

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
Prof. Dra. Silvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Supervisor técnico, projeto gráfico e capa

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

Diagramação

Sávio Medeiros Liittig

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. 20, dez. 2022.

207 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

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê Dossier

Usos do corpo no Mundo Antigo
Uses of the body in the Ancient World

- Apresentação
Introduction
Larissa Rodrigues Sathler 7
- Entrevista com Fábio de Souza Lessa: observações acerca do estudo dos usos do corpo na Antiguidade
Interview with Fábio de Souza Lessa: notes regarding the study on the uses of the body in Antiquity 10
- A masculinidade cidadã não-adulta: a generização de crianças masculinas na Atenas Clássica
The non-adult citizen masculinity: the 'genderization' of male children in Classical Athens
Brian Kibuuka 18
- Para além de Pandora: o corpo humano e cívico do feminino (séc. V-IV a. C.)
Beyond Pandora: the human and civic female body (5th – 4th centuries BC)
Bárbara Alexandre Aniceto 52
- O corpo feminino na Antiguidade romana: belezas e padrões representacionais nas pinturas de Pompeia
The female body in Roman antiquity: beauties and representational standards in Pompeii parietal paintings
Gabriela Isbaes 72
- O corpo castrado dos *galli* nas maldições de Mogonciaco: uma análise de cinco *defixiones* para *Mater Magna*
The galli's castrated body in the curses of 'Mogontiacum': an analysis of five 'defixiones' to Magna Mater
Semíramis Corsi Silva 91
- "Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem": corpo, gênero e identidade cristã na *Paixão de Perpétua e Felicidade*
"First, I was stripped; then I was made a man": body, gender and Christian identity in the Passion of Perpetua and Felicity
Wendell dos Reis Veloso 114
- O corpo do monge perfeito segundo João Cassiano (séc. V)
The body of the perfect monk according to John Cassian (5th century)
Larissa Rodrigues Sathler 132

Tema livre Open object

- Plauto e a colaboração autoral
Plautus and the authorial collaboration
José Guilherme Rodrigues da Silva 154

Tradição geográfica e recepção: a *Geografia*, de Estrabão, no contexto do Principado
Geographical tradition and reception: Strabo's 'Geography' in the context of the Principate
Guilherme de Aquino Silva

168

Resenhas Reviews

Deus na Terra: imperador Domiciano. A reinvenção de Roma no final do século I
God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD
COMINESI, A. R.; HAAN, N.; MOORMANN, E.; STOCKS, C. (ed.). *God on Earth: Emperor*
Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD. Leiden: Sidestone
Press, 2021. 176 p.
Irlan de Sousa Cotrim

189

Mutatis Mutandis: les anciens et nous
'Mutatis Mutandis': os antigos e nós
LEFÈVRE, F. *Histoire antique, histoire ancienne?* Paris: Passés composés, 2021. 272 p.
Melissa Melo

196

Uma história global do livro e da leitura
A global history of the book and reading
VALLEJO, I. *O infinito num junco: a invenção do livro na Antiguidade e o nascer da sede de*
leitura. Lisboa: Bertrand, 2020. 454 p.
Margarida da Conceição Espiguiinha

203

Dossiê

Dossier

Usos do corpo no Mundo Antigo
Uses of the body in the Ancient World

Apresentação

Introduction

Larissa Rodrigues Sathler

O culto ao corpo talvez esteja vivendo sua forma mais intensa nos dias atuais. Na era do *Instagram*, *Youtube*, *TikTok* e *Facebook*, redes sociais digitais que alcançaram lugares inimagináveis do globo e são movidas principalmente por uma exposição constante dos corpos de seus usuários, crianças, jovens e adultos estão cada vez mais devotados a representar seus corpos segundo o padrão de beleza vigente. Na *internet*, milhares de dicas e receitas que prometem o alcance de um corpo atlético de maneira rápida, simples e barata formam o conteúdo que muitos *influencers* destinam aos seguidores dos seus canais. Também aqueles que tentam fugir das tendências socialmente impostas, visando à auto aceitação imagética, seguem colocando como pauta principal o corpo.

A inscrição do corpo como objeto de investigação histórica é recente e se deve à busca da Nova História em se tornar mais científica, aproximando-se de outras áreas da ciência. No que se refere à História Antiga e, mais especificamente, aos estudos sobre o corpo, o reflexo da aproximação com a Sociologia, a Etnologia, a Antropologia e a Arqueologia culminaram em trabalhos como o de Peter Brown (1990b), *The Body and society: men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*; de Thomas Laqueur (1992), *Making sex, body and gender from the Greeks to Freud*; de Jean-Baptiste Bonnard (2013), *Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs*; de Lydie Bodiou (2016), *Les inconvénients du corps: lectures anatomiques des déficiences et défaillances corporelles dans l'Antiquité grecque*.

As razões precisas para a constituição do corpo como objeto da história devem-se ao fato de que os historiadores são indivíduos que não estão aquém da sociedade em que vivem. Portanto, mesmo quando julgam seus questionamentos como “puramente” históricos, ainda assim suas indagações sempre estarão impregnadas dos problemas de seu tempo (PROST, 2009, p. 84). Dessa forma, se outrora a curiosidade e a vontade de tudo explorar sobre o corpo coube à relação físico-psíquica (DEL PRIORE, 1994, p. 50), hoje, as variações na forma de representá-lo ou imaginá-lo segundo a etnia, a categoria social, o aborto, a deficiência, a identidade, a alteridade, a sexualidade ou o gênero, dentre outros, disponibilizam uma gama de questões para investigá-lo, inclusive na Antiguidade.

Interessante notar que todos os hábitos atribuídos ao corpo, seja na atualidade ou em qualquer outra época histórica, revelam que ele é expressão da sociedade e dos modos de vida cotidianos. Os padrões que qualificam os corpos como normais e, por isso, aceitos, são representações da organização social na qual os indivíduos se inserem (DOUGLAS, 1976). Em outros termos, o corpo porta em si a marca da vida social, compondo sempre uma representação da sociedade. Na Grécia antiga, por exemplo, a representação dos corpos contrastava fortes e fracos, honra e vergonha. O próprio Platão, em suas *Leis*, enfatiza que uma boa educação exige a capacidade de proporcionar ao corpo e à alma toda a beleza e excelência possíveis (LESSA, 2018, 76-7). Sobre a beleza, na arte popular, deuses, atletas e heróis gregos são representados com corpos belos e formosos. Sem dúvida uma idealização daquela sociedade, já que seria impossível que todos os gregos compartilhassem de um físico igualmente belo (LESSA, 2018, p. 78). Quanto à Roma imperial, o corpo era o indicador mais sensível e evidente de um comportamento correto, e o controle harmonioso desse corpo pela disciplina grega tradicional (que incluía o exercício físico, o regime alimentar e os banhos) constituía o equilíbrio do homem bem-educado (BROWN, 1990a, p. 232). Com a ascensão do cristianismo, embora o pensamento sobre o sexo e o corpo não fosse homogêneo entre os primeiros autores cristãos, acreditava-se que a castidade consistia em uma forma de renúncia capaz de isolar pessoas potencialmente santas (SATHLER, 2021, p. 133). Mas, ao contrário do que se pensa, não foi apenas com o cristianismo que a sociedade romana experimentou uma condenação generalizada da sexualidade, pois a cultura greco-romana já era marcada por uma hostilidade diante dos prazeres e por um discurso moral sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para a alma (SATHLER, 2021, 119).

A partir dessas possibilidades e reflexões, o 20º dossiê de *Romanitas*, intitulado *Usos do corpo no Mundo Antigo*, tem como proposta contemplar os diversos aspectos sociais e culturais que contribuíram para os usos do corpo na Antiguidade. Decerto, o corpo foi representado de formas específicas em épocas específicas, porém, como nenhum período se constitui de maneira independente, ao invés disso vão se encadeando um nos outros, se quisermos compreender os sentidos construídos para o corpo, na atualidade, somos forçados a revisitar a sua história, localizando as mudanças e permanências que conectam os usos do corpo de hoje aos usos do corpo no passado. Sendo assim, pretendemos suscitar o interesse acadêmico por meio de uma coletânea de artigos que reúne diversas investigações realizadas por pesquisadores das áreas de História Antiga, História do Corpo, Estudos de Gênero, Arqueologia Clássica e campos afins, que se dedicam ao estudo das conexões entre os usos do corpo e as relações de poder no Mundo Antigo.

Referências

- BODIQU, L. Les inconvénients du corps: lectures anatomiques des déficiences et défaillances corporelles dans l'Antiquité grecque. In: PERDICOYANNI-PALEOLOGOU, H (ed.). *Anatomy and surgery from Antiquity to Renaissance*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2016, p. 237-262.
- BONNARD, J-B. Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs. *Clio: femmes, genre, histoire*, n. 37, p. 21-39, 2013.
- BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, P.; DUBY, G. (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a, p. 225-99.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990b.
- DEL PRIORE, M. L. M. A história do corpo e a Nova História: uma autópsia. *Revista da USP*, n. 23, p. 44-55, 1994.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- LAQUEUR, T. *Making sex, body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- LESSA, F. S. Um olhar antropológico sobre o corpo: representações atléticas na Grécia antiga. *Romanitas*, n. 12, p. 74-85, 2018.
- PROST, A. *Doze lições sobre a história*. São Paulo: Autêntica, 2009.
- SATHLER, L. R. *Disciplinando os corpos das virgens e das viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia na congregação milanesa (séc. V)*. Vitória: Lux Antiquitatis, 2021.

Entrevista com Fábio de Souza Lessa: observações acerca do estudo dos usos do corpo na Antiguidade

*Interview with Fábio de Souza Lessa: notes regarding the study of
the uses of the body in Antiquity*

Fábio de Souza Lessa*

Fábio de Souza Lessa possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestrado e doutorado em História Social pela mesma instituição. Professor Titular da UFRJ, é também vinculado aos Programas de Pós-Graduação em História Comparada e ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, ambos da UFRJ. É integrante do Laboratório de História Antiga (UFRJ), do Laboratório de História do Esporte e do lazer (UFRJ), do Núcleo de Estudos e Representações e de Imagens da Antiguidade (UFF) e do ATRIUM – Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (UFRJ). Em âmbito internacional, o docente integra o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e colabora com o Centro de Estudios Helénicos da Universidad Nacional de La Plata. Especialista em Grécia Antiga, nosso entrevistado se dedica aos estudos de História do Gênero e das relações de poder; feminino e masculino em Atenas; construção de identidades e alteridades na *pólis*; práticas corporais gregas e práticas esportivas na Grécia antiga. Além disso, foi o primeiro diretor do Instituto de História da UFRJ e é editor da Revista *Phoênix*, periódico vinculado ao Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ.

1. *Larissa Rodrigues Sathler: No decorrer de sua trajetória acadêmica, torna-se evidente seu interesse pelos usos do corpo na Atenas Clássica, com destaque para os atletas e suas experiências corporais. O que o levou a explorar esse campo de pesquisa?*

Fábio de Souza Lessa: De imediato, gostaria de agradecer o convite para participar de mais um número da *Romanitas*, uma revista já consolidada na nossa área de estudo, com a presente entrevista. Quanto à minha trajetória, posso mencionar que desde a

* Entrevista concedida a Larissa Rodrigues Sathler em 8 de dezembro de 2022.

pesquisa para o mestrado sobre os “desvios” das esposas legítimas diante do modelo ideal feminino, o da mulher-abelha (*mélissa*), eu já vinha dialogando com as questões vinculadas à Antropologia do Corpo, mas de forma ainda tímida. Já havia observado que a representação do corpo feminino, muito semelhante ao masculino, não era resultante de um desconhecimento dos artesãos (aqui me refiro às imagens pintadas em suporte cerâmico) sobre o corpo das mulheres, mas sim da opção pelo padrão geométrico e aritmético de representação dos corpos – o pentagrama estrelado. No doutorado, a pesquisa com a partição feminina nas redes sociais informais ganhou uma abordagem mais antropológica e o diálogo com a Antropologia do Corpo foi mais presente. No final do doutorado, percebi que as práticas esportivas, objeto pouco estudado no País, me permitiria unir dois recortes teóricos que me interessam no momento – e continuam a interessar –, a saber: a Antropologia do Corpo e as relações de gênero. Já havia, em fins dos anos 1990, uma crítica ao fato de o gênero ser *reduzido* muitas vezes apenas ao feminino e paralelamente a essa discussão tínhamos vários debates sobre a crise da masculinidade. Uma forma de unir o masculino às discussões das relações de gênero e de corpo foi refletir acerca dos *agônes* (disputas) esportivos no mundo grego antigo. Dessa forma, o corpo ganhou protagonismo, pois defendo que o movimento, em especial dos corpos, pode explicitar a dinâmica da pólis e da forma de governo democrática, no caso ateniense.

