos mais de 700 senadores que, segundo Augusto (*Res Gestae Diui Augusti*, XXV), lutaram sob suas insígnias, colocou-os na posição de soldados e não mais representantes da autoridade civil que acolhem o vencedor, de modo que a exceção notada por Dion é justificada por uma situação muito particular e, por isso, contrária à prática republicana.

A parte final do triunfo foi composta pelos soldados vitoriosos, usando grinaldas de louro e cantando o grito triunfal ritual de "*io triumphe*", intercalado com canções sobre o próprio general. Quando chegaram ao pé do Capitólio, alguns dos principais prisioneiros poderiam ter sido retirados para execução. O resto da procissão abriu caminho até o Templo de Júpiter (BEARD, 2007, p. 82; FAVRO, 1994, p. 154; POPKIN, 2016, p. 7). A grandiosidade e extravagância desta procissão triunfal deve ter sido impressionante, com toda sua riqueza de detalhes e de estímulos visuais e auditivos.

O reluzente vestuário branco dos espectadores contrastou grandemente com a vestimenta colorida das figuras na parada, visualmente distinguindo os dois grupos. Acima das cabeças da multidão, decorações temporárias embelezavam as construções ao longo da rota, separando-as de outras estruturas em Roma (FAVRO, 1994, p. 157).

Segundo Tonio Hölscher (2006, p. 37), o triunfo foi a maneira melhor e mais imediata de envolver os cidadãos nos resultados da guerra, fazendo-os participar pessoalmente nos rituais e celebração da vitória. Além disso, a riqueza trazida por Otaviano para Roma, principalmente aquelas vindas do Egito, foi algo impressionante, não só no dia do triunfo como depois, por exemplo, quando chegaram os obeliscos que Otaviano mandou trazer

do Egito e dispôs em diferentes lugares em Roma.²² O magnífico e notável feito de derrotar o Egito, um dos “celeiros” do Mundo Antigo, e torná-lo cativo de Roma foi propagado por diversos meios, ressaltando o feito e o nome de Otaviano, o *Imperator Caesar*, como pode ser visto no denário cunhado no período (29-27 a.C.), que possui, no reverso, o desenho de um crocodilo, representando o Egito, junto com a inscrição AEGYPTO CAPTA. No anverso, há a efígie de Otaviano com um *lituus* atrás, com a inscrição CAESAR CONS VI (cônsul pela sexta vez), (RIC I 275a. Figura 7).

Figura 7 – Moeda de Prata. Denário. RIC I 275a



Fonte: <http://www.ancientcoins.ca/RIC/>. Acesso em: 29 jul. 2017.

Não apenas a riqueza trazida com o triunfo era importante para a sociedade de então, como também toda a carga simbólica que ele agregava. Uma delas é concernente à derrota do Egito, propagada por Otaviano e seu grupo de apoio como o lugar da extravagância, barbárie e exotismo, uma ameaça oriental aos respeitáveis costumes e tradições romanas; outra ainda mais importante diz respeito ao fim das guerras civis, período conturbado, de instabilidade, insegurança e de incerteza quanto ao futuro. A vitória e o triunfo de Otaviano eram sinônimos de esperança renovada, o prenúncio de paz, prosperidade e estabilidade. Tal vitória seria lembrada em muitos monumentos ao longo de seu governo.

Mas o triunfo desempenhava também um importante papel didático, pois, de acordo com Favro (1994, p. 154):

Através da exibição dos espólios, cidadãos romanos aprendiam não apenas sobre as proezas de seus exércitos e generais, mais também sobre o povo, arte,

²² Augusto trouxe dois obeliscos de Heliópolis, em 10 a.C. Um foi colocado na espinha do *Circus Maximus* como um monumento à conquista do Egito. O outro serviu de *gnomon* (a haste vertical que permite a formação da sombra na superfície do relógio solar) para seu grande relógio solar, o *Horologium*.

arquitetura e fauna dos adversários conquistados. Juntamente com o general e sua turbulenta tropa veio uma panóplia de exibições.

Além disso, a importância do triunfo, como enfatiza Beard (2007, p. 160-161), não estava somente no impacto especificamente financeiro, visual ou artístico da cerimônia, mas sua importância também estava na cultura do imperialismo romano e no imaginário dos romanos. A procissão serviu de microcosmos dos próprios processos de expansão imperial. A estranheza flagrante de alguns dos despojos da guerra, juntamente com as várias representações da conquista, delineou uma imagem nova e expansível do território imperial diante dos olhos dos espectadores. A procissão triunfal trouxe o *Orbs* para dentro dos muros da *Vrbs*. Cada vez mais Roma se tornava a capital do mundo conhecido.

O ponto óbvio é que o triunfo e seus cativos representavam uma realização física do Império e do imperialismo. Além da imagem dos conflitos romanos com a monarquia, a procissão (ou as versões escritas da procissão) justificou a própria ideia de expansão territorial romana, sua conquista do globo. A estranheza exótica dos prisioneiros, no coração da capital imperial, mostrava para as pessoas que estavam assistindo a procissão (ou lendo sobre ela, ou ouvindo contar sobre ela, mais tarde), a expressão mais tangível que você poderia desejar do poder mundial de Roma (BEARD, 2007, p. 123).

Esta demonstração de poder e riqueza era também uma demonstração de *pietas*,²³ já que o objetivo final da procissão era o Templo de Júpiter, no alto do monte Capitólio. Lá os animais eram sacrificados ao deus e outras oferendas foram feitas pelo general.

Como defende Diane Favro (1994, p. 155), apaziguar e honrar os deuses era um dos propósitos da cerimônia triunfal; e a natureza expiatória do evento estava evidente em cada fase. As atividades no monte Capitolino focaram no propósito religioso do triunfo. O triunfador prosseguia a pé, subindo o íngreme *Clivus Capitolinus* para o templo de *Jupiter Optimus Maximus*, onde ele solenemente sacrificava um boi branco e deixava um ramo de louro e a coroa junto à estátua de Júpiter; próximo dali, no templo menor, ele oferecia alguns espólios de guerra selecionados para *Jupiter Feretrius* (FAVRO, 1994, p. 155).

O triunfo acabava com um banquete para o triunfador e o Senado, e se Otaviano tiver seguido o exemplo de César, em seu triunfo de 46 a.C., além do banquete com o Senado, ele deve ter oferecido um grandioso banquete público para milhares de pessoas, embora não possamos afirmar se isso aconteceu. Seja como for, com o banquete estava terminado o triunfo. Findava-se um ciclo, pois "antes de deixar Roma em sua campanha, o

²³ Segundo John Scheid (2007, p. 177), "*pietas* era uma correta relação social com os deuses; significava dar a eles as honras devidas à sua posição e associá-los com o governo da *Res Publica*, como concidadãos, ou melhor, como *patroni* da cidade".

general tinha sacrificado para Júpiter no mesmo lugar; retornando vitorioso, ele completou o ciclo” (FAVRO, 1994, p. 156).

Em agosto de 29 a.C., quem chegasse a Roma se encantaria com a movimentação e decoração da cidade para o ritual que representava o fim deste ciclo realizado por Otaviano e suas tropas. O triunfo de Otaviano deixava uma marca indelével na memória romana, seja por meio de relatos, de moedas, da literatura, da arte ou da arquitetura. Foram dias de glória que marcaram o retorno do general vitorioso, que ficaria conhecido como aquele que pôs fim às guerras civis. Tais festividades marcaram o início de um novo tempo em Roma, cuja nova forma de governo recebeu o nome de Principado.

Percebemos, com isso, que o triplo triunfo de Otaviano foi realizado de modo a se inscrever na memória romana, como a grande comemoração para um feito monumental. Mas além desta grande comemoração ocorrida em 29 a.C., Otaviano, ao longo de todo o seu governo, se utilizou da imagem de grande triunfador e da temática triunfal como estratégia política e de modo a legitimar seu poder.

Com relação à sua imagem de triunfador, é importante ressaltar que Otaviano manipulou cerimônias políticas e explorou a mídia visual de forma a monopolizar esta. Paradoxalmente, uma das formas que ele utilizou para isso foi evitando procissões triunfais depois de seu magnífico triplo triunfo em 29 a.C., além de conseguir restringir os triunfos de outros generais. Ao mesmo tempo, ele fez pleno uso de outras cerimônias, honras, moedas e monumentos que proclamavam sua associação pessoal e contínua com o papel de triunfador (HICKSON, 1991, p. 124).

Tal política foi de extrema importância, haja vista que, no que se refere às vitórias militares, o então Otaviano tinha rivais que poderiam competir com ele pela proeminência em Roma, como nos lembra Rosalinde Kearsley (2009, p. 148-156), ao afirmar que Licínio Crasso, cônsul em 30 a.C., caracterizou-se como um potencial rival e o mais indesejado à reivindicação de Otaviano pela liderança militar de Roma após 31 a.C., pois, em sua campanha militar como governador da Macedônia, Crasso se distinguiu entre os comandantes romanos de uma maneira extremamente rara, já que ele conseguiu capturar a armadura do rei inimigo em combate singular. Segundo esta autora, para Otaviano, essa conquista deve ter representado o surgimento de uma ameaça perturbadora para seu próprio desejo de supremacia contínua. Ele não podia permitir que Crasso o superasse devido à importância que a dedicação dos *spolia opima* tinha no imaginário da época, já que a façanha dos *spolia opima* tinha sido alcançada por apenas três romanos antes de 29 a.C., sendo que Rômulo foi o primeiro. Isso deve ter marcado Crasso como o oponente mais perigoso de Otaviano, de modo que Crasso realizou o triunfo, mas não pôde dedicar os *spolia opima*.

De acordo com Frances V. Hickson (1991, p. 127-128), a vitória para a qual Crasso recebeu seu triunfo provavelmente desempenhou um papel muito importante na decisão de Otaviano de buscar uma política mais restritiva em relação aos triunfos. Certamente, ele não gostou de oferecer a um líder militar rival uma oportunidade tão extraordinária de atrair o favor popular em um momento em que ainda estava consolidando seu próprio poder. Para este autor, a experiência com Crasso enfatizou a necessidade de lidar com potenciais rivais que ainda ameaçavam o poder do novo regime, levando Otaviano a estabelecer políticas mais restritivas em relação aos triunfos, de modo que, em 27 a.C., ele realizou uma reorganização da administração provincial, na qual ele nomeou os *legati pro praetore* para governar a maioria das províncias onde as campanhas militares eram comuns. Esses *legati* lutavam sob os auspícios do então Augusto, e como não possuíam *auspicia* independente, nenhum desses generais recebeu triunfos por suas vitórias. Nas restantes províncias, o Senado continuou a nomear procônsules possuindo *auspicia sua* e, portanto, o direito de triunfar. Mas como este autor nos lembra, com exceção da África e da Macedônia, essas províncias não precisavam de presença militar significativa e ofereceu poucas oportunidades para vitórias dignas de triunfos.

Percebemos, com isso, como Augusto se utilizou da imagem de triunfador e de seu papel de proporcionar grandes obras arquitetônicas ao povo para construir sua imagem, deixando seu nome, seus feitos e suas obras arquitetônicas inscritos na memória das futuras gerações.