2. Na década de 1980, os historiadores começaram a se dedicar cada vez mais a projetos de investigação que tinham como eixo principal o amor e a sexualidade. Aline Rousselle (1983), por exemplo, estudou a sexualidade e o amor no Mundo Antigo; Paul Veyne (1984), por sua vez, estudou o aborto e a homossexualidade na Roma antiga, ao passo que Peter Brown (1988) abordou a renúncia do sexo no contexto do cristianismo primitivo. Seria possível afirmar que estes estudos, no que diz respeito à História do Corpo na Antiguidade, são textos fundadores?

R: As obras mencionadas de Aline Rousselle, Paul Veyne e Peter Brown foram e são, sem dúvida, balizadores para os estudos de novas temáticas, nas quais se inserem as abordagens sobre o corpo, pelos pesquisadores de Antiguidade. Destaco a obra organizada, em 1982, por Philippe Ariès e André Béjin – *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*, na qual Veyne publicou o artigo por você mencionado. Faço menção a ela por ser uma obra que considero um marco para a compreensão das questões que iremos discutir no decorrer de nossa conversa. Porém, nos anos 1970, essas preocupações com temáticas mais culturais já se faziam presentes na obra *A Homossexualidade na Grécia antiga* (1978), de Kenneth J. Dover, por exemplo. Foi a leitura

de Dover que conduziu, inicialmente, as minhas pesquisas, ainda nos anos 1990, para uma atenção maior às representações dos corpos femininos e masculinos na imagética ática. Sua obra despertou minha atenção para a representação muito semelhante dos corpos femininos e masculinos na cerâmica ateniense, fazendo-me refletir sobre a questão e me inquietando até a atualidade. O corpo e suas representações constituem um campo profícuo para os estudos sobre o Mundo Antigo.

3. Ainda na década de 1980, o diálogo da História com a Antropologia levou os historiadores a se interessarem pelo corpo como uma variável importante para a construção de laços sociais. Desse modo, os valores, gestos e as práticas impostos aos corpos foram percebidos como elementos característicos de determinada cultura consoante sistemas de valores igualmente específicos. Nesse sentido, poderia nos falar sobre a importância da Antropologia para o estudo do corpo na Antiguidade?

R: Considero a Antropologia como fundamental para estudo do corpo na Antiguidade e nos demais períodos históricos. Foram os antropólogos os primeiros a se voltarem para o campo das práticas corporais. Inclusive, a colaboração da Antropologia para o estudo do mundo clássico para além dos estudos do corpo, em especial no mundo helênico, é notável no grupo francês que formou, sob a direção de Jean-Pierre Vernant, o Centre Louis Gernet, que tinha como um dos princípios essenciais cruzar abordagens combinando a Antropologia com a História. Vale destacar que atualmente o Centre Louis Gernet foi dissolvido por fusão com o ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques), cuja Antropologia continua a se fazer presente nas pesquisas. Quis fazer menção ao Centre Louis Gernet não para fugir da pergunta, mas para demonstrar que a Antropologia está presente desde longa data nas principais abordagens sobre o Mundo Antigo. Retorno à questão inicial me reportando às minhas pesquisas sobre o corpo que dialogam muito com a antropologia social, em especial com a brasileira, representada por José Carlos Rodrigues e o seu *Tabu do Corpo*, de 1975. Como vemos, nos anos 1970, a Antropologia Social, no Brasil, já demonstrava interesse pelo objeto corpo. Rodrigues concebe o corpo como construção sociocultural, defendendo que a sua representação social oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade. Isso porque, no corpo, está simbolicamente *impressa* a estrutura social. Apesar de concordar que o corpo é um complexo de símbolos, ele não é só simbólico; ele também é biológico. Porém, foi pelo viés da Antropologia que pude ter acesso a trabalhos que concebem o corpo como socialmente construído e ainda como metafórico, como a obra *Carne e pedra*, do sociólogo Richard Sennett, na qual o autor analisa, no primeiro capítulo, a

nudez do corpo na Grécia de Péricles. Corpo e nudez são entendidas como metáforas da sociedade. Também no campo da Antropologia e da Sociologia, cito os trabalhos de David Le Breton, que são importantes para as minhas análises. No caso das minhas pesquisas sobre o feminino e as práticas esportivas no mundo grego antigo, a relação com a Antropologia foi um divisor significativo; sem esse diálogo, talvez tivesse avançado bem menos em minhas conclusões. Não poderia deixar de mencionar ainda a importância da obra *Sociologia e Antropologia*, de Marcel Mauss (1950), que trata das técnicas corporais.

4. Em sua concepção, a centralidade do corpo como um complexo simbólico e meio de expressão cultural já é algo consolidado entre os historiadores brasileiros ou o corpo ainda é visto como um objeto de estudo menos importante?

R: Bem, não teria condições de afirmar com precisão que o corpo como complexo simbólico e meio de expressão cultural já tenha se tornado, entre os historiadores brasileiros, algo consolidado. Sinceramente tenho poucas informações sobre pesquisas cujos objetos de estudo sejam o corpo e que as suas abordagens privilegiem um viés de construção sociocultural dos corpos. Mas esse meu desconhecimento sobre a existência de pesquisas sendo desenvolvidas sobre o corpo na historiografia brasileira, em especial na área de Antiguidade, também não pode ser usado para solidificar uma ideia de que os historiadores brasileiros considerem tal objeto de estudo como “inferior”. Até mesmo porque considero que os trabalhos historiográficos em História Cultural se mostram fortes e crescentes no país.

5. A impossibilidade de se pensar o processo de construção dos papéis sociais femininos e masculinos desvinculado das representações corporais estabelece certa confusão entre o campo da História do Corpo e o dos Estudos de Gênero. No caso da Antiguidade, qual seria a melhor maneira de evitar que uma análise sobre o corpo seja eclipsada pelos estudos de gênero?

R: Particularmente, não vejo qualquer problema no que você chama de “certa confusão entre o campo da História do Corpo e o dos Estudos de Gênero”. Penso que os dois campos podem manter um diálogo profícuo e muito interessante, pois ambos discutem as relações de poder que são estabelecidas em uma sociedade e as concebem como social e culturalmente construídas. Até porque, assim como os Estudos de Gênero, me arrisco a afirmar que as práticas corporais já constituam um campo consolidado. Nas minhas leituras sobre práticas corporais, sinceramente, nunca observei esse quadro claro do corpo sendo eclipsado

pelos Estudos de Gênero. Nas pesquisas desenvolvidas por mim, conforme mencionei ao responder à primeira pergunta, a análise das práticas corporais é frequentemente feita sob a ótica das relações de gênero. Entendo que as relações de gênero – e a masculinidade propriamente dita, no caso dos atletas – têm nos corpos uma de suas formas de expressão. Porém, é claro, que outras possibilidades de análise são viáveis para os estudos do corpo sem uma relação direta com o gênero, como demonstram alguns trabalhos aos quais temos acesso. As pesquisas dos diversos especialistas reunidas na obra *História do Corpo*, sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello, que discutem as práticas corporais nos seus vários recortes temporais e espaciais, são exemplos claros da possibilidade de discutir o corpo não associado imediatamente às relações de gênero. Bem, quanto às maneiras de se evitar que a análise do corpo seja eclipsada pelos Estudos de Gênero, penso que o pesquisador, caso seja do seu interesse evitar esse *eclipse* entre esses dois campos de estudos, deve construir o seu objeto de estudo e escolher recortes teórico-metodológicos que o resguardem dessa situação de *diluição* do corpo nos Estudos de Gênero. Particularmente, as minhas pesquisas não incorrem, suponho eu, pelo menos, nessa situação apresentada no enunciado de sua pergunta. Corpo e gênero mantêm, nos meus textos, relações muitas vezes estreitas, mas não de subordinação teórica de um conceito ao outro. O que defendo é que corpo, assim como gênero, são historicamente construídos; obviamente sem negar que o corpo não é unicamente simbólico, ele também é biológico.

6. *Em mais de uma ocasião, o senhor se dedicou à análise do corpo feminino na Atenas Clássica, mas uma limitação evidente das investigações sobre o assunto diz respeito à escassez de testemunhos produzidos, na Antiguidade, sobre e pelas mulheres. Como lidar com essa situação?*

R: A escassez de documentação sobre o Mundo Antigo é um fato conhecido por todos, sobretudo se comparado com os demais períodos históricos. A situação se complica quando pensamos nos textos produzidos sobre os grupos femininos e se agrava mais no que se refere aos textos produzidos pelas mulheres no Mundo Antigo. No caso da sociedade grega, em especial, temos o caso clássico de Safo, pois possuímos alguns dos seus poemas. Porém, isto não significa dizer que desconhecemos a existência de outras mulheres que tenham se dedicado à poesia na Grécia antiga. Temos, por exemplo, na primeira geração dos pitagóricos, a presença de cinco poetisas: Theano, Perictione, Phintys, Myia e Méliissa. Particularmente, eu lido com essa situação dialogando com *corpora* de documentação de naturezas diversificadas. Os textos literários fornecem indícios da atuação feminina fora do modelo idealizado e a cultura material consegue ampliar tais registros. Desde o início

de minhas pesquisas, essa interação entre textos escritos e aqueles advindos da cultura material tem sido a forma que encontro para contornar essa escassez de documentos sobre o feminino. Defendo que nós, historiadores, devemos explorar as diferenças e as contradições entre os documentos. Já nos encontramos esclarecidos sobre o fato de que a História não é construída exclusivamente com documentos escritos e que o acesso aos segmentos sociais pouco visíveis – aqui podemos pensar nos grupos femininos – é muitas vezes facilitado pela documentação arqueológica.

7. Tendo em vista suas reflexões sobre os corpos dos atletas, podemos afirmar que, desde a Antiguidade, o esporte foi uma das principais modalidades culturais que contribuíram para o controle dos corpos. Sendo assim, e levando em consideração o fato de que o historiador, ao se dedicar ao estudo do passado, nunca perde a conexão com o tempo presente, seria possível traçar uma continuidade na maneira como o esporte disciplinava os corpos dos atletas na Atenas Clássica e como isso ocorre no mundo contemporâneo?