Ao celebrar apenas o triplo triunfo, Augusto centrou a propaganda triunfal do Principado nesse evento extraordinário. O número três é significativo. Augusto colocou-se firmemente dentro da tradição republicana, recusando-se a aceitar novos triunfos. De acordo com os *fasti triumphales*, apenas três homens haviam excedido esse número; todos eram ditadores. Claramente, essa não era uma imagem que Augusto desejaria promover. Ao limitar-se a três triunfos, no entanto, Augusto identificou-se com um líder cuja imagem ele achou agradável. Os três primeiros triunfos listados nos *fasti triumphales* pertencem a Rômulo, o *primus conditor urbis*. Das vitórias de Augusto, evidências monumentais e numismáticas indicam que Ácio foi o principal assunto das imagens de triunfo. Esta foi a vitória pela qual, como a propaganda imperial sublinhou, Augusto conservara a República. Ao não celebrar triunfos repetidos por vitórias menores ou vitórias em que ele desempenhou um papel menor, Augusto protegeu sua imagem como *triumphator par excellence* (HICKSON, 1991, p. 137).

O triplo triunfo de Otaviano, ocorrido em 29 a.C., foi, portanto, um marco na carreira política daquele que entraria para a história como o primeiro imperador romano. Ao comemorar suas vitórias militares, dentre elas aquela contra Cleópatra e Marco Antônio, vistos na época como uma ameaça oriental ao poder de Roma, o triplo triunfo desempenhou um importante papel no imaginário daquele período, simbolizando o fim

de tempos de guerra e a promessa de tempos de paz e prosperidade, o que passou a ser amplamente utilizado e propagado por Augusto ao longo de seu governo.

Referências

Documentação textual

- AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. English translation by Frederick W. Shipley. London: Harvard University Press, 1961.
- DIO CASSIUS. *Dio's Roman history*. English translation by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *The Roman antiquities*. English translation by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1960.
- FLAVIUS JOSEPHUS. *The Wars of the Jews*. English translation by William Whiston. Auburn: John E. Beardsley, 1895.
- PLUTARCH. The Life of Antony. In: PLUTARCH. *The Parallel Lives*. English translation by Bernadotte Perrin. London: William Heinemann, 1919.
- PROPERTIUS. *Elegies*. Editing and translation by G. P. Gold. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- SUETONIUS. Life of Augustus. In: SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. English translation by J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914.
- TITUS LIVIUS. *History of Rome*. English translation by Canon Roberts. London: Everyman's Library Classical, 1905.

Obras de referência

- RICHARDSON, L. *A New topographical dictionary of ancient Rome*. London: Johns Hopkins University Press, 1992.

Obras de apoio

- BEARD, M. *The Roman Triumph*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- EVERITT, A. *Augusto: el primer emperador*. Barcelona: Ariel, 2008.
- FAVRO, D. The street triumphant: the urban impact of Roman triumphal parades. In: ÇELIK, Z.; FAVRO, D.; INGERSOLL, R. (Ed.). *Streets: critical perspectives on public space*. Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 151-164.

- FAVRO, D. *The urban image of Augustan Rome*. Los Angeles: Cambridge University Press, 2008.
- FAVRO, D.; JOHANSON, C. Death in motion: funeral processions in the Roman Forum. *Journal of the Society of Architectural Historians*, v. 69, n. 1, p. 12–37, 2010.
- GONÇALVES, A. T. M. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos: o caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*. Jundiaí: Paco, 2013.
- HICKSON, F. V. Augustus "Triumphator": manipulation of the triumphal theme in the political program of Augustus. *Latomus*, t. 50, f. 1, p. 124-138, 1991.
- HOLLAND, L. B. The triple arch of Augustus. *American Journal of Archaeology*, v. 50, n. 1, p. 52-59, 1946.
- HÖLSCHER, T. The transformation of victory into power: from event to structure. In: DILLON, S.; WELCH, K. E. (Ed.). *Representations of war in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 27-48.
- HOPE, V. The city of Rome: capital and symbol. In: HUSKINSON, J. (Ed.). *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2005, p. 63-93.
- KEARSLEY, R. Octavian and Augury: the years 30-27 B.C. *The Classical Quarterly*, v. 59, n. 1, p. 147-166, 2009.
- KLEINER, F. The study of Roman triumphal and honorary arches 50 years after Kähler. *Journal of Roman Archaeology*, v. 2, p. 195-206, 1989.
- LANGE, C. H. *Res Publica Constituta: Actium, Apollo and the accomplishment of the Triumviral Assignment*. Leiden: Brill, 2009.
- MARTINS, P. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011.
- POPKIN, M. L. *The architecture of the Roman Triumph: monuments, memory and identity*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- SCHEID, J. Augustus and Roman religion. In: GALINSKY, K. (Ed.). *The Age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 175-193.
- SILVA, C. F. P. *A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a.C.)*. 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- TARPIN, M. Le triomphe d'Auguste: héritage de la République ou révolution?. In: HURLET, F.; MINEO, B. (Dir.) *Le Principat d'Auguste: réalités et représentations du pouvoir autour de la Res publica restituta*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 129-142.
- TRONSON, A. What the poet saw: Octavian's Triple Triumph, 29 B.C. Jeremiah Markland's conjectures at Propertius 3.11.52-53. *Acta Classica*, v. 42, p. 171-186, 1999.

Construindo as bases de uma identidade cristã: o discurso de Tertuliano de Cartago sobre Marcião, em *Adversus Marcionem*

Laying the foundations of a Christian identity: Tertullian of Carthage's rhetoric on Marcion in 'Adversus Marcionem'

Willian Fernandes Garcia*

Monica Selvatici**

Resumo: Neste artigo, empreendemos um exame minucioso dos argumentos do autor cristão Tertuliano de Cartago acerca do cristão considerado herege, Marcião. Analisamos, por meio dele, o processo de construção, em termos do discurso, da identidade cristã, tendo por premissa a oposição discursiva entre o “verdadeiro” cristianismo e os “falsos cristianismos”, neste caso, representados pelo marcionismo. A partir dos critérios elencados pelo antropólogo Fredrik Barth, em sua teoria da etnicidade, pudemos compreender o processo de construção (ou desconstrução) de um adversário levado a cabo por Tertuliano, ao mesmo tempo que ele construía as premissas de sua identidade cristã por meio da comparação entre as ideias que ele julgava corretas em oposição ao que supostamente seus oponentes pregavam.

Abstract: In this article we analyze Tertullian of Carthage's arguments concerning the “heretic” Marcion. By that, we are able to see how Christian identity was built up fundamentally by the rhetorical opposition between “true” Christianity against “false Christianities”, in this case represented by Marcionism. Relying on anthropologist Fredrik Barth's theory of Ethnicity we are able to understand the process of construction (or deconstruction) of an adversary carried out by Tertullian at the same time as he built up the premises of his Christian identity through comparison between the ideas he judged correct in opposition to what was supposedly preached by his opponents.

Palavras-chave:

Tertuliano.
Marcião.
Identidade.
História do cristianismo.

Keywords:

Tertullian.
Marcion.
Identity.
Christianity History.

Recebido em: 30/10/2019
Aprovado em: 11/03/2020

* Mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina, especialista em Religiões e Religiosidades e licenciado em História pela mesma instituição.

** Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora associada do Programa de Pós-graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina.

Introdução

É exíguo o número de pesquisas em língua portuguesa cujo foco principal é a obra de Tertuliano de Cartago.¹ De maneira a preencher um pequeno espaço desta importante lacuna, o presente artigo tem por propósito analisar o discurso de Tertuliano em sua obra *Adversus Marcionem*, na qual ele ataca o grupo dos seguidores de Marcião de Sinope, destacado cristão da Ásia Menor no século II.²

A despeito da grande influência de Tertuliano para o desenvolvimento do cristianismo latino no Ocidente do Império Romano, poucas referências a ele sobreviveram ao tempo e chegaram até nós. Dentre elas, destaca-se aquela feita por Jerônimo em sua obra *De Viris Illustribus (Sobre homens ilustres)*:³ Tertuliano teria sido presbítero da igreja de Cartago, no norte da África, no início do século III. Além das informações fornecidas por Jerônimo, temos as informações que podemos inferir de suas próprias obras. Originário de Cartago, onde viveu a maior parte de sua vida,⁴ Tertuliano se converte ao cristianismo já adulto e depois, já próximo do final de sua vida, teria se aproximado do montanismo.⁵ Por ter sido criado como pagão, ter se convertido tardiamente e depois ainda ter se aproximado do movimento montanista, Tertuliano teve sua imagem e suas obras, de certo modo, escanteadas pela Igreja nos séculos posteriores justamente pela veiculação da imagem de que ele teria se transformado em um herege no final da vida.

¹ Ver as teses de doutorado de Eduardo Soares de Oliveira, *Sinem Sanguinis Christianorum: a construção de um projeto de identidade cristã em Tertuliano*, de 2014; e de Sílvia Marcia Alves Siqueira, *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II-V d.C.*, de 2004; e a dissertação de Mestrado de Claudia Beltrão da Rosa, *Tertuliano e o uso apologético da História no 'Apologeticum'*, de 1993.

² Marcião foi um cristão influente em seu tempo, pois fundou uma Igreja própria com hierarquia que perdurou por quase quatro séculos após sua morte. Historiadores e teólogos que pesquisam os movimentos cristãos nos primeiros séculos do mundo romano identificam a origem deste movimento a partir da igreja de Sinope, onde seu pai pode ter sido bispo. Marcião, ao começar a pregação de sua forma de entender o cristianismo, acabou sendo expulso da Igreja, em Sinope, e foi para Roma, onde rapidamente teria se unido à igreja de Roma, de onde também teria sido expulso após 4 anos de estadia. Após sua expulsão da igreja de Roma, ele volta a Sinope e funda sua própria Igreja. Seu discurso teológico era fortemente anti-judaico e mostrava proximidade com o gnosticismo, embora não seja usual denominá-lo como gnóstico, é certo que a influência do movimento gnóstico existe em sua pregação (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 115-116).

³ Um dos mais destacados Pais da Igreja antiga, escreveu uma profusão de obras e era reconhecido também por ser um historiador da Igreja antiga. Ficou muito conhecido por ter feito a *Vulgata Latina*, primeira tradução da Bíblia para uma língua vulgar, no caso o latim, versão esta que é até hoje a versão oficial da Igreja Católica Apostólica Romana. Viveu entre a segunda metade do séc. IV e início do séc. V.

⁴ É possível que tenha nascido por volta do ano 160 e morrido por volta do ano 220.

⁵ Montanismo foi um movimento cristão originário da Frígia liderado por um profeta chamado Montano, que, na segunda metade do século II, se dizia possuído pelo espírito santo e proclamava a iminência do fim dos tempos. Foi um movimento marcado por um forte rigor ascético e pela espera escatológica. É provável que tenha chegado ao norte da África já no início do século III. Encontramos traços de um pensamento montanista apenas a partir das últimas obras de Tertuliano. No meio teológico, é um movimento entendido muito mais como um movimento cristão carismático do que como uma seita cristã distinta (PODOLAK, 2010, p. 17).