R: Com certeza, sim. Não podemos perder de vista que as práticas esportivas são diferentes no tempo e no espaço e que a cultura do corpo, seu conteúdo e suas características se modificam ao curso da história. Mas fazendo alusão a Norbert Elias, digo que, na Antiguidade, bem como na Contemporaneidade, as práticas esportivas se inserem no campo de um *processo civilizador*. Pesquisadores sobre os esportes na atualidade defendem, em sua maioria, que eles constituem uma prática que proporciona a descarga de energia libidinal constrangida por um processo civilizatório, sendo uma atividade substitutiva para a guerra que diverte, dá prazer, ensina obediência a regras, fortalece e disciplina o corpo, serve para construir identidades pessoais, locais ou nacionais, etc. Ao refletirem sobre masculinidades e práticas esportivas, esses mesmos pesquisadores afirmam que o esporte é um *locus* propício para a construção da masculinidade, porque apresenta aspectos de competição, violência e combate que, mesmo ritualizados, são considerados atributos da masculinidade. Podemos afirmar que os historiadores do esporte concordam que este, de certa forma, é um fenômeno humano universal, que o *agonismo* (“competitividade, agressividade”) é fundamental para a socialização e a sobrevivência humana e que esses temas agonísticos estão enormemente espalhados pelos mitos e pela literatura. Na Antiguidade grega, os *agônes* esportivos faziam parte do processo de *paideía* (educação/cultura) que visava, dentre outros objetivos, a formar o cidadão. Muitas das virtudes esperadas em um cidadão eram propiciadas ou explicitadas pelas práticas esportivas, como a força, a agilidade, o *desnudamento*, coragem, virilidade e

honra. Nos aspectos de formação de disciplina, de controle de si, de processo civilizacional podemos observar uma permanência entre os mundos antigo e contemporâneo.

8. Ao analisar as representações dos corpos dos atletas na cerâmica ática, o senhor mostra que, apesar dos textos literários constituírem um 'corpus' indispensável para a compreensão dos usos do esporte na Grécia antiga, as evidências mais abundantes acerca das práticas esportivas advêm da iconografia. Desse modo, pergunto: por que o esporte se encontra mais documentado nas fontes imagéticas quando comparado às fontes escritas?

R: Eu vou tomar a liberdade para responder através de um viés mais qualitativo. Assim, arriscaria a dizer que as imagens oferecem uma diversidade maior de informações sobre a vida cotidiana dos gregos antigos. Situação diferente caracteriza a documentação literária, que nem sempre tem as situações cotidianas como seus interesses de abordagem. Há uma opção dos pintores e, sobretudo, do mercado consumidor pelos aspectos cotidianos da vida que poderiam servir como exemplos a serem seguidos pelos receptores ou pelas cenas míticas, que reforçariam, assim acreditamos, uma noção de identidade social. Porém, esse quadro não se restringe às cenas de práticas esportivas. As temáticas de gineceu e as míticas, conforme mencionamos, também predominam na imagética ática. No que se refere ao trabalho com essas duas naturezas de documentação – a literária e a imagética –, podemos elencar pelo menos duas de suas diferenças. A primeira diz respeito propriamente à amplitude de abrangência de suas mensagens e de sua circulação, e a segunda se refere à própria construção temporal das ações de sua narrativa. Quanto ao primeiro aspecto, afirmamos que o alcance das mensagens veiculadas nas imagens era seguramente mais amplo do que o difundido pela literatura, pois a cerâmica circulava em um âmbito mais extenso, incluindo pobres e ricos, além de letrados e iletrados. Quanto à segunda, podemos constatar que a imagem é um texto narrativo que conta e explica algo de forma sincrônica, isto é, ela exhibe o todo de uma só vez; diferentemente de um texto escrito, que é necessariamente diacrônico, apresentando as suas ações narrativas em tempos discursivos sequenciais.

9. Suas investigações sobre as representações do corpo na Grécia antiga revelam a necessidade de um diálogo permanente da História com a Arqueologia, a Antropologia e a Semiótica. Em sua opinião, é possível afirmar que, entre os pesquisadores brasileiros que se dedicam ao estudo da Antiguidade haja a tendência à superação das fronteiras que separam essas áreas?

R: Com certeza, é possível sim. Defenderia que a História Antiga é essencialmente interdisciplinar. Tenho dificuldades para pensar um objeto de estudo sobre o Mundo Antigo que não requeira, para a sua interpretação, uma postura interdisciplinar entre a História, a Literatura, a Arqueologia, a Antropologia... Temas tão em voga na História Antiga atualmente são essencialmente interdisciplinares. Pensemos nas práticas corporais (nosso assunto nessa entrevista), nas emoções (aproveito para ressaltar que a História das Emoções tem despertado o interesse de especialistas do Mundo Antigo), na etnicidade, nas relações de identidade e de alteridade, no espaço, na sexualidade, nas redes (*networks*), nas conexões mediterrânicas, entre outros. Todas essas temáticas são por si sós interdisciplinares. E a interdisciplinaridade acontece tanto nas escolhas teórico-metodológicas da pesquisa quanto na montagem dos *corpora* de documentação.

10. Por ser uma área recente da historiografia, decerto ainda há muito a explorar sobre as representações e práticas do corpo na Antiguidade. Como o senhor enxerga o futuro desse domínio de estudos no Brasil?

R: Eu enxergo como promissor o domínio dos estudos das práticas corporais na historiografia brasileira, assim como na produzida no exterior. Até porque vivemos em uma sociedade na qual as imagens e a exposição predominam e, quanto a isso, os corpos e os interesses sobre eles ganham destaque, seja no aspecto estético, seja no de saúde. É bastante pertinente pensarmos nessas questões de como lidamos com os corpos em um contexto atual marcado por um retrocesso no que se refere às tais pautas de costumes. Outro fator a ser ressaltado é a possibilidade de vincularmos aos estudos do corpo outras temáticas tão presentes na contemporaneidade e que têm sido importantes para o campo da História Antiga, como as noções de beleza e de nudez, assim como as relações de gênero. Detendo-me um pouco acerca das noções de beleza e de nudez, temos especialistas no mundo grego afirmando que, no discurso iconográfico ateniense, por exemplo, a beleza masculina remete à virtude, já a feminina, à sedução, que é manipulada por meio de subterfúgios. Vestimentas e óleos perfumados são exemplos desses subterfúgios femininos. Podemos defender que, no esquema cênico ático, as imagens dos corpos jovens e esbeltos definem o ideal estético da beleza de homens e de mulheres. A ideia de corpo perfeito é abordada por Simon Goldhill (2007), na obra *Amor, sexo & tragédia: como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*, publicada pela Jorge Zahar, como um aspecto de permanência ressignificada entre a cultura clássica e nós. A partir desse quadro e também daquele marcado pelo interesse crescente por temas mais do campo da História Cultural, penso que o interesse pelas práticas corporais tende a se ampliar e a se fortalecer como objeto de estudo da História Antiga.

A masculinidade cidadão não-adulta: a generização de crianças masculinas na Atenas Clássica*

*The non-adult citizen masculinity: the 'genderization' of male
children in Classical Athens*

Brian Kibuuka**

Resumo: Este artigo das práticas sociais que corroboram para a identificação e adequação de crianças identificadas sexualmente como masculinas culmina no reconhecimento de um processo de introdução que aborda a interseção entre geração, gênero e status social na generização de meninos cidadãos na Atenas Clássica a partir da análise dos ritos relacionados ao nascimento, de inserção de meninos em contexto coletivo e políade; e da generização masculina em contexto escolar, nas brincadeiras e jogos infantis e na efebia. A análise feita neste artigo de meninos em práticas homosociais, além de inserção dos mesmos em contexto oikiade e políade conforme as práticas normativas requeridas de cidadãos masculinos em Atenas. Tal generização torna o programa de aquisição da masculinidade superior o contexto em que se engendra a "boa masculinidade", constituída ela mesma como estereótipo e parâmetro para as práticas de generização.

Abstract: This article addresses the intersection between generation, gender and social status in the genderization of boy citizens in Classical Athens from the analysis of rites related to birth, insertion of boys in a collective and polyad context; and male gender in the school context, in children's play and games and in ephibia. The analysis carried out in this article of the social practices that corroborate the identification and adequacy of children identified sexually as male culminates in the recognition of a process of introducing boys into homosocial practices, in addition to inserting them in an oikiad and polyad context according to the required normative practices of male citizens in Athens. Such genderization makes the program for acquiring superior masculinity the context in which "good masculinity" is engendered, constituted in itself as a stereotype and parameter for gendering practices.

Palavras-chave:

Generização.
Infância.
Atenas Clássica.

Keywords:

Genderization.
Childhood.
Classical Athens.

Recebido em: 12/10/2022
Aprovado em: 10/12/2022

* Este artigo foi produzido no âmbito das investigações de pós-doutorado na Universidade de Paris 1 – *Panthéon-Sorbonne*, sob a orientação da Profa. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet. Agradecemos ao ANHIMA (*Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques*) e a toda equipe da Biblioteca Gernet-Glotz na pessoa da sua diretora, Dra. Cecilia D'Ercole, sem cujo apoio a coleta dos dados utilizados neste artigo não seria possível. Dedicamos este artigo à Dra. Pauline Schmitt Pantel, pesquisadora e docente de trajetória inspiradora e de generosidade ímpar; e aos companheiros de jornada no ANHIMA, Profa. Marina Regis Cavicchioli e Prof. Mateus Mello Araujo da Silva.

** *Chercheur invité* da Universidade de Paris 1 – *Panthéon-Sorbonne*. Doutorando em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra. Professor Adjunto de História Antiga do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Docente do Programa Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS) e do Programa de Pós-Graduação em História (UEFS).

A interseção entre geração, gênero e *status* social, especialmente no que diz respeito ao processo de generização como processo de aquisição e manutenção da identidade de gênero pelas crianças,¹ é parte fundamental para a atestação das peculiaridades das masculinidades no Mundo Antigo, em geral, e na Atenas Clássica, em particular. Tal processo de generização masculina desde a infância constitui um problema importante, uma vez que é muito comum na Antiguidade, como destaca Boehringer (2019, p. 82), haver, entre meninos e meninas, uma indeterminação sexual dos traços infantis até a puberdade. Porém, sem a consideração da vigência do binarismo desde tenra idade nos processos de socialização infantil, torna-se um obstáculo quase que intransponível explicar como uma criança é inserida e se insere nas dinâmicas de gênero.

A tragédia *Suplicantes*, de Eurípidés, evidenciou, nas suas representações, a importância da trajetória de instrução para a formação de um corpo de cidadãos homens e aptos para a defesa da πόλις [*pólis*]. Vigora, nessa tragédia, discurso normativo a respeito daquilo que engendra uma masculinidade apreciada em contexto políade, sendo não uniforme, mas adquirida por meio de uma *paideía* para a aquisição do gênero: o homem não nasce homem, mas se torna homem no sentido de que ele adquire (ou não) a boa masculinidade (εὐανδρία):

ἢ δ' εὐανδρία
 διδακτός, εἶπερ καὶ βρέφος διδάσκειται
 λέγειν ἀκούειν θ' ὦν μάθησιν οὐκ ἔχει.
 ἅ δ' ἂν μάθη τις, ταῦτα σῶζεσθαι φιλεῖ
 πρὸς γῆρας. οὕτω παιῖδας εὖ παιδεύετε.

Boa masculinidade
 pode ser aprendida, pois até um bebê aprende
 a falar e ouvir coisas que não pode compreender; e tudo
 o que alguém aprendeu, é o que ele costuma valorizar
 até envelhecer. Portanto, eduque bem seus filhos (Eur., Supp., 913b-917).

A construção da masculinidade na infância na Atenas Clássica era um processo que durava desde o nascimento até pelo menos à efebia, garantindo a adequação da criança identificada com o sexo masculino às *performances* de gênero dela esperadas. Assim, a criança era preparada para a sua inserção em contexto oikiáde e políade. No que segue, aborda-se, neste artigo, a generização para as *performances* masculinas desde o nascimento, em contexto escolar, nos jogos e brincadeiras e na efebia.

¹ Para o conceito de generização (ou genderização, tomados neste artigo por sinônimos), veja: Kibuuka (2021, p. 37, 61, 63, 64, 103, 109, 122-123) e Butler (2015).