A obra *Adversus Marcionem* se subdivide em cinco livros, nos quais Tertuliano busca refutar e contra argumentar os ensinamentos de Marcião. No primeiro livro, o objetivo do autor é refutar o dualismo de Marcião. Para ele, não podem existir dois deuses, pois só pode haver um ser eterno e supremo, e a ideia de que poderiam existir duas divindades permitiria acreditar que existiriam infinitos deuses, sendo impossível dizer qual deveria ser adorado, por exemplo. No segundo livro, Tertuliano se atém à defesa do deus dos judeus, o criador deste mundo. Dessa forma, sua intenção é defender sua existência e a plenitude de seus atributos divinos, tais como eternidade, onipotência, onisciência e onipresença. Ele se utiliza das Escrituras hebraicas para reivindicar estes atributos. É importante salientar que Marcião não negava a existência de Yahweh, mas apenas o considerava um deus inferior e imperfeito. O terceiro livro tem como argumento central a defesa de que o deus proclamado por Jesus Cristo era o deus de Israel, Yahweh. Para Marcião, Jesus Cristo não era o messias hebraico e não representava o deus dos judeus. Ele era representante de outro deus, o Deus supremo. Tertuliano busca desenvolver seus comentários salientando as características judaicas da pregação de Cristo e ressaltando sua conexão com integrantes do povo de Israel, que foram seus ouvintes originais. Por fim, nos dois últimos livros, Tertuliano busca refutar as doutrinas marcionitas a partir de seus próprios escritos. O quarto e o quinto livros são inteiramente exclusivos sobre uma refutação, passagem por passagem, do evangelho de Marcião, de alguns trechos da *Antitheses* e do *Apostolikon*, nos quais Tertuliano busca apontar, nestes próprios textos, aspectos que revelam que o Deus proclamado no evangelho e nas cartas de Paulo era o único e mesmo Deus de Israel e o seu Cristo.

Ao construir seu discurso contra Marcião, o objetivo de Tertuliano é defender o que ele considera um tipo ideal e correto de cristianismo perante comunidades que ele entende como hereges, incorretas e desviantes do seu cristianismo. É evidente, ao longo do texto, que havia algum nível de interação entre os cristãos marcionitas e os cristãos, assim denominados por Tertuliano, apostólicos. O próprio livro é fruto desta interação. Embora a obra tenha sido escrita com o intuito principal de servir aos cristãos que compartilhavam da mesma fé de Tertuliano, para que pudessem talvez se defender ou se posicionar contra os marcionitas, são também muito frequentes trechos em que Tertuliano parece estar se dirigindo diretamente aos marcionitas, ou seja, era também sua intenção que este livro chegasse até as mãos de seus oponentes. O fato é que a produção deste tipo de discurso acaba por criar fronteiras e definir características que constroem identidades.⁶ Vejamos como, ao se comparar e descrever Marcião, sua vida, doutrinas e

⁶ Tertuliano se situa, assim, na tradição dos padres apologistas anteriores, como Irineu de Lyon na obra *Adversus haereses*, que utilizou recursos discursivos muito similares contra aqueles que ele entendia como desviantes da fé verdadeira.

formação, Tertuliano acaba contribuindo para a construção de uma identidade cristã no início do século III.

Questões de etnicidade no discurso de Tertuliano sobre Marcião

O antropólogo norueguês Fredrik Barth (1969; 1998) identifica três características fundamentais que sustentam o processo de construção das identidades étnicas. A noção de uma identidade partilhada, possuir uma história em comum e dispor de uma herança cultural tradicional. É evidente que estes aspectos possuem estreita ligação e muitas vezes encontram justificativas em comum, como veremos, e estas três características fundamentais são construídas impreterivelmente por meio da interação social e se tornam evidentes por intermédio de um processo de descrição de si mesmo ou do grupo ao qual pertence e de descrição do outro ou do outro grupo ao qual não se pertence. Vejamos, então, na prática, como este processo funciona.

A primeira característica a ser analisada é a noção de uma identidade partilhada. Parte-se do princípio de que grupos diferentes compartilham identidades diferentes. Neste caso, estamos tratando de identidades culturais. No caso de Tertuliano, é visível a contraposição que ele faz entre civilizados e incivilizados, letrados ou intelectuais e ignorantes, greco-romanos e bárbaros. Vejamos o excerto abaixo:

O mar chamado Euxino, ou hospitaleiro, é traído pela sua natureza e ridicularizado por seu nome. Mesmo o lugar onde está situado o preveniria de ser reconhecido como hospitaleiro e, no entanto, **envergonhado de suas próprias características bárbaras ele mesmo se colocou a certa distância de nossas águas mais civilizadas**. Tribos estrangeiras o habitam, se de fato viver em carroças pode ser considerado 'habitar'. Eles não têm lugar certo para morar, sua vida é inoperante, suas atividades sexuais são promíscuas e em sua maioria desveladas mesmo quando eles a escondem. Eles alertam sobre isso ao pendurar um saco no jugo de suas carroças para que ninguém inadvertidamente entre. Tão pouco respeito eles têm por suas armas de guerra. Eles separam os corpos de seus pais junto à carne de ovelhas para engolirem em seus banquetes. Se algum deles morre em condições ruins para se comer sua morte é uma desgraça. As mulheres também perderam a gentileza junto com a modéstia de seu sexo. Elas exibem seus seios e fazem seus trabalhos domésticos munidas de machados de batalha. Elas preferem as batalhas às obrigações matrimoniais. Há dificuldade também no clima, nunca há muita luz do dia, o sol sempre pobre, o único ar que têm é neblina. O ano todo é inverno, todos os ventos que sopram vêm do Norte. A água se torna água apenas após aquecê-la. Rios não são rios, apenas gelo. As montanhas estão totalmente empilhadas de neve. Tudo é tórpido, tudo é severo. Selvageria é a única coisa morna, tal selvageria qual a que o teatro tem providenciado através dos contos Táuricos de sacrifícios, romances cólquidas e crucificações caucasianas (*Adversus Marcionem*, I, 1, grifo dos autores).

Este extenso trecho, logo no início da obra, é elucidativo do método adotado por Tertuliano ao longo de quase toda a obra. Ele inicia um processo de desconstrução do seu adversário ao qualificá-lo como oriundo de uma região bárbara cujo povo não partilha da mesma identidade helênica e civilizada da qual ele e seus leitores partilham. A contraposição é clara em relação à cultura greco-romana, considerada mais avançada para ele. Antes mesmo de descrever a pessoa de Marcião, a desconstrução de seu oponente começa pelo seu local de origem. A imagem construída por Tertuliano é sombria e selvagem. O Ponto é, para ele, símbolo da vida incivilizada e seus habitantes são descritos como verdadeiros selvagens de costumes bárbaros. É de se destacar comportamentos descritos por ele que claramente demonstram um povo com pouco pudor e carente de valores cristãos, ao menos do seu ponto de vista. Destaca-se, neste sentido, a descrição das mulheres do Ponto, que andam desnudas, guerreiam e não apresentam comportamento sutil ou de submissão aos homens, valores fundamentais para as mulheres cristãs, segundo Tertuliano. Dessa forma, ele, aos poucos, constrói um antítipo de cristão, ou seja, tudo o que um cristão não deveria ser ou fazer ele descreve como sendo característica dos habitantes do Ponto.

Vejamos outro exemplo de caracterização dos habitantes do Ponto como sendo bárbaros selvagens, apresentado por Tertuliano (*Adv. Marc.*, III, 13):

[...] é claro que é um outro assunto, se entre os homens do Ponto as crianças daquela raça bárbara partiam para a batalha... os mesmos que sabem lidar com uma lança antes mesmo de mastigar. Contudo agora, desde que não é o natural em nenhum país dar permissão para que as crianças vão para a guerra antes de aprenderem a viver.

Neste trecho, sobre as crianças que lutavam em guerras, ele torna claro o contraste entre a cultura selvagem dos bárbaros e a civilização greco-romana. No entanto, apesar de todas estas características desabonadoras, o pior acontecimento da história do Ponto é, na opinião de Tertuliano, o nascimento de Marcião. Vejamos:

Mesmo assim **a coisa mais bárbara e melancólica a respeito do Ponto é que Marcião nasceu lá**. Mais inoperante do que um Cítio, mais vagante do que um habitante de carroças, mais incivilizado do que os Massagetas, mais insolente do que as Amazonas, mais escuro do que a neblina, mais frio do que o inverno, mais áspero do que o gelo, mais traiçoeiro do que o Danúbio e mais precipitado do que o Cáucaso. Evidentemente que, quando por ele o verdadeiro Prometheus, Deus Todo-Poderoso, é rasgado em migalhas com suas blasfêmias, mais condutor de coisas ruins do que as feras selvagens daquela região bárbara é Marcião. Pois, é algum castor mais auto-castrante do que este homem que aboliu o casamento? Qual rato do Ponto é mais corrosivo do que o homem que roeu os evangelhos? (*Adv. Marc.*, I, 1, Grifo dos autores).

Marcião é a síntese de tudo o que há de ruim no Ponto, afinal de contas um lugar tão ruim com habitantes tão selvagens só poderia gerar um personagem tão nefasto quanto ele, correto? Esta é, ao menos, a lógica que Tertuliano pretende conferir a seu leitor: é impossível que um bárbaro oriundo de uma região tão incivilizada quanto o Ponto possa ser o representante do verdadeiro cristianismo. No entanto, apesar de todas as qualidades más atribuídas a ele, o pior que ele fez foi, segundo Tertuliano, adulterar o evangelho e abolir o casamento. Para Tertuliano, o casamento é instituição cristã fundamental e, ao longo de todo o livro, ele dedica vários trechos a refutar o celibato total imposto pelos marcionitas. Embora ele mesmo pregasse um comportamento ascético para os cristãos, seu ascetismo não ia tão longe quanto o dos marcionitas. Tertuliano era a favor do casamento e o sexo era visto como permitido apenas para fins de procriação e dentro do casamento. Além do mais, para ele, uma pessoa só poderia se casar apenas uma vez em sua vida, sendo irregular um segundo casamento. No entanto, é importante notar o quanto estas questões eram importantes para identificar e diferenciar as comunidades cristãs naquele momento. Vejamos um desses exemplos, no qual ele defende o casamento como característica do “verdadeiro” cristianismo:

Devemos nos perguntar se isto é justamente condenado (casamento). Não que tenhamos a intenção de demolir as bênçãos da castidade, como fazem certos Nicolaítas, advogados dos vícios e desejos. Mas sim como quem, sem condenar as relações matrimoniais, reconhece e busca a castidade dando a esta preferência não como uma coisa boa ao invés de uma coisa ruim, mas como algo melhor sobre algo bom. Pois, nós não repudiamos as relações matrimoniais, apenas as posicionamos em um nível de menor importância. Nem exigimos castidade, mas aconselhamos a favor dela. Mantendo ambas as coisas boas e melhores para que sejam seguidas de acordo com a força de cada homem (*Adv. Marc.*, I, 29).

Para Tertuliano, o casamento era algo fundamental para a vida da Igreja cristã, pois sem casamentos não poderia haver famílias e filhos, logo não haveria como o cristianismo se perpetuar ao longo do tempo. Segundo ele, Jesus ama as criancinhas, assim não poderia ser ele o representante do Deus de Marcião, pois, afinal de contas, ele abomina o casamento, cujo fruto são as criancinhas (*Adv. Marc.*, IV, 23). Como vimos, essa era uma das principais doutrinas marcionitas e, conseqüentemente, uma das que mais chamavam a atenção de Tertuliano. Ele retoma várias vezes esse assunto ao longo de sua obra, o que evidencia sua importância para a formação de sua identidade cristã, haja vista que as famílias são a base da comunidade.

Outro artifício muito utilizado por Tertuliano ao desconstruir seus oponentes é a ironia. Ao se referir a esta doutrina da proibição do matrimônio entre os marcionitas, ele o faz de modo a ridicularizar o Deus de Marcião, vejamos:

Possivelmente ele (o Deus de Marcião) tem medo do excesso de população, medo do trabalho de liberar a tantos, medo de fazer um grande número de hereges e de ter muitos marcionitas prolíficos gerados de marcionitas. Menos Bárbara do que isso era a dureza do Faraó, que os assassinou quando ainda eram recém-nascidos. O Faraó tomava suas almas, mas este aqui nem lhes dá almas. O Faraó os removia da vida, mas este aqui nem sequer os admite na vida. Em motivo de homicídio não há diferença entre os dois (*Adv. Marc.*, I., 29).

Tertuliano adota uma forma muito ácida de escrever. Não contente em refutar seus oponentes, ele ainda se permite humilhá-los e a suas crenças. É muito comum, ao longo do texto, encontrarmos Tertuliano adjetivando Marcião ou os marcionitas de “tolos”, “imprudentes”, “infelizes”, “hostis”, “desprezíveis”, “mentirosos”, “loucos”, “obstinados” e etc. São várias as qualidades pejorativas atribuídas a eles como forma de desqualificá-los pessoal e intelectualmente, como neste trecho: “os marcionitas são, em geral, astrólogos e não têm vergonha nem disso, de que suas vidas sejam dirigidas pelas estrelas do Criador” (*Adv. Marc.*, I, 18). O objetivo era o de construir uma narrativa na qual fossem apresentados como inferiores em todos os sentidos, como se esta avaliação de inferioridade fosse recair sobre suas considerações teológicas, ou seja, eram desqualificados para que seus argumentos e raciocínios também fossem postos em dúvida e desacreditados.

Ainda no que diz respeito a aspectos de identificação culturais ou comportamentais, Tertuliano menciona, em algumas passagens, “vícios” e “pecados” aos quais os marcionitas estavam sujeitos devido às fraquezas de sua religião. Vejamos um exemplo:

Portanto, vocês que se recusam a temer seu Deus porque ele é bom, o que os impede de cair em todo tipo de vícios, os grandes prazeres da vida, eu suponho, para todos aqueles que não temem a Deus? Por que se ausentar daqueles prazeres populares, da excitação das corridas, da selvageria dos shows com animais selvagens, a depravação dos palcos? Por que também diante das perseguições vocês não oferecem incensos e ganham sua vida, pela negação? (*Adv. Marc.*, I, 27).

Neste trecho, ficam evidentes as fronteiras que os cristãos não deveriam cruzar na sua vida cotidiana, algo que já observamos no primeiro capítulo e que era muito combatido por Tertuliano nos textos que escrevia para sua própria comunidade. Aqui, podemos ver mais um exemplo de cuidados que os cristãos deviam manter, segundo Tertuliano, em sua convivência social. O circo, a corrida, os teatros e principalmente o martírio. No trecho, ele critica a fraqueza da fé marcionita, que supostamente seria presa fácil para a tentação da vida no mundo romano. Mas, para nós, o importante é notar a delimitação proposta por Tertuliano no que diz respeito à interação social dos cristãos, que fica evidente quando ele julga o que é considerado vício e o que não é. Além das

questões de interação social, aparece também o problema do comportamento individual. Na mesma linha do discurso acima, Tertuliano diz o seguinte sobre os hábitos dos cristãos:

Observe que também houve consideração a respeito daqueles que cometeram gula, luxúria e depravação. Coisas que na maioria das vezes se acalma quando a barriga está disciplinada. Pois, 'o povo comeu e bebeu e se levantou para tocar'. E mais, para que a ganância do dinheiro fosse colocada em xeque, a rivalidade no uso de uma variedade cara de comidas foi posta de lado. E, por fim, o propósito era de que o homem pudesse estar mais facilmente em forma para o jejum a serviço de Deus, acostumado a escantear vícios de grande reputação e não tendo desejos de se alimentar com delícias (*Adv. Marc.*, II, 18).

Aqui, vemos Tertuliano comentando sobre hábitos alimentares e definindo quais comportamentos são considerados aceitáveis e quais são considerados vícios ou pecados dos quais os cristãos devem se abster. Grandes banquetes e festas eram comuns na vida cotidiana no mundo romano, portanto, ao propor o regramento dos hábitos alimentares dos cristãos, ele estava fazendo clara distinção entre o tipo ideal cristão e os não cristãos. Afinal de contas, os cristãos não devem ser como aquelas pessoas do mundo: gananciosas, gulosas e luxuriosas. Ao menos era este o discurso; como vimos, na prática nem sempre é assim. Um último aspecto de identidade cultural, mas não menos importante, que diz respeito à atribuição de características dentro do universo do cristianismo, são as características carismáticas da fé, ou seja, a forma pelas quais as pessoas experimentam ou vivem sua religião no seu dia a dia. Vejamos esta passagem, na qual Tertuliano cobra os marcionitas por algumas características que ele entende essenciais, mas que ele não encontra nas igrejas marcionitas:

Então deixe Marcião por em evidência qualquer dom que exista proveniente de seu Deus, qualquer profeta, desde que tudo falado não pelas emoções humanas, mas pelo espírito de Deus que prenunciou coisas que viriam a acontecer e também tornou manifestos os segredos do coração. Que ele produza um Salmo, uma visão, uma oração, desde que seja espiritual, em êxtase, que significa em suspensão da mente, se puder acrescentar também uma interpretação da língua. Também deixe que ele me prove que na sua presença alguma mulher profetizou, alguma grande comunicadora em meio àquelas mais santas mulheres deles (*Adv. Marc.*, V, 8).

Este trecho nos ajuda a visualizar a experiência de fé na comunidade de Tertuliano, é importante lembrar que neste momento ele já demonstrava apreço e aproximação pelo movimento montanista, cujas características se assemelham muito às descritas acima, uma experiência de fé carismática. No entanto, em meio a seu discurso fica evidente que ele não encontra este tipo de comportamento nas igrejas marcionitas, o que, para ele, é evidência da não comunhão destas igrejas com Deus e seu espírito santo. Pois as Igrejas

'Apostólicas', para ele, as 'verdadeiras', deviam possuir todas as características apontadas acima. Algo que ele mesmo deixa claro neste trecho: "Então a tarefa de Marcião é colocar em evidência hoje na sua Igreja algum espírito do seu Deus porque a partir de agora ele não pode mais estar suprimido e o ato de profetizar não pode mais ser desprezado" (*Adv. Marc.*, V, 15). Para Tertuliano, estas experiências carismáticas eram fundamentais no cotidiano das reuniões cristãs e constituíam características básicas, cujas verdadeiras comunidades cristãs deveriam apresentar, pois eram evidência da presença e aprovação de Deus aos seus verdadeiros fiéis.

A segunda característica fundamental da constituição dos grupos étnicos a ser analisada é a de se possuir uma história em comum. Esta é provavelmente a característica mais ressaltada nos textos dos antigos escritores cristãos para reivindicar a legitimidade de sua fé. É a reivindicação da tradição apostólica. A ligação de suas igrejas com as primeiras comunidades e os primeiros líderes cristãos faz com que seus discursos e suas reflexões teológicas sejam consideradas legítimas interpretações da fé cristã. O cristianismo proclamado nas igrejas supostamente fundadas por apóstolos do próprio Jesus tinha autoridade de verdade divina e evocava inspiração do próprio espírito santo de Deus na medida em que seus fundadores teriam sido escolhidos diretamente pelo próprio Messias. O argumento recorrente em toda a obra de Tertuliano é justamente contra a novidade que representava o Deus pregado por Marcião e o seu Cristo, que, segundo ele, não tinham ligação com as igrejas apostólicas. Vejamos um exemplo:

Na apresentação de minha posição contra todas as heresias meu hábito é de dar ênfase à evidência da datação, reivindicando que a nossa regra de fé veio primeiro e que toda heresia teve sua emergência mais recentemente (*Adv. Marc.*, V, 19).

Tertuliano apela para o reconhecimento das datas, ou seja, seu argumento é de que Marcião é posterior à era apostólica e, portanto, os textos originais e o verdadeiro Cristo foram pregados antes dele e só depois ele entrou em contato com essa pregação e com esse Cristo, modificando seu entendimento. Em vários momentos do texto, ele ressalta a distância temporal entre o início da pregação de Cristo, em Israel, e o início da pregação de Marcião, em meados do segundo século. Para ele, os mais de 100 anos de distância evidenciam a novidade do Deus proclamado por Marcião, que não era o mesmo proclamado por Jesus e seus discípulos. Vejamos como ele reforça este argumento:

Em resumo: Se é de comum acordo que o que tem a melhor reivindicação para a verdade é aquilo que vem prioritariamente mais cedo, e que possui esta prioridade aquilo que tem existido desde o princípio, e o que tem existido desde o princípio é o que vem dos apóstolos. Assim, não haverá menos concordância

de que o que foi deixado pelos apóstolos é o que é mantido sagrado e inviolado nas igrejas que os apóstolos fundaram (*Adv. Marc.*, IV, 5).

Possuir uma história em comum palpável e possível de ser traçada desde o seu princípio era, sem dúvida, o principal fator legitimador encontrado pelos antigos escritores cristãos para reivindicar a autoridade do cristianismo que pregavam, e servia de fator identificador e diferenciador entre as comunidades cristãs. Como vimos na citação acima, para Tertuliano, esse é seu principal argumento para refutar a legitimidade de todas as “heresias” ou todos os cristianismos considerados desviantes, de acordo com sua concepção da fé. E é nesse momento que se torna evidente o problema do cânon das escrituras sagradas cristãs proposto por Marcião, pois, se o legítimo cristianismo é o proclamado pelos apóstolos do Messias e eles supostamente deixaram vários textos escritos, por eles mesmos ou por discípulos ligados a eles, como não aceitar a autoridade destes escritos? Para Tertuliano, era inconcebível a rejeição proposta por Marcião de todos os escritos apostólicos exceto aqueles atribuídos ao apóstolo Paulo. Marcião alegava que tanto os evangelhos quanto as cartas atribuídas aos outros apóstolos haviam sido corrompidos ao longo do tempo no processo de transmissão desses textos e, por isso, não eram mais confiáveis. Vejamos o que diz Tertuliano sobre esta questão:

Mas se foi após a era apostólica que a verdade sofreu adulteração no que diz respeito à fé em Deus, acontece que no seu próprio tempo a tradição apostólica não sofreu adulteração no que diz respeito às regras da fé em Deus. E nós devemos ser levados a reconhecer como apostólica nenhuma outra tradição que não seja a pregada hoje pelas igrejas apostólicas. No entanto, você não encontrará nenhuma igreja de origem apostólica cujo cristianismo repudia o Criador. E mais, se essas igrejas forem consideradas como sendo corrompidas desde o princípio pode alguma igreja ser levada em consideração? [...] Coloque em evidência apenas uma de suas igrejas cuja origem é apostólica, e você terá me convencido (*Adv. Marc.*, I, 21).

Novamente, o fator legitimador é a tradição apostólica mantida nas igrejas apostólicas, cuja origem pode ser traçada desde o princípio. O desafio proposto aos marcionitas de provar a origem apostólica de ao menos uma de suas igrejas serve de demonstração da proporção desta reivindicação. Afinal de contas, se os marcionitas conseguissem provar que ao menos uma de suas igrejas tinha a origem ligada a um apóstolo, Tertuliano se veria, em suas próprias palavras, “convencido”. É notável o quanto a origem apostólica servia de fator de distinção entre os cristianismos nos primeiros séculos. Mesmo os evangelhos e os outros textos cristãos tinham de passar por esse teste para que sua autoridade fosse validada, vejamos dois exemplos:

A mesma autoridade das igrejas apostólicas serve de testemunha para os outros evangelhos, que não menos do que o de Lucas, nós possuímos através de sua atuação e de acordo com seus textos. Eu quero dizer João, Mateus e, também, aquele produzido por Marcos que é considerado como sendo de Pedro de quem Marcos era intérprete [...] (*Adv. Marc.*, IV, 5).