A generização masculina desde o nascimento e a inserção de meninos em contexto coletivo e políade

A generização e a inserção da criança em uma condição de cidadania na Atenas Clássica começava no nascimento.² Ao nascer, uma criança cidadã precisava ser aceita pelo κύριος [kýrios] por critérios de difícil atestação, mas que, segundo Golden (2015, p. 20), parecem estar relacionados ao gênero (meninas eram mais frequentemente rejeitadas) e às noções relacionadas ao tamanho ideal da família. Havia duas cerimônias em que a aceitação da criança se dava. A primeira era a Anfidromia, uma cerimônia com o recém-nascido que, em seu quinto ou sétimo dia após o nascimento, era carregado pelo pai nu em torno da lareira da casa, ocasião em que era feito um sacrifício, mulheres se purificavam e pessoas próximas da família enviavam presentes (polvos ou lulas). A Anfidromia representava a aceitação ou não da criança em ambiente oikiáde. Um banquete era elaborado, com queijo, vegetais e carne, culminando com lulas, polvo e vinho, uma coroa de flores era posta na porta e o nascimento da criança era marcado (GOLDEN, 1986, p. 252-256; PARADISO, 1988, p. 203-218; GARLAND, 2015, p. 93-96; BRULE, 2007, p. 405-428; GHERCHANOC, 2012, p. 36-48; HAMILTON, 2013, p. 377; LAES, 2014, p.366-369; GOLDEN, 2015, p. 20). Há, em *Teeteto*, de Platão, uma alusão ao exame feito na criança na Anfidromia, cujo objetivo era aceitar ou expulsar (em grego, ἀποτιθέναι [apotithénai]) a criança recém-nascida:

Τοῦτο μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δὴ ποτε τυγχάνει ὄν. μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοπομένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὄν τροφῆς τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμιαίον τε καὶ ψεῦδος. ἢ σὺ οἶει πάντως δεῖν τό γε σὸν τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι, ἢ καὶ ἀνέξη ἐλεγχόμενον ὄρων, καὶ οὐ σφόδρα χαλεπανεῖς ἐάν τις σοῦ ὡς πρωτοτόκου αὐτὸ ὑφαιρῇ;

Bem, nós finalmente conseguimos gerar, seja o que for; e agora que ele nasceu, devemos na verdade realizar o rito de correr com ele em um círculo [Anfidromia] – o círculo de nosso argumento – e ver vai ser – para não nos passar despercebido se vale a pena alimentá-lo, ou se é todo ele vento e falsidade. Mas talvez tu penses que qualquer descendente seu deva ser cuidado e não descartado; ou se suportará vê-lo refutado e não ficará zangado se lhe for tirado, embora seja o seu primogênito? (Plat., *Tht.*, 160e-161a).

A aceitação em ambiente oikiáde era, eventualmente, seguida de um ritual em ambiente políade, promovido especialmente por aqueles que tinham os recursos para financiá-lo: a *Dekate*. No décimo dia após o nascimento, era realizada uma oferta festiva aos deuses, com uma *performance* de mulheres que dançavam e recebiam bolo especial.

² Os limites deste artigo impedem uma discussão a respeito da generização de meninos destituídos de cidadania. Porém, pretende-se, doravante, ampliar a discussão para a generização masculina de escravos e metecos.

A cerimônia podia contar com a participação de estranhos e era uma evidência social da filiação legítima de um cidadão. Tal filiação poderia ser conferida na lista de membros da fratria (Dem., 39, 20, 22-24; Iseu 3, 30).

Na Dekate, a criança recebia o seu nome. No caso de meninas e filhos de famílias mais pobres, esses podiam receber os seus nomes na Anfidromia, uma vez que a Dekate envolvia assumir despesas extras (GOLDEN, 2015, p. 20). Havia ainda, por ocasião do nascimento, a necessidade de ofertar ao Templo de Atena, na acrópole:

τῆ τε ἱερεΐα τῆ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς ἐν ἀκροπόλει ὑπὲρ τοῦ ἀποθανόντος φέρειν
χοίνικα κριθῶν καὶ πυρῶν ἑτέραν καὶ ὄβολόν, καὶ ὅτω ἂν παιδάριον γένηται,
τὸ αὐτὸ τοῦτο.

Além disso, sempre que um cidadão morria, a sacerdotisa do templo de Atenas na Acrópole deveria receber um quarto de medida de cevada, um de trigo e um óbolo de prata. E quando uma criança nascia, o pai pagava as mesmas taxas (Aristot., *Oec.*, 2, 1347a17).

Os cidadãos atenienses, ao nomearem os seus filhos e produzirem por meio dos nomes a identificação de gênero, davam a eles apenas nomes pessoais compostos geralmente por dois elementos (GOLDEN, 1986, p. 246-252; ROBERTSON, 1998, p. 96-112), com sufixação masculina, nomes cujas conotações eram relacionadas às *performances* masculinas normativas (relacionadas à guerra ou à força, por exemplo),³ às características pessoais,⁴ circunstanciais,⁵ opiniões sobre questões públicas⁶ e valores familiares ou comunitários (GOLDEN, 2015, p. 21), e nomes teofóricos.⁷

Ainda que uma criança tivesse um nome, era costumeiro se referir a ela publicamente por meio da menção ao seu pai, como o “Εὐφρονίου παῖς” [“filho de Eufrônio”] referido numa estela (IG II², 2345,73). As menções podiam se ampliar pela referência a outras pessoas identificadas com o sexo masculino, como irmão e avô (por exemplo, Pl., *Parm.*, 126b). Essa normatização e referenciação masculina torna a identificação pelo nome da mãe uma referência mais rara, sendo omissão do nome paterno um insulto à legitimidade ou ao valor do pai:

καίτοι τόδ’ αἰσχρόν, προστατεῖν γε δωμάτων
γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα: κάκείνους στυγῶ

³ Nomes que aludem ao *status* no exército, como Hegístrato; à condição de melhor ou excelente, como Aristóteles, Aristipo, Aristócles, Aristóbulo, Aristodemo, Arístion, Aristilos; a um equipamento militar, como a ‘couraça’: Thorakides; à vitória: Nicômaco, Nicóstrato, Nicolau, Nicócrates.

⁴ Por exemplo, Pirro (‘ígneo’, ‘ruivo’).

⁵ Dídimos, ‘gêmeo’.

⁶ Lacedemônio (‘filho do aliado de Esparta’), Címon.

⁷ Diógenes, Diódoto, Deodoro, Diófilo, Diócles, Apologenes, Apolodoto, Apolodoro, Apolofanes.

τοὺς παῖδας, ὅστις τοῦ μὲν ἄρσενος πατρὸς
οὐκ ὠνόμασται, τῆς δὲ μητρὸς ἐν πόλει
ἐπίσημα γὰρ γήμαντι καὶ μείζω λέχη
τάνδρὸς μὲν οὐδεὶς, τῶν δὲ θηλειῶν λόγος.

Embora isso seja uma coisa vergonhosa,
a esposa governar a casa e não o marido; e eu odeio
os filhos que são chamados na cidade
não como filhos do homem, seu pai, mas de sua mãe.
Pois quando um homem faz um casamento notável, acima de sua posição social,
não se fala do marido, mas apenas da esposa (Eur., *El.*, 933-937).

Eventualmente, um menino pode ser mencionado junto à alusão ao seu pai e à sua mãe, como em Platão (*Epin.* 2, 313a), em que Dionísio é citado como “filho de Dionísio e Dóris”.

O fato de a omissão do nome de um pai ser ofensiva torna improvável a ausência do nome em inscrições, por exemplo. Uma estela ateniense do primeiro quarto do século IV a.C., cuja inscrição traz o nome da criança morta (Mosquion, de Ramnous – Figura 1a e Figura 1b), apresenta uma referência ao demos sem a menção do patronímico. Ao que parece, a estela foi produzida por uma pequena oficina de escultura na Ática para atender a uma demanda de baixo custo, como a imagem representada, proveniente de um artesão de capacidades técnico-artísticas limitadas, e o tema da estela, um tema padrão.

Figura 1a – Estela ática de mármore branco de granulação fina com mica da sepultura de Moschion com seu cachorro, cerca de 375 a.C.



Altura: 61,5 cm, largura: 29,5 cm, profundidade: 6,4 cm.

Figura 1b – Inscrição da estela ática de mármore branco de granulação fina com mica da sepultura de Moschion com seu cachorro, cerca de 375 a.C.



Aaltura: 61,5 cm, largura: 29,5 cm, profundidade: 6,4 cm.

No relevo da estela, um menino rechonchudo nu com uma capa nas costas, de três a cinco anos, estende a mão direita, que segura um pássaro, em direção a um cão maltês sobre as patas traseiras que está à esquerda. Evidências na estela indicam que o nome do falecido foi acrescentado com tinta; e depois foi gravado por um falsificador que copiou o nome de alguma inscrição, e aludiu ao demos sem a inserção do patronímico (OIKONOMIDES, 1975, p.53-56; GROSSMAN, 2001, p. 18-20).

Um menino, quando passa a existir em contexto políade, pode ser inserido formal e ritualmente, ainda na infância, em um γένος [génos];⁸ e em uma fratria, um estágio crucial para a obtenção de sua cidadania. De fato, a evidência indica que a ocasião de apresentação de uma criança na fratria tinha relação com o status que o homem, mais tarde aceito como cidadão em Atenas, teria, como ilustra o caso apresentado por Iseu:

αἱ τε γυναῖκες αἱ τῶν δημοτῶν μετὰ ταῦτα προὔκριναν αὐτὴν μετὰ τῆς Διοκλέους γυναικὸς τοῦ Πιθέως ἄρχειν εἰς τὰ Θεσμοφόρια καὶ ποιεῖν τὰ νομιζόμενα μετ' ἐκείνης. ὁ τε πατήρ ἡμῶν, ἐπειδὴ ἐγενόμεθα, εἰς τοὺς φράτορας ἡμᾶς εἰσήγαγεν, ὁμόσας κατὰ τοὺς νόμους τοὺς κειμένους ἢ μὴν ἐξ ἀστῆς καὶ ἐγγυητῆς γυναικὸς εἰσάγειν: τῶν δὲ φρατόρων οὐδεὶς ἀντείπεν οὐδ' ἠμφισβήτησε μὴ οὐκ ἀληθῆ ταῦτ' εἶναι, πολλῶν ὄντων καὶ ἀκριβῶς τὰ τοιαῦτα σκοπουμένων.

Também as esposas dos homens do demos posteriormente escolheram nossa mãe, junto com a esposa de Diócles de Pithus, para presidir a Tesmofória e realizar as cerimônias juntamente com ela. Mais uma vez, nosso pai em nosso nascimento nos apresentou aos membros de sua fratria, tendo declarado sob juramento, de acordo com as leis estabelecidas, que estava apresentando os filhos de uma mãe ateniense devidamente casada; e nenhum dos guardas fez qualquer objeção ou contestou a veracidade de suas declarações, embora estivessem presentes em grande número e sempre examinassem cuidadosamente esses assuntos (Iseu, 8, 19).