[...] nós temos também igrejas que foram tuteladas por João. No entanto, embora Marcião desautorize o seu Apocalipse, a sucessão de seus bispos [de suas igrejas] quando traçada de volta a suas origens se encontra alicerçada em João como seu originador, do mesmo modo a legitimidade das outras igrejas deve ser testada (*Adv. Marc.*, IV, 5).

Para Tertuliano, os evangelhos possuem autoria, os apóstolos. No entanto, Marcião não confere crédito a ninguém por seu evangelho. Ele aceita apenas Paulo como representante do verdadeiro Deus, e Tertuliano recorda que Paulo é posterior aos apóstolos de Cristo, sendo que ele mesmo reconhecia a autoridade dos outros apóstolos que o precederam. Dessa forma, seria ilegítimo recusá-los em favor apenas daquele que veio por último (*Adv. Marc.*, IV, 2). Ele não negava a existência das igrejas marcionitas e o seu alcance no mundo romano, sua preocupação era apenas com a legitimidade de sua fé. Qualificá-los como uma novidade no mundo cristão, algo posterior e sem ligação com as origens apostólicas das principais igrejas, era importante para desautorizar sua concepção religiosa, suas obras escritas e, principalmente, seu cânon de escrituras cristãs. Vejamos o que ele diz a respeito:

Admitimos que aquele evangelho também tem suas igrejas, mas elas são em si mesmas recentes e espúrias. Se você procurar sua ancestralidade é mais provável você encontrá-la de origem apóstata que de origem apostólica, tendo por fundador ou Marcião ou algum de seus seguidores (*Adv. Marc.*, IV, 5).

Desse modo, o marcionismo é caracterizado como uma novidade, algo que representa uma ruptura, que não possui vínculo, não possui uma história em comum com as origens do cristianismo e, de acordo com este raciocínio, não pode ser legítimo ou possuir uma autoridade divina. Marcião é visto como um antigo conhecedor do “verdadeiro” cristianismo, que, por razões próprias, optou por modificar e romper com a tradição apostólica e passou a pregar seu próprio cristianismo. Um verdadeiro “herege” que escolheu o desvio ao invés da tradição, como podemos ver em seguida:

Em verdade o Euxino deu à luz um animal mais aceitável para os filósofos do que para os cristãos. Aquele adorador de cães Diógenes carregava uma lamparina por volta do meio dia, em busca de um homem, enquanto Marcião ao apagar a luz de sua fé perdeu o Deus que um dia havia encontrado. Seus seguidores não podem negar que a sua fé no princípio concordava com a nossa, pois sua própria carta prova isto. Para que sem mais a acrescentar aquele homem possa ser considerado um herege ou optante, que, esquecendo o que um dia foi,

optou por conta própria por aquilo que antes não existia. Pois aquilo que são importações posteriores devem ser reconhecidas como heresia, precisamente pois deve ser considerado verdade aquilo que foi entregue desde antigamente e desde o princípio (*Adv. Marc.*, I, 1).

Por fim, o terceiro fator destacado por Barth é o de se possuir uma herança cultural tradicional. Este é, sem dúvida, o argumento central da obra *Adversus Marcionem*, pois é a partir da defesa da herança judaica, na defesa do Deus dos judeus e de suas escrituras que reside o maior fator de diferenciação entre a concepção teológica de Tertuliano e a de Marcião. O argumento central é de que a concepção religiosa proposta e defendida por Marcião proclamava um Deus estrangeiro e desconhecido, que não possuía raízes no mundo dos homens e o seu Cristo é igualmente uma novidade e nada tinha a ver com o Messias judaico. Vejamos em suas próprias palavras:

Então quando me contam sobre um novo Deus, desconhecido e sobre o qual nunca falaram no mundo antigo, nos tempos antigos do antigo Deus. Quando eu ouço que em todas aquelas eras passadas ele não existia, era antigo apenas através da ignorância dos homens sobre ele. E aquele Jesus Cristo, ele mesmo novo, mas sob nomes antigos, o revelou como ninguém havia feito até agora (*Adv. Marc.*, I, 8).

A desconexão entre as antigas raízes judaicas e a novidade do Deus proclamado por Marcião tornam seu discurso ilegítimo, pois o "verdadeiro" Deus deveria ser eterno e conhecido desde o princípio pela sua criação. O raciocínio de Tertuliano leva em conta a onipotência atribuída ao Deus que teria criado todo o universo e seria, portanto, conhecido e reconhecido por sua própria criação desde os tempos mais antigos. Sua novidade colocaria em xeque a plenitude de seus atributos divinos, logo, ele só poderia ser uma invenção posterior:

Aquele homem do Ponto achou conveniente inventar um segundo Deus enquanto negava o primeiro. Eu, entretanto, nego totalmente a existência do segundo enquanto mantenho que o primeiro é Deus em sua plenitude. Marcião só poderia construir sua mentira se primeiro destruísse a verdade (*Adv. Marc.*, II, 1).

Ele recorre ao argumento da Antiguidade como fator legitimador da sua fé, aquele Deus era conhecido por todos os povos havia muitas eras e o conhecimento dele era transmitido de geração em geração entre os povos como uma herança da humanidade. Nas palavras de Tertuliano (*Adv. Marc.*, I, 9):

O conhecimento inerente à alma desde o princípio é o dom de Deus, o mesmo e único seja entre os Egípcios, Sírios ou homens do Ponto. É o Deus dos Judeus que a alma dos homens chama de Deus. Abstenha, bárbaro e herege, de colocar

Abraão como mais velho do que o mundo. Mesmo que Deus tenha sido o criador de uma família e mais nenhuma, ele não era posterior ao seu Deus. Até mesmo os homens do Ponto o conheciam antes mesmo de conhecerem a seu Deus.

De modo que todo ser humano sobre a face da terra de algum modo reconhecia a divindade do Criador devido ao dom da vida incutido na alma de toda a Criação divina. Dessa forma, Tertuliano cria um laço eterno entre os homens e Deus, ou seja, o Criador possuía um vínculo com toda sua criação, de modo que o Deus de Marcião, nunca antes proclamado, não possuía conexão com os homens, logo, era um estrangeiro e “nenhuma menção jamais foi feita de um segundo Deus ou um segundo Cristo até a ofensa de Marcião vir à tona” (*Adv. Marc.*, III, 1). Assim, o Deus e, principalmente, o Cristo de Marcião têm sua origem questionada e Tertuliano aproveita para caracterizá-lo como fruto de inspirações pagãs, especialmente de filósofos. Para ele, “nosso conhecimento sobre Deus veio a nós pelos profetas e por Cristo, não por filósofos nem por Epicuro” (*Adv. Marc.*, II, 16).⁷ Uma dupla distinção aqui é feita: a origem, na filosofia, da religiosidade de Marcião em contraposição à origem divina, tradicional e antiga, vinculada à religiosidade de Tertuliano, que se tornou conhecida “pelos profetas”. A distinção é clara, a ideia de que a “verdade” possui uma base sólida e confiável enquanto a heresia é fruto de reflexões vãs e se origina dos homens nos meios pagãos. O verdadeiro Cristo já havia sido prenunciado pelos profetas por meio das escrituras hebraicas. E tudo o que se cumpriu em Jesus Cristo foi profetizado no passado pelos servos do Criador, vejamos:

Sendo assim, eu proponho para provar que os mesmos milagres, que são a única evidência que vocês utilizam para dar razão a sua crença em Cristo. O Criador já há muito tempo, de tempos em tempos, os escreveu através de seus servos e desde muito tempo tem indicado que seriam cumpridos pelo seu Cristo (*Adv. Marc.*, III 3).

Marcião é acusado de ter inventado uma separação entre a Lei e o Evangelho, entre o Antigo e o Novo Testamento, e de ter colocado em lados opostos Yahweh e Jesus. Para Tertuliano, o Cristo e seus apóstolos jamais pregaram essa distinção, sendo que o Deus de Marcião “[...] não foi revelado por Cristo, que veio antes da separação, mas foi inventado por Marcião” (*Adv. Marc.*, I, 19). Esta separação, muito explorada em sua obra *Antitheses*, é o centro da fé marcionita, e justamente por isso é que a defesa da herança judaica do cristianismo é fundamental para Tertuliano deslegitimar seu oponente. Como ele mesmo diz:

⁷ Filósofo grego do século III a.C. cujo pensamento se centrava na ideia da busca pela felicidade por meio dos prazeres simples da vida cotidiana (YOUNG, 2010, p. 279).

A separação da Lei e do Evangelho é a primeira e principal exploração de Marcião. Seus discípulos não podem negar o principal argumento de seu documento, o documento pelo qual eles são induzidos e confirmados nesta heresia. Pois esta é a Antítese de Marcião, ou oposições contrárias, que foi projetada para mostrar o conflito e o desacordo entre a Lei e o Evangelho (*Adv. Marc.*, I, 19).

Dessa forma, Tertuliano defende exaustivamente a herança judaica por intermédio da leitura e interpretação de diversas passagens das Escrituras hebraicas, que, no seu entendimento, se mostram em total conexão com passagens das Escrituras cristãs, mesmo aqueles textos mantidos por Marcião. No entanto, ele faz questão de ressaltar que, para dar razão à sua interpretação, Marcião teria propositalmente adulterado os evangelhos, vejamos: “No entanto, presumivelmente Marcião apagou do evangelho o testemunho de Cristo sobre o Criador” (*Adv. Marc.*, II, 17). Como vimos, se houve de fato uma adulteração dos textos preservados por marcionitas, nós ainda não temos como afirmar com certeza. Esta é uma das questões que permanecem em discussão no meio acadêmico. O que podemos afirmar com certeza é que Tertuliano se viu muito irritado ao não encontrar, nos textos marcionitas, passagens que evidenciam, segundo a sua interpretação, a conexão entre as Escrituras hebraicas e cristãs.

No entanto, apesar de sua irritação, Tertuliano procura demonstrar minuciosamente, principalmente por meio de seus dois últimos livros, nos quais ele comenta passagem por passagem os textos de Marcião, que mesmo em seu próprio evangelho e no *Apostolikon*, há evidências claras para defender a herança judaica de Cristo. Ou seja, mesmo nos textos marcionitas, ele aponta como o cristianismo é um desenvolvimento do judaísmo e que o Deus dos judeus é o único e mesmo Deus proclamado por Jesus Cristo e seus apóstolos, sendo Jesus Cristo o Messias prenunciado pelos profetas judaicos. Uma minuciosa e extensa argumentação que aparece reafirmada por toda a obra e serve para defender a conexão entre Yahweh e Jesus Cristo. Para ele, Jesus não descumpriu a Lei, mas a tornou perfeita e a levou à plenitude, vejamos:

De fato, a própria ansiedade de Marcião, no que diz respeito às circunstâncias já citadas, de colocar Cristo em oposição ao Criador, na verdade reforça a sua unidade [...]. Portanto, a antítese de Marcião torna mais fácil explicar como o modo de agir do Criador foi remodelado por Cristo ao invés de repudiado, restaurado ao invés de rejeitado (*Adv. Marc.*, II, 29).

O evangelho é visto como um avanço, uma reinterpretção que leva à plenitude algo que ainda era incompleto. Nas suas próprias palavras: “e assim também o evangelho é separado da Lei porque ele é um avanço a partir da Lei, diferente da Lei, contudo não é estranho à Lei, diferente, entretanto não oposto” (*Adv. Marc.*, IV, 11).

Assim, Tertuliano busca destacar que, apesar de uma aparente contradição entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, o próprio Deus havia predito, por meio de seus profetas, que a Lei teria um cumprimento até um tempo determinado e depois seria renovada. Vejamos as palavras de Tertuliano (*Adv. Marc.*, V, 2):

Nós também afirmamos que a 1ª epístola contra o Judaísmo é aquela apresentada aos Gálatas. E nós recebemos de braços abertos toda aquela abolição da antiga Lei. A abolição em si mesmo deriva da ordem do Criador, e eu já discuti mais de uma vez neste livro sobre a renovação prenunciada pelos profetas do Deus que é o meu. Mas, se o Criador prometeu que as coisas antigas iriam passar, porque ele disse que coisas novas viriam e Cristo marcou a data daquela passagem colocando João como uma fronteira fixa entre uma ordem e a outra, de coisas antigas chegando ao fim e novas coisas começando. O apóstolo também por necessidade revelou em Cristo após João, invalidando as coisas antigas enquanto validava as coisas novas. E, portanto, levava em consideração a este respeito a fé de nenhum outro Deus que não o Criador sob cuja autoridade foi profetizado que as coisas antigas passarão.

O detalhe decisivo, para Tertuliano, é encontrado no próprio evangelho de Marcião, no qual Jesus Cristo é identificado por um de seus apóstolos como “Filho de Davi”. Aparentemente um mero detalhe, mas que, para ele, vincula indiscutivelmente Jesus à figura do Messias judaico profetizado nas antigas Escrituras hebraicas. Segundo Tertuliano, “mas, de fato, por esta expressão, ‘Filho de Davi’, eu posso, nos seus próprios termos, destruir o argumento da antítese” (*Adv. Marc.*, V, 36). De fato, pareceria lógico para um profundo conhecedor dos textos hebraicos visualizar a conexão expressa no termo “Filho de Davi”: Davi, o principal rei judaico, figura tipológica do Messias aguardado, além da grande variedade de profecias judaicas que apontavam o Messias vindouro como oriundo da descendência de Davi. Logo, para Tertuliano, a batalha contra os marcionitas estava ganha.

A defesa da herança tradicional judaica se tornou um dos pontos centrais da obra de Tertuliano, que contribuiu para construir um discurso que conectava Cristo e o cristianismo ao judaísmo, como origem e fim de um processo. A legitimidade do “verdadeiro” cristianismo estava, assim, fortemente amarrada à conjunção de três fatores decisivos e interligados, as “verdadeiras” igrejas cristãs eram aquelas que compartilhavam uma mesma identidade, possuíam uma história em comum e estavam pautadas pela defesa e continuidade de uma herança cultural tradicional, o judaísmo.

Conclusão

As relações entre os cristãos e os não cristãos foram assunto de primeira importância para os antigos escritores cristãos. Desde o século I, via-se a necessidade de delimitar o

que se podia ou não fazer, ou qual era o melhor comportamento de um “verdadeiro” cristão no exercício do convívio social. Como o cristianismo ainda era uma novidade no âmbito do Império Romano, era natural que as bases fundamentais de sua identidade necessitassem ser construídas no seio de suas primeiras comunidades. Espelhar-se nos outros para definir quem eram os cristãos foi desde o início o principal método utilizado pelas lideranças cristãs para construir fronteiras identitárias. Definir um antítipo para se auto definir foi a maneira encontrada para levar a cabo esta tarefa. A obra de Tertuliano de Cartago é um exemplo deste processo. Por meio de sua análise, conseguimos observar o quanto a elaboração de seu discurso age neste sentido, de consolidar as bases da identidade cristã.

Voltemos, desse modo, nossa atenção para o livro *Adversus Marcionem* com o intuito de analisar, na prática, como se deu o processo de construção de um antítipo cristão, ao mesmo tempo que se construía uma ideia tipológica do que deveria ser o “verdadeiro” cristianismo. A interação social com os marcionitas acabou gerando a necessidade de uma resposta por parte do presbítero Tertuliano contra aquilo que ele considerava uma heresia, ou um desvio do “verdadeiro” cristianismo. Ou seja, ao desconstruir seu oponente e seu sistema de crenças, o discurso de Tertuliano acabou por solidificar e estabelecer limites para determinada visão do cristianismo, que ele denomina cristianismo apostólico, um tipo ideal de cristianismo que aos poucos ganhava legitimidade no Mundo Antigo.

Por fim, torna-se claro, para nós, que estudar o processo de construção das identidades no cristianismo antigo contribui para a compreensão do discurso de alteridade e exclusão que as religiões, por vezes, adotam. Esta é uma realidade muito presente nos dias atuais. Entender o processo de elaboração de tais discursos no Mundo Antigo permite desconstruir mais facilmente o seu uso na atualidade – procedimento este importante que nos auxilia na construção de uma sociedade mais tolerante, plural e democrática, no qual o respeito ao outro e às diferenças seja um valor fundamental.

Referências

Documentação textual

QUINTUS TERTULLIAN. *Adversus Marcionem*. English translation by Ernest Evans. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Obras de apoio

- ALTANER, B.; STUIBER A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998, p. 185-228.
- BARTH, F. Introduction. In: BARTH, F. (Ed.). *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little Brown, 1969, p. 9-38.
- FERGUSON, E. Tertullian. The expository times. *Sage Publications*, v. 120, n. 7, p. 313-321, 2009.
- FOSTER, P. Marcion: his life, works, beliefs and impact. *The Expository Times*, v. 121, n. 6, p. 269-280, 2010.
- FUNARI, P. P. A. Identidades fluidas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Org.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 11-14.
- JONES, S. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, P. P.; ORSER JR., SCHIAVETTO, S. N. O. (Org.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 27-43.
- LOPES, G. *Patrística Pré-Nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MCGIFFERT, A. C. The origin of high-Church episcopacy. *The American Journal of Theology*, v. VI, n. 3, p. 417-438, 1902.
- MOLL, S. Marcion: a new perspective on his life, theology, and impact. *The Expository Times*, v. 121, n. 6, p. 281-286, 2010.
- MOLL, S. Three against Tertullian: the second tradition about Marcion's life. *Journal of Theological Studies*, v. 59, p. 169-180, 2008.
- PIÑERO, A. *Los cristianismos derrotados*. ¿Cuál Fue el pensamiento de los primeiros cristianos heréticos y heterodoxos?. Madrid: Edaf, 2007.
- PODOLAK, P. *Tertuliano*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ROTH, D. T. Did Tertullian possess a Greek copy or Latin translation of Marcion's Gospel? *Vigiliae Christianae*, v. 63, p. 429-467, 2009.
- ROTH, D. T. Marcion's Gospel and Luke: the history of research in current debate. *Journal of Biblical Literature*, v. 127, n. 3, p. 513-527, 2008.
- ROTH, D. T. Marcion's Gospel: relevance, contested issues, and reconstruction. *The Expository Times*, v. 121, n. 6, p. 287-294, 2010.

- ROTH, D. T. Matthean texts and Tertullian's accusations in *Adversus Marcionem*. *Journal of Theological Studies*, v. 59, p. 580-597, 2008.
- SCHERBENSKE, Eric W. Marcion's antithesis and the isagogic genre. *Vigiliae Christianae*, v. 64, p. 255-279, 2010.
- SELVATICI, M. A formação do cânon do Novo Testamento: atos dos Apóstolos e a construção de uma unidade cristã. In: SILVA, G. V.; LEITE, L. R. (Org.). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: Edufes, 2013, p. 196-208.
- WILLIAMS, D. S. Reconsidering Marcion's Gospel. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 3, p. 477-496, 1989.
- YOUNG, J. *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Resenhas

Reviews

As redes episcopais do cristianismo primitivo e seu papel na construção da Igreja cristã

Episcopal networks in Early Christianity and their role in building the Christian Church

BASLEZ, M-F. *Les premiers bâtisseurs de l'Église: correspondances épiscopales, Ie-IIIe siècles*. Paris: Fayard, 2016. 304 p.

Pedro Luís de Toledo Piza*

Recebido em: 31/03/2020
Aprovado em: 02/04/2020

Pelo fato de ser uma das áreas mais tradicionais da historiografia, tendo em vista sua presença em cursos logo na fundação de tantas universidades no Ocidente, a História do Cristianismo Primitivo às vezes pode aparentar produzir muito pouco de novo em termos de conhecimento científico. Parece que tudo já é conhecido, todas as teses colocadas à prova, todos os limites da área experimentados. Ledo engano. Tal discurso é prontamente dissipado por um dos livros mais recentes de Marie-Françoise Baslez, professora emérita de Sorbonne, em Paris. Seu trabalho inova não apenas na abordagem e na escolha das fontes para fundamentar sua análise, como também na inserção do tema do episcopado pré-constantiniano em debates atuais da História Antiga, que se fundamentam no estudo das redes.

A premissa de Baslez é básica, ao mesmo tempo que impressionantemente pouco abordada: em um período em que a existência do culto cristão conta com uma legalidade questionada (e, especialmente no século III, frequentemente abolida pelo poder central romano), a articulação entre bispos de diferentes localidades se dá sobretudo por meio de cartas. Ainda que algumas reuniões físicas de bispos comecem a ocorrer já na segunda metade do século II, tendo a crise montanista como esteio, mesmo elas só têm sua efetividade confirmada na medida em que suas decisões são difundidas regional e

* Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (PPGHS/USP), sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello.

supra regionalmente pela redação de uma carta comum. Desse modo, segundo Baslez, a melhor fonte documental existente para analisar a atividade episcopal pré-nicena são as cartas redigidas pelos bispos de então.

Ao mesmo tempo que fundamenta bem sua premissa, a autora, no entanto, precisa enfrentar uma limitação material inerente a ela. De fato, de todos os bispos ativos entre os séculos II e III, apenas um, Cipriano de Cartago, conta com uma coleção abrangente de sua atividade epistolar. Esse fato torna o cartaginense um ator central na análise de Baslez, em conjunto com outro bispo, Dionísio de Alexandria, do qual era conhecido um vasto epistolário por Eusébio de Cesareia, legado a nós apenas em algumas cartas e fragmentos de cartas por meio de citações feitas pelo historiador em sua *História Eclesiástica*. Esse poderia ser um obstáculo intransponível se Baslez não soubesse articular uma variedade de outras fontes epistolares (cartas de Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Polícrates de Éfeso, entre outros), literárias (obras de Irineu de Lyon, Tertuliano e Orígenes, por exemplo) e epigráficas (sobretudo inscrições tumulares). Desse modo, o que poderia tentadoramente se limitar a uma análise comparativa entre as correspondências e os episcopados de Cipriano de Cartago e Dionísio de Alexandria acaba se realizando como história da correspondência episcopal e do próprio episcopado na condição de construtores de uma realidade social chamada “Igreja”.

É justamente com a perspectiva de levar a cabo uma análise do episcopado pré-constantiniano como grupo social responsável pela construção da Igreja que Baslez faz a divisão de seus capítulos. De modo geral, pode ser dito que eles são divididos conforme os desafios para a consolidação da autoridade episcopal vão sendo iluminados na documentação pela autora. Talvez as únicas exceções sejam os primeiros dois capítulos, ao mesmo tempo contextualizantes e analíticos, voltados, respectivamente, para a caracterização da atividade episcopal conforme o *background* dos diversos bispos (Cipriano, em Cartago, Melito, na Ásia, Dionísio, em Alexandria...) e sua capacidade, a partir da posição que ocupava na vida eclesiástica e urbana, de construir redes de comunicação e influência fundamentais para a afirmação de sua autoridade. Nesse ponto, os três capítulos seguintes se destinam a explorar mais os fundamentos de tal autoridade: o capítulo três elenca as funções executadas pelo bispo local à frente de sua congregação específica, sobretudo do ponto de vista material; já o quarto capítulo analisa a natureza teocrática e, em muitos sentidos, excludente da autoridade episcopal a partir do questionamento feito a ela por líderes carismáticos montanistas; o capítulo cinco, por outro lado, trata do desafio imposto aos bispos pelas perseguições mais agudas do século III, quando muitos deles (sobretudo Cipriano e Dionísio, focos do capítulo) fogem das autoridades e têm seu

exemplo confrontado com o dos confessores, cristãos cuja prisão coloca-os em posição hierárquica comparável aos líderes da comunidade.