A vinculação a uma fratria e a um γένος permitia ao menino uma identificação que inseria o menino no conjunto de ações de educação e generização que perpassará

⁸ Sobre o γένος, Lambert (1993, p. 59-64) argumenta que menções à introdução de um membro de um γένος em uma fratria nos oradores (Iseu, 7, 15-1; Dem., 59, 59-61), além de Jacoby, *FGIh* 328 F 35, que informa que os membros do γένος eram admitidos automaticamente nas fratrias, indicam a existência de uma relação entre a fratria e o γένος.

a sua infância, tornando-o apto para assumir, sem grandes dificuldades, o estereótipo normativo masculino que vigora em Atenas e, posteriormente, a cidadania ateniense:

Μενέξενος εἶπεν· δεδόχθαι τοῖς φράτεροι περὶ τῆς εἰσαγωγῆς τῶν παίδων τὰ μὲν ἄλλα κατὰ τὰ πρότερα ψηφίσματα, ὅπως δ' ἂν εἰδῶσι οἱ φράτερες τοὺς μέλλοντας εἰσάγεσθαι, ἀπογράφεσθαι τῶι πρώτῳ ἔτει ἢ ᾧ ἂν τὸ κούρειον ἄγει τὸ ὄνομα πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς μητρὸς πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου πρὸς τὸν φρατρίαρχον,

Menexeno disse: foi decidido pelos membros da fratria que, quanto à introdução dos filhos, tudo o mais deveria ser conforme os decretos anteriores, mas, para que os membros da fratrias pudessem saber quem está para ser introduzido, um ano antes daquele que o koureion, seu nome, como patronímico e demótico, e do patronímico e do demótico da mãe perante o fratriarca (IG II2, 1237, 114-121a.).

A entrada de um cidadão em uma fratria se dava na Apatúria, uma festa ateniense que, segundo Heródoto, era celebrada por todos os jônios:

[...] εἰσὶ δὲ πάντες Ἴωνες ὅσοι ἀπ' Ἀθηνέων γεγόνασι καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὀρθήν. ἄγουσι δὲ πάντες πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφωνίων: οὗτοι γὰρ μῦνοι Ἴωνων οὐκ ἄγουσι Ἀπατούρια, καὶ οὗτοι κατὰ φύον τινα σκῆψιν.

[...] e todos são jônios de ascendência ateniense e celebram a festa de Apatúria. Todos a celebram, exceto os homens de Éfeso e Colofonte; estes são os únicos jônicos que não o guardam, e estes por causa, dizem, de certo pretexto de assassinato (Hdt., 1, 147.2).

Em Atenas, a Apatúria está relacionada às fratrias, que a comemoram no outono, no mês de Pianopsion, durante três dias, nos quais são celebrados, respectivamente, a *δορπεία*, um banquete noturno entre os membros da fratria (Pólux, 6, 102; Proclo, *Tim*, 88, 20); a *ἀνάρρυσις*, um sacrifício oferecido a Zeus e a Atena; e o *κουρεῶτις* (LAMBERT, 1993, p. 152-178). Neste terceiro dia, jovens cortam os cabelos e são admitidos na fratria caso sejam aprovados no escrutínio de admissão (*διαδικασία* [*diadikasía*]), são realizados os sacrifícios, o *μεῖον* [*meíon*] (apresentado pelo membro da fratria que apresentava seu filho de três ou quatro anos aos demais membros) e o *koureion* (apresentado pelo membro da fratria que apresentava seu filho adolescente aos demais membros). Na cerimônia, o pai ou parente próximo leva uma oferenda, uma ovelha ou uma cabra, recebida pelo sacerdote da fratria ou fratriarca, que pede a identidade do candidato a quem o apresenta. Quem apresenta a criança deve, então, jurar por Zeus Frátrios que o candidato nasceu

legalmente e de mãe cidadã ateniense e que é (seu) filho legítimo. Antes ou depois do juramento, os membros da fratria podem se opor ao candidato, pegando o animal oferecido e afastando-o do altar, uma disputa que é resolvida por meio de uma votação. Se não houver objeções, faz-se o sacrifício (Arist., *Ach.*, 146; Arist., *Pax*, 899b; Andoc, 1, 125-126; Dem., 39, 4; Dem., 43, 82; Plat., *Tim.*, 21a-b; IG II², 1237; Iseu, 6, 21-22; Iseu, 3, 76; Proclo, *In Tim.*, 88, 20-89; Paus., 2, 33, 1; Pólux, 8, 107). Nesta ocasião, também ocorria a *γαμηλία* [*gamēlía*], em que mulheres recém-casadas eram apresentadas pelos maridos aos membros de sua fratria, ocasião em que eram oferecidos um sacrifício e um banquete (Iseu, 3, 76; SEBILLOTTE CUCHET, 2015, p. 292). Andocides, o orador, acusado por Cálías, relata um episódio relacionado ao filho deste, rejeitado na primeira apresentação na Apatúria, e depois aceito. O episódio mostra a assimetria que atribui privilégio ao homem cidadão como voz privilegiada para determinar a paternidade mesmo diante de vozes de outros membros da família, e para definir o *status* da criança a ele vinculada:

καὶ οὗτος μὲν οὐκ ἤσχύνθη οὐδ' ἔδεισε τῷ θεῷ: ἡ δὲ τοῦ Ἰσχομάχου θυγάτηρ τεθνάναι νομίσασα λυσιτελεῖν ἢ ζῆν ὀρώσα τὰ γινόμενα, ἀπαγομένη μεταξὺ κατεκωλύθη, καὶ ἐπειδὴ ἀνεβίω, ἀποδράσα ἐκ τῆς οἰκίας ὤχετο, καὶ ἐξήλασεν ἢ μήτηρ τὴν θυγατέρα. ταύτης δ' αὐτὸ διαπεπλησμένος ἐξέβαλε καὶ ταύτην. ἡ δ' ἔφη κυεῖν ἐξ αὐτοῦ: καὶ ἐπειδὴ ἔτεκεν υἱόν, ἕξαρκος ἦν μὴ εἶναι ἐξ αὐτοῦ τὸ παιδίον.

λαβόντες δὲ οἱ προσήκοντες τῇ γυναικὶ τὸ παιδίον ἦκον ἐπὶ τὸν βωμὸν Ἀπατουρίοις, ἔχοντες ἱερεῖον, καὶ ἐκέλευον κατάρξασθαι τὸν Καλλίαν. ὁ δ' ἠρώτα τίνος εἶη τὸ παιδίον: ἔλεγον "Καλλίου τοῦ Ἴππονίκου." "ἐγὼ εἶμι οὗτος." "καὶ ἔστι γε σὸν τὸ παιδίον." λαβόμενος τοῦ βωμοῦ ὤμοσεν ἢ μὴν μὴ εἶναι οἱ υἱὸν ἄλλον μηδὲ γενέσθαι πῶποτε, εἰ μὴ Ἴππονίκον ἐκ τῆς Γλαύκωνος θυγατρὸς: ἢ ἐξώλη εἶναι καὶ αὐτὸν καὶ τὴν οἰκίαν, ὥσπερ ἔσται.

μετὰ ταῦτα τοίνυν, ὡ ἄνδρες, ὑστέρω πάλιν χρόνῳ τῆς γραδὸς τολμηροτάτης γυναικὸς ἀνηράσθη, καὶ κομίζεται αὐτὴν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ τὸν παῖδα ἤδη μέγαν ὄντα εἰσάγει εἰς Κήρυκας, φάσκων εἶναι υἱὸν αὐτοῦ. ἀντίπε μὲν Καλλιᾶδης μὴ εἰσδέξασθαι, ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Κήρυκες κατὰ τὸν νόμον ὅς ἐστιν αὐτοῖς, τὸν πατέρα ὁμόσαντα εἰσάγειν ἢ μὴν υἱὸν ὄντα ἑαυτοῦ εἰσάγειν. λαβόμενος τοῦ βωμοῦ ὤμοσεν ἢ μὴν τὸν παῖδα ἑαυτοῦ εἶναι γνήσιον, ἐκ Χρυσίλλης γεγονότα: ὃν ἀπώμοσε. καὶ μοι τούτων ἀπάντων τοὺς μάρτυρας κάλει. "Μάρτυρες".

O pensamento das Duas Deusas pode não ter despertado qualquer vergonha ou medo em Cálías; mas a filha de Iscômaco achava a morte melhor do que uma existência onde tais coisas acontecessem diante de seus olhos. Ela tentou se enforçar, mas foi interrompida no ato. Então, quando ela se recuperou, ela fugiu de casa; a mãe expulsou a filha. Por fim, Cálías também se cansou da mãe e a expulsou por sua vez. Então, ela disse que estava grávida dele; mas quando deu à luz a um filho, Cálías negou que o filho fosse dele.

Com isso, os parentes da mulher foram ao altar de Apatúria com a criança e uma vítima para o sacrifício, e disseram para Cálías que iniciasse os ritos. Ele perguntou de quem era o filho. "O filho de Cálías, filho de Hipônico", responderam eles. "Mas eu sou ele." "Sim, e a criança é sua." Cálías agarrou-se ao altar e jurou que o único filho que tinha ou tivera era Hipônico, e que a mãe era filha de Glauco. Ele orou para que ele e a sua casa morressem se isso não fosse verdade, o que certamente acontecerá.

Algum tempo depois, senhores, ele se apaixonou pela velha bruxa abandonada, mais uma vez a acolheu em sua casa, enquanto apresentava o menino, já crescido, aos Cérices, afirmando que era seu próprio filho. Calíades se opôs à sua admissão; mas os Cérices votaram a favor da lei que possuem, segundo a qual um pai pode apresentar seu filho, se jurar que está apresentando seu próprio filho. Então, Cálías segurou o altar e jurou que o menino era seu filho legítimo com Crisila. No entanto, ele havia renegado o mesmo filho. Chame testemunhas para confirmar tudo isso, por favor. "Testemunhas" (Andoc., 1, 125-127).

Andocides está atacando o seu acusador, Cálías, em um relato que mostra a possibilidade de reconhecimento de paternidade e cidadania pelo depoimento do pai, com juramento, sem muitas dificuldades. A segunda apresentação ocorreu no γένοç de Cálías, Cérices, evidencia que essa instância poderia realizar o reconhecimento, se comportando como um subgrupo, como previsto na lei das fratrias (Filócoro, *FGrH* 328 F 35a JACOBY = Suda, Phot., s.v.). Em ambas as instâncias, o pai determina o reconhecimento ou não do menino.

Um caso com desfecho diferente é narrado em *Contra Neera*: Frastor mandou embora a filha de Neera e Estéfano, uma não-cidadã, e adoeceu em seguida, e recebeu cuidados dela e da própria Neera. Então, ele adotou o neto de Neera, depois casou-se com a filha de Sátiro, de Melitê e irmã de Difilo, e tentou apresentar o menino em sua fratria, mas o registro foi recusado porque ele se recusou a jurar que ele realmente acreditava que o menino era o seu filho, nascido de uma ateniense casada com ele de acordo com a lei (Dem., 59, 63-65). A aceitação o mais cedo possível de uma criança pela fratria na Apatúria, levada pelo seu pai, era uma condição privilegiada em Atenas evocada sempre que possível para atestar a situação do interlocutor masculino (Dem., 57, 54). A apresentação tardia na Apatúria causava certa discriminação do cidadão, um dado que podia ser evocado publicamente como justificativa inclusive para maus-tratos no contexto agônico que constituía a Atenas Clássica, como é possível constatar na cena cômica aristofânica:

Χορός
βούλεσθε δήτα κοινῇ
σκώψωμεν Ἀρχέδημον;
ὅς ἐπτέτης ὦν οὐκ ἔφυσε φράτερας.

Coro
Você quer se juntar
e tirar sarro de Arquidemos?
Quando ele tinha sete anos, ele lhe tinha crescido ainda dentes de cidadão (Ar.,
Ran., 420-422).

O texto sugere que a chegada aos sete anos, sem que houvesse recepção de uma criança, era um fator negativo a ser considerado no âmbito público, o que pressupõe ainda que a informação ficava registrada de uma forma tal que poderia ser recuperada (Lys., 30, 2).

O menino, filho de cidadãos, era, em sua infância, filiado à fratria a que o pai estava ligado (GOLDEN, 1985, p. 9-13; LAMBERT, 1993, p. 25-57, 178-188). Outra forma de associação é mencionada por Iseu, que menciona o caso de Trasilo, filho adotivo de Apolodoro: a Targélia:

οὕτω δ' ἐπέισθη ταῦτα ποιῆσαι διὰ ταχέων, ὥστ' εὐθέως με λαβῶν ὥχεται ἔχων πρὸς αὐτὸν καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ διοικεῖν παρέδωκεν, ὡς αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἂν ἔτι πράξει τούτων δυνηθείς, ἐμοῦ δὲ ταῦτα πάντα οἴου τε ἐσομένου ποιεῖν. καὶ ἐπειδὴ Θαργήλια ἦν, ἤγαγέ με ἐπὶ τοὺς βωμοὺς εἰς τοὺς γεννήτας τε καὶ φράτορας.

Ele estava tão determinado a agir com toda a pressa possível que imediatamente me levou para sua própria casa e me confiou a direção de todos os seus negócios, considerando-se incapaz de administrar qualquer coisa sozinho, e pensando que eu deveria ser capaz de fazer tudo. Quando o Targélia apareceu, ele me conduziu aos altares e aos membros da família e da fratria (Iseu, 7, 15).

A Targélia não foi escolhida por acaso por Apolodoro: celebrada nos dias seis e sete de Targelião (maio-junho), era uma festa em que um rito expiatório era realizado. No rito expiatório, um bode era oferecido no primeiro dia, e uma oferenda agrícola, a targeia, era oferecida no segundo dia. Há evidências para a celebração desta festa, no entanto, em apenas uma fratria, Acniadai. A divindade específica da Targélia era Apolo Pítios (Dem., 18, 141). Em Iseu 7, Trasilo informa que foi apresentado por seu pai adotivo, e não há evidência de que isso tenha acontecido em outra fratria. Presume-se que os fundos da fratrias pagavam a Targélia. O texto registra que após a morte do próprio filho de Apolodoro, ele provavelmente temeu morrer sem um herdeiro e tomou as providências para resolver o problema (LAMBERT, 1993, p. 161-178). A presença de Trasilo no registro comum (κοινὸν γραμματεῖον [*koinòn grammateíon*]) evidencia que Trasilo foi aceito no γένος e na fratria, que provavelmente mantinham um registro em conjunto.

As atividades públicas que permitiam aos cidadãos inserirem seus nomes no nome de seus filhos e inserirem os seus filhos na comunidade políade representavam, para toda a vida da criança, um patrimônio cívico que poderia ser evocado mais tarde nas assembleias e nos tribunais. Um homem, desde muito jovem, ao ter associado ao seu nome o nome de seu pai, tinha a sua origem identificada:

[...] ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁ Λύσις νέος τις, ὡς ἔοικε: τεκμαίρομαι δέ, ὅτι ἀκούσας τοῦνομα οὐκ ἔγνω.

οὐ γὰρ πάνυ, ἔφη, τὶ αὐτοῦ τοῦνομα λέγουσιν, ἀλλ' ἔτι πατρόθεν ἐπονομάζεται διὰ τὸ σφόδρα τὸν πατέρα γινώσκεσθαι αὐτοῦ. ἐπεὶ εὖ οἶδ' ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν τοῦ παιδός: ἰκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γινώσκεσθαι. λεγέσθω, ἦν δ' ἐγώ, οὐτινος ἔστιν.

Δημοκράτους, ἔφη, τοῦ Αἰξωνέως ὁ πρεσβύτατος ὑός.

εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἰππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν τοῦτον τὸν ἔρωτα πανταχῆ ἀνηῦρες: καί μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἄ

[...] isso eu deduzo do fato de que não reconheci o nome quando o ouvi.

Isso porque eles geralmente não o chamam pelo nome, respondeu ele; ele ainda usa seu título paterno, como seu pai é muito conhecido. Você deve, tenho certeza, ignorar a aparência do menino: só isso já seria o suficiente para conhecê-lo.

Deixe-me ouvir, eu disse, de quem ele é filho.

O filho mais velho, respondeu ele, dos democratas de Aexone.

Ah, bem, eu disse, Hipotales, que amor totalmente nobre e galante você descobriu aí! Agora, por favor, vá e me dê uma performance como aquelas que você dá aos seus amigos aqui [...] (Pl., Lys., 204e).

Assim, com o nome de seu pai, recebido em uma fratria, participando de um γένος e inserido na comunidade oikiáde e políade, os meninos filhos de cidadãos, cujo perfil constitui a norma para o gênero em sua idade, passa pelo processo de educação até por volta de 16 anos. Aristófanes alude à educação recebida por essas crianças:

Δίκαιος Λόγος

λέξω τοίνυν τὴν ἀρχαίαν παιδείαν ὡς διέκειτο,
 ὅτ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἦνθουν καὶ σωφροσύνη 'νενόμιστο.
 πρῶτον μὲν ἔδει παιδὸς φωνὴν γρύξαντος μηδὲν ἀκοῦσαι:
 εἶτα βαδίζειν ἐν ταῖσιν ὁδοῖς εὐτάκτως ἐς κιθαριστοῦ
 τοὺς κωμήτας γυμνοὺς ἀθρόους, κεῖ κριμνώδη κατανεῖφοι.
 εἶτ' αὖ προμαθεῖν ᾄσμ' ἐδίδασκεν τῷ μηρῷ μὴ ξυνέχοντας,
 ἢ 'Παλλάδα περσέπολιν δεινὰν' ἢ 'τηλέπορόν τι βόαμα,'
 ἐντειναμένους τὴν ἀρμονίαν, ἦν οἱ πατέρες παρέδωκαν.
 εἰ δέ τις αὐτῶν βωμολοχεύσαιτ' ἢ κάμψειεν τινα καμπήν,
 οἷας οἱ νῦν τὰς κατὰ Φρυγίαν ταύτας τὰς δυσκολοκάμπτους,
 ἐπετρίβετο τυπτόμενος πολλὰς ὡς τὰς Μούσας ἀφανίζων.
 ἐν παιδοτρίβου δὲ καθίζοντας τὸν μηρὸν ἔδει προβαλέσθαι
 τοὺς παῖδας, ὅπως τοῖς ἔξωθεν μηδὲν δείξειαν ἀπηνές:
 εἶτ' αὖ πάλιν αὐθις ἀνιστάμενον συμψηῆσαι, καὶ προνοεῖσθαι
 εἶδωλον τοῖσιν ἐρασταῖσιν τῆς ἡβης μὴ καταλείπειν.
 ἠλείψατο δ' ἂν τοῦμφαλοῦ οὐδεὶς παῖς ὑπένερθεν τότε ἂν, ὥστε
 τοῖς αἰδοίοισι δρόσος καὶ χνοὺς ὥσπερ μήλοισιν ἐπήνθει:
 οὐδ' ἂν μαλακὴν φουρασάμενος τὴν φωνὴν πρὸς τὸν ἐραστὴν
 αὐτὸς ἑαυτὸν προαγαγεῦν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐβάδιζεν,
 οὐδ' ἀνελέσθαι δειπνοῦντ' ἐξῆν καὶ κεφάλαιον ῥαφανίδος,
 οὐδ' ἄννηθον τῶν πρεσβυτέρων ἀρπάζειν οὐδὲ σέλινον,
 οὐδ' ὀψοφαγεῖν οὐδὲ κιχλίζειν οὐδ' ἴσχειν τῷ πόδ' ἐναλλάξ.

Discurso justo

Descrerei, portanto, o antigo sistema de educação, como era ordenado, quando florescia na defesa da justiça e a temperança era a moda.

Em primeiro lugar, era obrigatório que ninguém ouvisse a voz de um menino pronunciando uma sílaba;

e a seguir, que os do mesmo bairro da cidade marchassem em boa ordem pelas ruas até a escola do mestre da harpa, nus e em corpo, mesmo que nevasse espesso como farinha. Então, novamente, seu mestre os ensinava, não sentados de pernas cruzadas, a aprender de cor uma canção, seja “Παλλάδα περσέπολιν δεινὰν” ou “τηλέπορόν τι βόαμα” elevando a um tom mais alto a harmonia que nossos pais nos transmitiram. Mas se algum deles fosse bufão, ou qualquer fosse trêmulo, como essas voltas difíceis que os artistas atuais fazem à maneira de Frinis, costumava ser espancado, espancado com muitos golpes, como se fosse um banimento das musas. E cabia aos meninos, sentados na escola do mestre de ginástica, cobrir a coxa, para que nada exibissem de indecente para os de fora; então, novamente, depois de se levantar do solo, varrer a areia juntos e tomar cuidado para não deixar uma impressão da pessoa para seus amantes da juventude. E nenhum menino costumava naquela época ungi-se abaixo do umbigo; de modo que seus corpos tinham a aparência de uma saúde florescente. Tampouco costumava ir ao amante, depois de maquiar a voz em tom afeminado, prostituindo-se com os olhos. Nem costumava ser permitido, quando se jantava, tirar a cabeça do rabanete, nem ou arrancar endro ou salsa dos mais velhos, nem aipo, nem comer iguarias, nem dar risada, nem cruzar as pernas (Ar., Nu. 962-983).

A educação a que Aristófanes se refere é tradicional, em que as coisas justas (τὰ δίκαια [tā díkaia]) e a σωφροσύνη [sōphrosýnē] eram aprendidas em um sistema de dominação das crianças que envolvia silêncio, boa ordem, castigos físicos, trabalhos coletivos conjuntos, aparência saudável, evitar a sensualidade e a sedução diante dos erastes, e manter uma dieta saudável, evitando o riso. Para tanto, eles frequentavam a “escola” do mestre de música, onde treinavam canto coral, e a escola do mestre de ginástica, privilegiando a *performance* oral (Ar., Nub., 964, 973; Xen., Lac., 2-3; Plat., Prt., 325e-326b).⁹ A educação indicada no texto de Nuvens, baseada na música e na ética, se assemelha à educação proposta por Safo ou Teógnis (GRIFFITH, 2001, p. 47), o que coincide com as ilustrações atenienses que mostram Safo lendo e cantando entre amigas (IMMERWAHR, 1964, p. 17-48; BECK, 1964). A educação em que se compete por honra, ambientando os meninos desde cedo para conviver no simpósio, para ter o corpo que se espera de um homem por meio do exercício no ginásio, e para atividades cívicas e coletivas, se tornou cada vez mais acessível à não-elite nos séculos VI e V a.C., período em que algumas escolas nas comunidades urbanas se expandiram (FISHER, 1998, p. 84-104). Quanto às vilas de menor proporção, elas provavelmente tinham escolas com menos

⁹ As crianças gregas não vão necessariamente para a escola, mas “para o professor”, “para o professor de gramática”, “para o professor de música”, “para o treinador”, “para o ginásio”.

recursos, em que a mesma pessoa atuava, educando em vários papéis (GRIFFITH, 2001; HARRIS, 1989, p. 15-17).

A generização masculina em contexto escolar

Os meninos provavelmente frequentaram uma escola a partir dos sete anos de idade ou mais, como sugerido por Platão e Aristóteles (Plat., *Leg.*, 7, 794C; Aristot., *Pol.*, 7, 1336b). A formação escolar se dava geralmente em três áreas – leitura e escrita (γράμματα [*grámmata*]), que incluía recitação e aritmética básica, com as letras gregas desempenhando uma função dupla de letras e numerais; treinamento físico (γυμναστική [*gymnastiké*]) proporcionado por um παιδοτρίβης [*paidotribēs*]; e música e a poesia cantada para ela (μουσική [*mousiké*]) – e às vezes uma quarta, pintura e desenho.