Os capítulos seis e sete, a partir de todo o exposto anteriormente, exploram, respectivamente, dois desenvolvimentos fundamentais da autoridade episcopal de então: a prerrogativa de impor os limites doutrinários, litúrgicos e éticos aos seus fiéis (assim como à atuação de atores externos ao grupo, outros bispos incluídos) e a iniciativa na solução de conflitos visando à manutenção da unidade da congregação local. O oitavo e último capítulo, por fim, fecha o trabalho demonstrando como essas dinâmicas de autoridade do episcopado deixam de ser experiências meramente locais por meio da comunicação escrita entre os bispos; nesse sentido, o modo como os bispos comunicam a seus equânimes seus desafios e decisões vão criando a normativa responsável por “construir” a Igreja como realidade social articulada supralocalmente. Nesse contexto é que deve ser encarado o início da querela ariana do século IV, basicamente iniciada quando o bispo Alexandre de Alexandria leva a seus colegas a acusação de heresia dirigida a seu próprio presbítero, Ário.

Uma análise completa da obra em seus pontos bem-sucedidos e falhos certamente exigiria um texto muito mais longo. Para uma resenha básica, no entanto, acredito que bastam uma crítica e um elogio de caráter fundamental.

Uma crítica de base pode ser feita ao próprio desenvolvimento que Baslez faz da premissa apontada no início do texto: mesmo que seja válido considerar que a atividade escrita entre bispos era a melhor forma de estes se articularem a nível de Mediterrâneo, presumir, como a autora sugere ao longo do trabalho, que ela fosse o modo primordial de articulação inter-regional entre líderes cristãos no geral seria ignorar ou desprezar a existência de formas alternativas de liderança cristã com seus próprios meios de articulação em uma realidade social que ela, acertadamente, representa como em construção nesse período. De fato, outros líderes cristãos, como profetas e profetisas, surgem apenas como contraponto ou mesmo oposição ao episcopado, como se o segundo fosse uma realidade dada antes da aparição dos primeiros, o que é questionável em uma série de sentidos.¹ Nada disso teria tanto peso se Baslez não se propusesse em apresentar os bispos como “os primeiros construtores da Igreja”, ao invés de considerar o episcopado uma das múltiplas variáveis possíveis nessa construção. É um caso clássico de exacerbação do objeto pela

¹ Tomemos, como exemplo, a primeira carta do apóstolo Paulo aos cristãos de Corinto, de meados do século I, na qual ele trata longamente da necessidade de se adotar parâmetros para a execução da profecia (ver, por exemplo, 1 *Coríntios* 12-14), enquanto nada é dito a respeito de bispos (profetas, no entanto, são colocados por Paulo em segundo lugar em uma hierarquia que conta com os apóstolos em primeiro; cf. 12,28).

própria escolha do objeto (óbvio que sem ignorar todo o peso cultural representado pelo episcopado na construção do próprio Ocidente).

Isso posto, vale dizer que, enquanto uma análise voltada especificamente para as dinâmicas de autoridade do episcopado, o livro de Baslez pode ser considerado bem-sucedido. Certamente, não deve ser ignorado que a consideração de uma multiplicidade de formas de liderança nos primórdios do cristianismo lançaria outras luzes sobre o objeto. Ainda assim, o trabalho da autora inova quando explora a correspondência episcopal não apenas como testemunha escrita de um contexto cronologicamente longínquo, mas sobretudo como eixo de agência por parte dos mesmos bispos, visando a consolidar-se e a apoiar-se mutuamente enquanto autoridade normativa da Igreja. Esse é um elemento muito pouco explorado por outros trabalhos anteriores e contemporâneos e que abre certamente novas perspectivas para a pesquisa no campo de estudos do cristianismo primitivo.

Desse modo, é justo apontar que, como toda obra de vanguarda, o livro de Baslez não é totalizante em si mesmo, e em nenhum momento a autora pretende que o seja. Ao invés, trata-se de um livro que aponta novos caminhos, abre o debate e que, portanto, certamente merece ser colocado na roda de discussões acadêmicas brasileiras.

As moedas romanas e os estudos numismáticos contemporâneos

Roman coinage and contemporary numismatic studies

KEMMERS, F. *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship*. Leiden: Brill, 2019. 89 p.

João Carlos Furlani*

Recebido em: 10/06/2020

Aprovado em: 30/06/2020

Uma moeda é, por definição, uma peça fabricada em material resistente, na maioria das vezes metal, em formato circular, imbuída de valor e utilizada como dinheiro. Tradicionalmente, as moedas possuíam valor equivalente ao do metal com o qual eram confeccionadas, mas, hoje, a produção de uma moeda costuma ser mais onerosa que o valor que ela representa no mercado. Por esse motivo, podemos compreender as moedas contemporâneas regulares como um item de valor econômico reduzido se comparado às cédulas impressas, aos cheques, aos cartões de crédito e aos inúmeros outros meios virtuais de capitalização do dinheiro. As imagens contidas nos objetos monetários da atualidade já não são tão mutáveis e associadas aos governos vigentes como outrora, nem mesmo aquelas confeccionadas em datas comemorativas.

As moedas romanas, por outro lado, demonstravam uma diversificação muito grande em um curto espaço de tempo. Suas imagens apresentavam propósitos simbólicos e divulgavam mensagens altamente inteligíveis ao maior número de habitantes possível. Em consonância ou não com os textos e demais elementos da cultura material, as moedas transmitiam uma imagem específica que nem sempre poderia ser alcançada por meio das fontes textuais. Em outras palavras, o texto cultural monetário era transmissor de um discurso rico e dotado de intenções sociopolíticas, religiosas e culturais. Por meio da catalogação e análise é possível enxergar significados intrínsecos às moedas

* Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestre, licenciado e bacharel em História pela mesma instituição. Faz parte do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção ES (Leir/ES).

romanas que vão além do sistema econômico, uma vez que tais artefatos eram também portadores e difusores de crenças, memórias, comemorações e representações daqueles homenageados em seu anverso e/ou reverso (FRÈRE, 1984, p. 15).

Entre as várias características das moedas, algo que costuma despertar o fascínio e a curiosidade tanto de especialistas quanto de colecionadores, destaca-se a significativa presença de imagens e inscrições cunhadas nos aversos e reversos desses objetos. Deuses, soberanos, locais religiosos, templos, altares, monumentos, práticas religiosas, sacrifícios e cerimônias não são representações estranhas aos estudiosos da numismática e muito menos aos indivíduos que manipulavam esses valiosos pedaços de metal na Antiguidade (WILLIAMS, 2007, p. 144). A moeda romana é, sem dúvida, um artefato peculiar e interessante. Não à toa, diversos exemplares descobertos foram catalogados e disponibilizados em bancos de dados disponíveis a nós hoje, sobretudo por numismatas.

Indubitavelmente, a Numismática nos permite perceber uma série de elementos presentes na sociedade romana. Mas, apesar da reconhecida importância das moedas como fontes de informação para o Mundo Antigo, para as empregarmos da maneira devida é imprescindível que façamos alguns questionamentos, tais como: o que define uma moeda romana? Qual o seu significado e para que e quem era cunhada? Qual o impacto dela na sociedade que as manipulava? E, afinal, como estudar essas moedas? Todas essas indagações, por mais que já tenham sido diversas vezes respondidas, não são um axioma, uma vez que continuam a sofrer impacto tanto das transformações acadêmicas quanto do mundo do qual fazem parte. É com vistas a essa problemática que Fleur Kemmers, professor da Universidade Goethe, em Frankfurt, Alemanha, dedicou esforços para elaborar *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship*, obra publicada originalmente em 27 de junho de 2019, como parte da coleção *Brill Research Perspectives* da editora Brill.

Na abertura de seu livro, Kemmers evoca as considerações realizadas por Arnold Hugh Martin Jones (1956) em *Numismatics and History*, capítulo no qual o autor parabeniza os numismáticos por seu trabalho meticuloso de catalogação de moedas antigas, mas, ao mesmo tempo, os critica por terem se desviado em demasia da produção de conhecimento feita pela História Antiga. Jones (1956, p. 32) também deixa transparecer o valor que ele acreditava que a Numismática possuía: o de fornecer dados para os historiadores construírem suas análises. Opinião essa amplamente difundida no campo da História, a qual por longo tempo encarou outras disciplinas como meras auxiliares na produção do saber científico. A partir desse pressuposto, Kemmers (2019, p. 2) indaga: o que mudou desde então? A Numismática ainda é percebida fundamentalmente como uma serva

da História? Os próprios numismatas veem sua função primordial como a de produzir catálogos? Eles consideram o estudo das moedas uma “ciência por si só”?

Na empreitada para responder a essas perguntas, Kemmers precisou mergulhar na recente historiografia do final do século XX e do início do século XXI, definir conceitos e apresentar as abordagens mais tradicionais da área. De maneira geral, a obra resenhada pode ser dividida em diferentes momentos. Em primeiro lugar, temos uma seção introdutória, voltada para o estudo da Numismática como disciplina e as mudanças conceituais, teóricas e metodológicas ocorridas em seu âmbito nas últimas décadas. Em seguida, e de maneira mais didática, Kemmers fornece diretrizes sobre como consultar trabalhos de referência numismáticos, o que inclui acervos e bancos de dados *online*, além da própria compreensão dos usos dos objetos monetários para distintas finalidades. Ao longo de sua explanação, o autor também tece críticas e discute abordagens recorrentes no campo da Numismática romana, mas sempre com uma linguagem simples e clara, lembrando que seu público-alvo são estudantes e acadêmicos dedicados ao estudo da História Antiga e da Arqueologia Clássica

Mais especificamente, *The functions and use of Roman coinage* encontra-se dividida em sete partes, sendo cinco capítulos de conteúdo propriamente dito, precedidos de um capítulo introdutório e seguidos das considerações finais. Em sua introdução, Kemmers (2019, p. 1-5) esclarece de forma prática pontos fundamentais para a compreensão das moedas como um tipo especial de fonte, dada a sua condição de artefato capaz de combinar imagens, texto e materialidade, elementos significativos para estruturá-las, analisá-las e interpretá-las. O que torna as moedas únicas, no entanto, é sua natureza dupla, tanto de objeto arqueológico como de documento histórico. Ao prontamente responder algumas questões, o autor deixa claro que a Numismática é, ao mesmo tempo, uma disciplina autônoma, com teorias e métodos próprios, mas que raramente existe isolada como curso de graduação, mestrado ou doutorado. Na maior parte das vezes, ela aparece conjugada com a Arqueologia ou com a História. Isso não é mero acaso, pois, embora a interpretação das moedas não possa ser feita sem antes lidar com um conjunto de métodos e conceitos numismáticos, isso deve ocorrer dentro um quadro histórico ou arqueológico mais geral (WOLTERS; ZIEGERT, 2017, p. 7-8). Kemmers é enfático ao dizer que as moedas antigas não se desenvolveram nem existiram no vácuo, mas eram parte integrante das sociedades antigas. Mas, além disso, elas também não podem ser estudadas sem levar em conta as abordagens mais recentes da pesquisa histórica e arqueológica. Mediante a explanação preliminar, o objetivo de *The functions and use of Roman coinage* é enfatizado pelo autor: avaliar criticamente os estudos numismáticos e

suas contribuições para a História Antiga em geral, com ênfase no mundo romano, da República até a Antiguidade Tardia.

O capítulo seguinte, “Methodological, theoretical, and technological developments”, ainda na esteira propedêutica, foi construído com o objetivo de discutir os desenvolvimentos metodológicos, teóricos e tecnológicos da Numismática. Não é novidade que, nas últimas décadas, o campo numismático romano testemunhou alguns desenvolvimentos significativos ao se tratar de possibilidades tecnológicas, reflexões metodológicas e fundamentos teóricos. Estes últimos, por sua vez, influenciaram as perguntas feitas ao material numismático. Tais desenvolvimentos descritos pelo autor concentram-se na recorrente descoberta de moedas, na contribuição da Geoquímica e da Arqueometalurgia para as análises de metais de moedas antigas, nos conceitos derivados dos campos da Economia e da Antropologia, além, é claro, dos benefícios oriundos da difusão da *World Wide Web*, como a construção de bancos de dados *online* e a consolidação de uma comunidade de estudiosos sobre o tema.

Apesar dos desenvolvimentos teóricos, metodológicos e tecnológicos mencionados acima, as obras de referência e catálogos nos quais os vários tipos de moedas são organizados, descritos e datados foram e continuam sendo essenciais para os estudos numismáticos. E por essa razão, Kemmers (2019, p. 8-15) dedica o capítulo seguinte, “Structuring the material”, a responder a seguinte pergunta: onde encontrar a visão mais atualizada dos tipos de moedas cunhadas no mundo romano? Sem dúvida, os trabalhos de referência mais utilizados na área são mencionados — mas não sem apontar seus ganhos e limitações —, o que inclui os clássicos *Roman Republican Coinage*, *Roman Imperial Coinage* e *Roman Provincial Coinage*, além de novas bases de dados, como a *Historia Numorum Italy*, obras de apoio, como as de Robert Göbl (1978), Maria R.-Alföldi (1978), Andrew Burnett (1987), William E. Metcalf (2012) e Michel Amandry (2017), e até mesmo materiais de colecionadores. É importante lembrar, como bem afirma o autor, que diante das várias descobertas, todo *corpus* está sujeito a alterações.

No capítulo seguinte, “Coins as a means of communication”, Kemmers (2019, p. 15-37) apresenta e discute uma das abordagens mais utilizadas pelos historiadores que empregam dados numismáticos em suas investigações: o potencial de comunicação das moedas. Entre as considerações do autor, podemos mencionar a defesa de que as moedas são o resultado de decisões tomadas por determinado órgão político, como o Senado, o imperador, um conselho municipal ou um magistrado, com motivos e mensagens específicas e implicações práticas dessas decisões, que incluem diversas etapas, como a produção, escolha de símbolos, quantidade e distribuição. Não podemos perder de vista que a cunhagem de moedas romanas configurava até mesmo um dos meios de

o imperador e sua família mostrarem-se presentes nas províncias mais longínquas do Império, o que contribui, em grande medida, para consolidar e reforçar a autoridade dos soberanos representados nas efígies (SILVA, 2014, p. 66). A autopromoção se fazia cada vez mais necessária para as autoridades políticas (MANCINI, 2015, p. 94). Segundo Williams (2007, p. 157), o imperador era visto como o “autor público” da cunhagem de moedas em Roma e o regulador do sistema de produção dentro das oficinas de cunhagem. Desse modo, caberia ao soberano, com seus subordinados, escolher os elementos que estariam presentes nas moedas, a quantidade que tais moedas seriam cunhadas e sua finalidade *extra* econômica. O que a cunhagem mais obviamente oferecia era uma enorme gama de representações autodefinidas e explícitas que abrangiam o público, o oficial e as identidades (MILLAR, 2001). Anna Clark (2007, p. 139) classificou as moedas como pequenos “espaços portáteis”, nos quais os moedeiros podiam pensar sobre si mesmos, suas famílias, sua cidade, sua trajetória e seu presente. Com tais características em mente, Kemmers busca diferenciar a cunhagem de moedas ao longo da história de Roma, dividindo-a em República, Principado, Antiguidade Tardia e Províncias. Chamamos atenção para a diferenciação entre a produção monetária ocorrida nas províncias daquela produzida em Roma, fator fundamental para analisar as várias cidades, regiões e períodos romanos. Kemmers, mediante o estudo de Howgego (2005, p. 2-16), afirma que os cultos locais, a evocação do passado mítico, a ênfase em épocas ou idiomas locais, a representação do ambiente natural ou construído da cidade eram maneiras de uma cidade se diferenciar das outras e enfatizar seu caráter único.¹

Com a evidente discussão do papel das moedas na comunicação de mensagens imperiais e locais, o objetivo básico da cunhagem, ou seja, produzir instrumentos de valor monetário, é quase esquecido. Mas Kemmer (2019, p. 37-53), em seu capítulo “Coins as monetary instruments”, faz questão de recordar as funções financeiras das moedas. Para isso, o autor apresenta os *insights* mais recentes sobre os parâmetros técnicos numismáticos, a saber: como e onde as moedas foram cunhadas; em que locais; peso e espessura; procedência do material de produção; quantidade cunhada; denominação e classificação. Além disso, o autor evoca a importância de compreendermos os aspectos dos pagamentos estatais, da política monetária e fiscal, seja da República, seja do Principado, seja da Antiguidade Tardia.

Já o último capítulo da obra resenhada, “Use of coinage”, faz conexão direta com o título do livro, e evoca temas pertinentes ao cumprimento da propostas do autor, como

¹ Rowan (2016, p. 25-34) discutiu como as moedas locais e regionais, às vezes, empregavam imagens ambíguas, que podiam ser lidas como uma continuidade de suas próprias tradições ou como uma representação do poder romano, dependendo de quem manipulava esses artefatos.

o imperialismo romano, a expansão territorial, as práticas monetárias e a circulação de moedas – tanto na zona rural como por intermédio do exército. O autor traça tais pontos e sugere implicações da cunhagem de moedas na integração da economia romana (2019, p. 54-62). Por fim, na conclusão de seu livro, Kemmers (2019, p. 63) retoma as considerações de Jones e afirma que este provavelmente estaria satisfeito com os bancos de dados robustos desenvolvidos por meio dos usos da internet e de novas tecnologias, já que tais bancos muito beneficiam os especialistas em História Antiga. É fato que os numismatas ainda fazem catálogos, recorda o autor, mas a disciplina é muito mais do que isso.

Em linhas gerais, *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship* é um passeio pela literatura numismática do século XXI, na qual as perguntas feitas por Kemmers são respondidas por *insights* e abordagens mais atuais. É de se reconhecer o esforço do autor em relacionar a historiografia sobre as moedas romanas com os aspectos básicos da pesquisa numismática, como conceitos e métodos. Kemmers demonstra domínio das obras mais recentes, sem deixar de retornar aos clássicos, que serviram e ainda servem de base para o estudo das moedas antigas. Apesar de curta, a obra em questão possui conteúdo confiável, atualizado e preciso, com destaque para a bibliografia selecionada.

Se tivermos que mencionar os problemas de *The functions and use of Roman coinage*, podemos apontar a falta de explicação de conceitos e termos específicos da área, bem como a ausência de introduções mais esclarecedoras aos assuntos abordados, o que dificulta a compreensão de leitores menos familiarizados com a temática abordada, uma vez que, como o próprio autor declara, o público-alvo do livro inclui estudantes. O número restrito de páginas poderia explicar a carência de uma explanação mais detalhada. Porém, esse não é o caso, visto que alguns assuntos são muito mais explorados que outros, o que causa um estranhamento na leitura, que ora apresenta-se repleta de detalhes e ora superficial, até mesmo apressada. Por último, sentimos falta de menções aos métodos de análise propriamente ditos, das moedas e de seus símbolos e, também, da relação monetária com a religião.² Embora alguns exemplares de moedas romanas tenham sido apresentados, estes não foram analisados ou utilizados como exemplos para a compreensão das práticas numismáticas, apenas serviram como ilustrações do argumento.

² Gostaríamos de destacar que elementos religiosos são recorrentes nas moedas romanas, seja mediante a representação de deuses, de templos ou de práticas religiosas. De acordo com Howgego (2001), os romanos do Império continuaram com a tradição republicana de cunhar nas moedas expressões de suas mais diversas religiosidades, expressando-as como elementos de poder. Os imperadores também associavam sua imagem a deuses específicos, de modo a estabelecer uma conexão com atributos que a divindade escolhida exibia (MANCINI, 2015, p. 95).

De uma forma ou de outra, *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship* é uma obra atualizada, com uma bibliografia recente e que contempla de maneira satisfatória os problemas e abordagens que envolvem a Numismática, a Arqueologia e a História Antiga, a exemplo das funções das moedas como veículos de comunicação política e instrumentos econômicos, a política monetária consciente por parte das autoridades e o impacto da expansão romana na monetização e no uso de moedas no Império Romano.

Referências

- ALFÖLDI, M. R. *Antike Numismatik*. Mainz: Zabern, 1978.
- AMANDRY, M. (ed.). *La monnaie antique*. Grèce et Rome: VIIe siècle av. J.-C.-Ve siècle apr. J.-C. Paris: Ellipses, 2017.
- BURNETT, A. *Coinage in the Roman world*. London: Seaby, 1987.
- CLARK, A. J. *Divine qualities: cult and community in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FRÈRE, H. *Numismática: uma introdução aos métodos e à classificação*. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.
- GÖBL, R. *Antike numismatik*. Munich: Battenberg, 1978.
- HOWGEGO, C. *Ancient history from coins*. London: Routledge, 2001.
- HOWGEGO, C. Coinage and identity in the Roman Provinces. In: HOWGEGO, C.; HEUCHERT, V.; BURNETT, A. (Ed.). *Coinage and identity in the Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press. 2005, p. 1-17.
- JONES, A. H. M. Numismatics and History. In: CARSON, R. A. G.; SUTHERLAND, C. H. V. (Ed.). *Essays in Roman coinage: presented to Harold Mattingly*. Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 13-33.
- KEMMERS, F. *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship*. Leiden: Brill, 2019.
- MANCINI, W. Poder imperial e lugares de culto nas representações numismáticas do principado de Cláudio. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 5, p. 93-111, 2015.
- METCALF, W. E. (Ed.). *The Oxford handbook of Greek and Roman coinage*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MILLAR, F. *The emperor in the Roman world*. London: Duckworth, 2001.
- ROWAN, C. Ambiguity, iconology and entangled objects on coinage of the Republican world. *The Journal of Roman Studies*, v. 106, p. 21-57, 2016.

-
- SILVA, C. F. P. A moeda como um discurso: uma análise das representações de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio. *De Rebus Antiquis*, año 4, n. 4, p. 55-67, 2014.
- WILLIAMS, J. Religion and roman coins. In: RÜPKE, J. (Ed.) *A companion to Roman religion*. Malden: Blackwell, 2007, p. 143-163.
- WOLTERS, R.; ZIEGERT, M. (Org.). *Numismatik lehren in Europa*. Vienna: Österreichische Forschungsgesellschaft für Numismatik, 2017.