As imagens de cenas escolares, principalmente em vasos atenienses de figuras vermelhas, dão pistas para os papéis e cotidiano escolar no século V a.C. Um bom exemplo disso é a taça ateniense de figuras vermelhas datada entre 500 e 450 a.C., encontrada em Cerveteri, na Etrúria, assinada por Douris. A cena pintada sobre o vaso apresenta, no lado A (Figura 2), à direita, dois homens adultos sentados em dois *klismói*. Os homens adultos (eles têm barba) olham um para o outro: o da direita com o bastão de cidadão na mão direita, pernas cruzadas, vestido com um *himation*; o da esquerda, pernas cruzadas, segura um rolo com as duas mãos em suas extremidades, com a inscrição frontal e com inscrição legível, que diz: MOISA'MOI APH'ISCHAMANDRON EURŌN ARCHOMAI AEIDEN [Musa, encontre para mim, às margens do Escamandro, (onde) eu começo a cantar]. Entre ambos, um menino imberbe, vestido com um *himation*, olha para o homem que porta o rolo. Pendurados na parede, uma lira sobre o jovem, uma taça sobre o adulto da direita e uma caixa de flautas sobre o adulto que porta o rolo. Ainda no lado A, à esquerda, um homem com barba vestido com *himation* sentado em um *klismós*, à esquerda, toca uma lira e está virado na direção de um jovem que está à sua direita, sentado num *klismós*, veste um *himation* e toca uma lira. Está pendurado sobre o jovem um cesto, entre o jovem e o adulto uma lira e sobre o adulto uma taça. A inscrição é uma invocação à musa, e os dois jovens estão em *performance*: o menino da direita recita o texto escrito, e o menino da esquerda toca a lira. Ambas as cenas, relacionadas, unem música e recitação, e as taças fazem alusão ao simpósio, ambiente em que o aprendizado recitativo e musical será aplicado (LISSARRAGUE, 1990, p. 137-139).

O lado B (Figura 3) da taça traz, do lado direito, um homem com barba, sentado em um *klismós*, com bastão de cidadão e vestido com um *himation*, com o corpo voltado para a outra cena e o rosto voltado para os dois jovens. O jovem com mais idade veste

um *himation*, está sentado em um *klismós*, escreve em uma tábua de escrever com a mão direita e segura a mesa com a mão esquerda. Entre o adulto e o jovem, ambos sentados, um menino com um *himation* está em pé. Na parte superior, pendurado entre o jovem sentado e em pé, tabletes para escrever. Ao lado esquerdo do lado B, um jovem sentado em um *klismós* e com a perna prestes a se cruzar toca flauta e tem à sua direita, em frente a ele, um jovem mais moço e menor, de pé, vestido com um *himation* – ambos estão de frente um para o outro. Sobre ambos, da esquerda para a direita, um rolo, uma mesa para escrever e uma lira. No interior da taça (Figura 4), um jovem se lava – ele porta uma touca de atleta e está calçado com sandálias. Tem à direita uma bacia, na qual está pendurado um bastão. Há na cena o equipamento de um atleta: aríbalo, banco e esponja.

Figura 2 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Douris.



Fonte: Berlim F 2285. Face A.

Figura 3 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Douris.



Fonte: Berlim F 2285. Face B.

Figura 4 – Taça ateniense de figuras vermelhas, encontrada em Cerveteri, na Etrúria, datada entre 500 e 450 a.C., assinada por Doris



Fonte: Berlim F 2285. Face Interna.

A cena no vaso apresenta, em resumo, o cerne da pedagogia grega na Atenas do século V a.C. Ao lado da capacidade musical, do conhecimento das artes das musas para a recitação, a capacidade atlética completa o quadro de um comportamento corporal que traga excelência (ἀρετή [*areté*]), brilho (λαμπρότης [*lamprótēs*]), bom comportamento (εὐκοσμία [*eukosmía*]), vigor (εὐεξία [*euexía*]) e graça (χάρις [*cháris*]), valores da *paideia* grega que operavam em um sistema intenso de competição e avaliação, preparando o menino para a vida em comunidade, para a participação em festivais, banquetes, assembleias e guerra. A capacidade musical, de dançar, de recitar poesia, de ser bom atleta, estava relacionada à integridade moral, e, no *agón* democrático, eram recursos empregados nos discursos, para a organização de argumentos, para a boa utilização da dicção, escolha de vocabulário, postura e tudo o mais o que provocava persuasão, algo fundamental em contexto democrático (GLEASON, 1994).

A educação não se dava, em contexto ateniense, apenas em escolas formais: os sistemas educacionais privados e públicos incluíam a comensalidade (especialmente em contexto religioso) (PARKER, 2011, p. 124-170; VERSNEL, 2011, p.-354-376; BREMMER,

2007, p. 132-144),¹⁰ a participação em corais da cidade (LONSDALE, 2001, p. 141-143), as competições atléticas,¹¹ as habilidades musicais,¹² as aptidões verbais.¹³ E para manter esse sistema, a democracia ateniense criou mecanismos de munificência e seleção do qual os meninos eram participantes ou testemunhas que se preparavam para participar: *κοινωνία* [*koinōniāi*],¹⁴ *ὀργειῶνες* [*orgeiōnes*],¹⁵ *ἑταιρεία* [*hetaireiāi*],¹⁶ *χορηγία* [*corēgiāi*]¹⁷ e diversas outras modalidades de associações (JONES, 1999) demandavam que as capacidades corporais, emocionais e intelectuais dos meninos fossem moldadas e qualificadas de forma que desde os ritmos musicais, as crenças religiosas, a capacidade verbal, a harmonia com outros cidadãos e o ataque conjunto aos adversários fossem partes de um todo: a masculinidade (ANDERSON, 1966; PADEL, 1994). Ao mesmo tempo, as ações masculinas de exercitar, tornando o corpo duro e apto para servir; e de socializar, de conviver em um círculo masculino, estão submetidas à crítica neste período de transição da antiga escola, baseada na educação tradicional, e a nova, implantada principalmente por influência sofista. Na nova educação, por exemplo, a alternativa ao exercício físico é a *paideia* que promove a associação, uma excelência fundamental em uma democracia:

αὐταὶ γὰρ τούτου ὄζουσι: ἐλαίου δὲ τοῦ ἐν γυμνασίοις ὀσμὴ καὶ παρούσα ἡδίων ἢ μύρου γυναιξὶ καὶ ἀποῦσα ποθεινότερα. καὶ γὰρ δὴ μύρω μὲν ὁ ἀλειψάμενος καὶ δοῦλος καὶ ἐλεύθερος εὐθὺς ἅπας ὁμοῖον ὄζει: αἱ δ' ἀπὸ τῶν ἐλευθερίων μόχθων ὀσμαὶ ἐπιτηδευμάτων τε πρῶτον χρηστῶν καὶ χρόνου πολλοῦ δέονται, εἰ μέλλουσι ἡδεῖαί τε καὶ ἐλευθέριοι ἔσσεσθαι. καὶ ὁ Λύκων εἶπεν: οὐκοῦν νέοις μὲν ἂν εἴη ταῦτα: ἡμᾶς δὲ τοὺς μηκέτι γυμναζομένους τίνας ὄζειν δεήσει; καλοκάγαθίας νῆ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης. καὶ πόθεν ἂν τις τοῦτο τὸ χρίμα λάβοι; οὐ μὰ Δί', ἔφη, οὐ παρὰ τῶν μυροπωλῶν. ἀλλὰ πόθεν δὴ; ὁ μὲν Θεόγνις ἔφη: "Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ διδάξεται: ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.

¹⁰ Em relação à comensalidade em sentido mais amplo, ver Schmitt-Pantel (1992).

¹¹ Sócrates compara a instrução filosófica às lições dos pedotribas, que ensinavam os meninos a estarem preparados para as competições atléticas (Isoc., 15, 181-185).

¹² Ilustra o treinamento musical e sua importância as Figuras 2 e 3.

¹³ Aristófanis, em *Nuvenis*, tece críticas aos jovens atenienses que abandonaram a educação corporal e receberam uma nova educação dos sofistas, baseada em *ὀπλομαχία* [*hoplomachía*], oratória e filosofia. Essa é uma evidência da inserção, ao menos no fim do século V a.C., de um novo modelo educacional que rivalizava com o antigo (Ar., *Nu.*, 961-1054).

¹⁴ Para a definição de *κοινωνία*, ver Aristot., *Eth. Eud.*, 7, 9, 3, 1241b; Aristot., *Eth. Nic.*, 8, 9, 4-6, 1160a.

¹⁵ As associações de *ὀργειῶνες* encontradas nas inscrições pertencem a duas classes: os dedicados à manutenção dos cultos de um herói ou heroína; ou as que incluem membros não-cidadãos, estão no Pireu e seus cultos são dedicados a divindades (até mesmo de origem não-grega) (JONES, 1999, p. 249-267; FERGUSON, 1944, p. 61-140; 1949, p. 130-163).

¹⁶ As *ἑταιρεία* foram clubes privados, sem papéis públicos diretos ou indiretos discerníveis a desempenhar, cuja participação era voluntária. Suas atividades podiam ser diversificadas, inclusive aquelas desviantes, antissociais e políticas, Em *Contra Conon*, de Demóstenes, em defesa dos contra-argumentos de seu oponente, o orador destacou a juventude e o gênero masculino, aliados à boa criação, como característica dos participantes das *ἑταιρεία* (Dem., 54, 14) (JONES, 1999, p. 223-227).

¹⁷ A *χορηγία* era uma liturgia ou serviço público prestado por um cidadão ateniense. Quem assumia esse serviço se responsabilizava por recrutar, treinar e manter os membros de um coro para a apresentação competitiva em um festival (WILSON, 2000).

“Pois, acostumado a isso, o perfume imediatamente é todo um, seja ele escravo ou livre; mas os odores resultantes dos esforços dos homens livres exigem principalmente atividades nobres envolvidas por muitos anos para que sejam doces e sugestivos de liberdade.”

“Isso pode servir para jovens companheiros”, observou Licon; “Mas e nós que não exercitamos mais na academia? Qual deve ser o nosso perfume distintivo?”

“Nobreza da alma, certamente!”, respondeu Sócrates.

“E onde uma pessoa pode obter essa loção?”

“Certamente não dos perfumistas”, disse Sócrates.

“Mas onde, então?”

“Teógnis disse: ‘Os bons ensinam as coisas boas; se reunir aos maus destruirá o que há no discernimento’” (Xen., *Sym.*, 2, 4).

A associação aos bons e o cultivo da nobreza da alma, ainda que substitutos da velha ordem apresentada, por exemplo, em *Nuvens*, de Aristófanes, coexiste e eventualmente rivaliza com a *paideía* mais antiga. Seja em um ou outro caso, a educação dos meninos para o gênero envolve os pais. É a educação do filho um dos critérios para a verificação se um homem é ou não um ἀνὴρ ἀρτίφρων [*anèr artíphrōn*] – um homem sensato. Caso o seja, ele não deve educar seus filhos para que eles sejam muito sábios:

χρὴ δ' οὐποθ' ὅστις ἀρτίφρων πέφυκ' ἀνὴρ
παῖδας περισσῶς ἐκδιδάσκεισθαι σοφούς

Nenhum homem sensato deve
educar seus filhos a serem muito sábios (Eur., *Med.*, 294-295).

Evitar a demasia, inclusive de excelências óbvias, mostra que o estereótipo masculino de educação envolve a atribuição de sensatez e moderação na prática da sabedoria, sendo ambos instrumentos para a *paideía*. Logo, estão jungidas às noções de masculinidade, os atributos da masculinidade e os critérios da educação masculina, resultando na formação de cidadãos e, por extensão, de todo o corpo masculino que pode cooperar com a πόλις. Além disso, controlar os excessos é, de alguma forma, controlar a diversidade, “enquadrando” as *performances* de gênero e mantendo as hierarquias (COLE, 1984, p. 233-244).

A generização de meninos por meio de brincadeiras e jogos

A generização dos meninos, identificada no processo de educação, também pode ser constatada no processo de socialização das crianças por meio de brincadeiras e jogos. Os templos e festas se convertiam, na Atenas do século V a.C., em locais de interação social das crianças, e previa-se que o comportamento delas deveria ser observado e regulado:

Ἀθηναῖος

εἰς μὲν τοίνυν τὴν τοῦ τρί' ἔτη γεγονότος ἡλικίαν, [793ε] κόρου καὶ κόρης, ταῦτα εἴ τις ἀκριβῶς ἀποτελοῖ καὶ μὴ παρέργως τοῖς εἰρημένοις χρώτο, οὐ σμικρὰ εἰς ὠφελίαν γίγνοιτ' ἂν τοῖς νεωστὶ τρεφομένοις: τριετὴ δὲ δὴ καὶ τετραετὴ καὶ πενταετὴ καὶ ἔτι ἐξετεῖ ἤθει ψυχῆς παιδιῶν δέον ἂν εἴη, τρυφῆς δ' ἤδη παραλυτέον κολάζοντα, μὴ ἀτίμως, ἀλλ' ὅπερ ἐπὶ τῶν δούλων γ' ἐλέγομεν, τὸ μὴ μεθ' ὕβρεως κολάζοντας ὀργὴν ἐμποιῆσαι δεῖν τοῖς κολασθεῖσιν [794α] μηδ' ἀκολάστους ἐώντας τρυφήν, ταῦτ' ὀφειλόντων τοῦτό γε καὶ ἐπ' ἐλευθέροισι. παιδιὰ δ' εἰσὶν τοῖς τηλικούτοις αὐτοφυεῖς τινες, ἃς ἐπειδὴν συνέλθωσιν αὐτοὶ σχεδὸν ἀνευρίσκουσι. συνιέναι δὲ εἰς τὰ κατὰ κώμας ἱερὰ δεῖ πάντα ἤδη τὰ τηλικαῦτα παιδιά, ἀπὸ τριετοῦς μέχρι τῶν ἕξ ἐτῶν, κοινῇ τὰ τῶν κωμητῶν εἰς ταῦτ' ἕκαστα: τὰς δὲ τροφούς ἔτι τῶν τηλικούτων κοσμιότητός τε καὶ ἀκολασίας ἐπιμελεῖσθαι, τῶν δὲ τροφῶν αὐτῶν καὶ τῆς ἀγέλης συμπάσης,

Ateniense

Se alguém pudesse cumprir esses regulamentos metodicamente, e não meramente aplicá-los casualmente, [793e] no caso de meninas e meninos de até três anos, eles trariam grande benefício para nossos bebês. Para formar o caráter da criança de três a seis anos, serão necessárias brincadeiras: a essa altura, deve-se usar a punição para evitar que sejam mimadas - não, porém, uma punição degradante, mas como dissemos antes, no caso dos escravos, que se deve evitar enfurecer as pessoas punidas com punições degradantes, ou mimá-los deixando-os sem punição, [794a] assim, no caso dos nascidos livres, a mesma regra vale. As crianças dessa idade têm jogos que vêm por instinto natural; e geralmente os inventam por si mesmos sempre que se encontram. Assim que atingem a idade de três anos, todas as crianças de três a seis anos devem se reunir nos templos da aldeia, os pertencentes a cada aldeia se reúnem no mesmo lugar. Além disso, as amas dessas crianças devem zelar por seu comportamento, seja ordenado ou desordenado; e sobre as próprias amas e todo o grupo de crianças (Plat., Leg., 7, 793e-794a).

As crianças são e foram expostas, hoje e na Antiguidade, a brinquedos, cores, posturas, linguagens impostas como apropriados para meninos e meninas, segundo a identificação de gênero pretendida e a partir da atribuição de atividades lúdicas distintas para crianças identificadas como meninos e meninas. Além disso, em casos mais radicais, é comum que se recorra a punições e discriminação caso o comportamento seja contrário ao gênero que se deseja engendrar por meio das normatividades inseridas nas brincadeiras infantis (LEVER, 1974; WEITZMAN, 1979; STOCKARD; JOHNSON, 1980; MARTIN, 1998, p. 494-511; KANE, 2006, p. 149-176; 2012). Por essa razão, o texto de Platão identifica a capacidade das crianças de criarem brincadeiras, jogos, e de se reunirem em atividades coletivas, sob os cuidados de amas. Ele indica ainda a necessidade de controle delas, para que elas se "comportem": ou seja – se adéquem aos valores normativos a elas impostos.

Logo, os jogos e brincadeiras são, muitas vezes, relacionadas ao sexo com que a criança é identificada. Um menino brinca conforme o gênero a ele atribuído normativamente, como narra a personagem Estrepsíades, em *Nuvens*, comédia de Aristófanes:

Στρεψιάδης
 ἀμέλει διδάσκει: θυμόσοφός ἐστιν φύσει:
 εὐθύς γέ τοι παιδάριον ὄν τυννουτονὶ
 ἔπλαττεν ἔνδον οἰκίας ναῦς τ' ἔγλυφεν,
 ἀμαξίδας τε σκυτίνας ἠργάζετο,
 κάκ τῶν σιδίων βατράχους ἐποίει πῶς δοκεῖς.
 ὅπως δ' ἐκείνῳ τῷ λόγῳ μαθήσεται,
 τὸν κρείττον' ὅστις ἐστὶ καὶ τὸν ἥττονα,
 ὃς τᾶδ' ἰκα λέγων ἀνατρέπει τὸν κρείττονα:
 ἐὰν δὲ μή, τὸν γοῦν ἄδικον πάσῃ τέχνῃ.

Estrepsíades
 Deixa pra lá; Ensina ele. Ele é inteligente por natureza.
 Na verdade, desde os primeiros anos, quando era um rapazinho
 tão grande, costumava formar casas e entalhar navios dentro de casa,
 e fazer pequenas carroças de couro
 e sapos de cascas de romã, tu não tens ideia de quão habilmente.
 Mas veja se ele aprende essas duas causas;
 o melhor, seja o que for; e o pior, que,
 mantendo o que é injusto, subverte o melhor.
 Se não ambos, pelo menos o injusto por todos os meios (Ar., Nu., 877-885).

O texto mostra a capacidade, ainda na infância, de atuar em atividades designadas para homens: construir casas, navios, carroças. Essa forma de colocar as atividades das crianças como evidências de uma naturalização de gênero se soma à tentativa de forjar uma conexão entre a vida políade, a masculinidade adquirida na infância e a paternidade. Isso é destacado em *Leis*, de Platão, em que a personagem Ateniese diz da importância de as crianças brincarem com aquilo que será seu ofício na vida adulta (Pl., *Leg.*, 1.643b-c; Plat., *Resp.*, 7, 536d-537a). Aristóteles também destaca como um programa de jogos e brinquedos apropriados para as crianças, e que as ajudem.

δεῖ δὲ καὶ τὰς παιδιὰς εἶναι μῆτε ἀνελευθέρους μῆτε ἐπιπόνους μῆτε ἀνειμένας, καὶ περὶ λόγων δὲ καὶ μύθων, ποίους τινὰς ἀκούειν δεῖ τοὺς τηλικούτους, ἐπιμελὲς ἔστω τοῖς ἄρχουσιν οὓς καλοῦσι παιδονόμους. πάντα γὰρ δεῖ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς τὰς ὕστερον διατριβὰς: διὸ τὰς παιδιὰς εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων. τὰς δὲ διατάσεις τῶν παίδων καὶ κλαυθμοὺς οὐκ ὀρθῶς ἀπαγορεύουσιν οἱ κωλύοντες ἐν τοῖς νόμοις:

Mas mesmo os jogos não devem ser impróprios para homens livres, nem laboriosos, nem indisciplinados. Além disso, a questão do tipo de contos e histórias que deveriam ser contados às crianças dessa idade deve ser tratada pelos funcionários chamados Tutores de Crianças. Pois todas essas diversões devem preparar o caminho para suas atividades posteriores; portanto, a maioria dos jogos infantis devem ser imitações das ocupações sérias da vida adulta (Aristot. *Pol.* 7.1336a29-34).

Uma obra que apresenta uma lista de jogos e canções das crianças gregas é *Onomásticon*, de Pólux, escrita por volta de 170 d.C. Além disso, brinquedos desenterrados durante escavações arqueológicas, principalmente em sepulturas, fontes escritas de

autores antigos que aludem aos brinquedos, vasos encontrados em escavações, esculturas e imagens gravadas em pedra aludem a esses brinquedos e atividades infantis (HASSELIN ROUS, 2006). Nessa documentação, é possível encontrar brinquedos para meninos, como bonecos na forma de guerreiros, carrinhos de duas ou quatro rodas, animais sobre rodas em que os filhos montavam (NEILS *et al.*, 2003). Um brinquedo muito comum, utilizado em um jogo, o astrágalo, ou jogo do osso, foi brinquedo muito utilizado pelas crianças atenienses, e poderia ser adquirido, como atesta Aristófanes na peça *Vespas*:

Χορός
 πάνυ γ' ὦ παιδίον. ἀλλ' εἰπέ,
 τί βούλει με πρίασθαι
 καλόν; οἶμαι δέ σ' ἔρειν ἀστραγάλους
 δήπουθεν ὦ παῖ.

Coro
 Com certeza, meu filho, mas diga-me
 que coisa bonita você quer que eu compre
 para você? Um conjunto de astrágalo,
 suponho, criança (Ar., Vesp., 293-296).

Havia ainda outros jogos, os quais reforçavam o caráter agônico das relações desde a infância. É possível citar o ἐφεδρισμός [*ephedrismós*], jogo exclusivamente infantil (LISSARRAGUE, 2013, p. 241) em que dois jogadores identificados com o mesmo sexo colocavam uma pedra no chão (δίωρος [*díoros*]) e atiravam pedras ou bolas neste alvo à distância – ganhava quem acertava o alvo, e o perdedor carregava o vencedor, que cobria os olhos do perdedor e era carregado em suas costas até que ele tocasse o alvo com o pé (fig 2).¹⁸

Havia ainda outros jogos com bola, uma tradição relacionada às mulheres citada em *Odisseia* (6, 99-101). Ainda na *Odisseia*, dois jovens, Alio e Laodamante, acompanharam Odisseu no palácio real perante um público numeroso e entusiasta, portando uma bola púrpura fabricada por Pólibo (Hom., *Od.*, 8.370-373). Logo, a tradição relacionada aos jogos com bola é antiga, e não necessariamente vinculada ao mundo infantil. Porém, há jogos com bola majoritariamente praticados por meninos. Um deles, o ἐπίσκυρος [*epískyros*],¹⁹ era um jogo em que duas equipes de 12 a 14 jogadores com uma bola, utilizavam pés e mãos para lançar a bola sobre as cabeças dos participantes da outra equipe, sendo o campo de jogo demarcado por uma linha atrás de cada equipe. Ganhava aquela equipe que forçasse a outra a ficar totalmente atrás da linha (Figura 6) (ELMER, 2008, p. 414-423).

¹⁸ Consultar Pólux 9, 118. Ver também Dasen (2016, p. 73-100).

¹⁹ Consultar Pólux, 9, 103.

Outro jogo citado por Pólux é ἀπόρραξις [*apórrhaxis*], nome que deriva do verbo ἀποράσσω, que significa lançar algo para acertar (Pólux, 9, 103, 105). O jogo consistia no lançamento da bola contra o solo com força, apanhá-la depois de quicar e lançar novamente, contando o número de quiques da bola (Escólio; Plat., Tht., 146a, Hesíquio, α 4374). Mais competitivo do que a ἀπόρραξις era o jogo do céu (οὐρανία [*ouranía*]), em que vários jogadores (geralmente seis, em pares, um no ombro do outro) competiam para pegar a bola após ela ser lançada ao alto (Figura 7). O intuito era pegar a bola antes que ela caísse no chão, sendo o perdedor ο ὄνος [ónos ('burro')], e o vencedor, βασιλεύς [*basileus* ('rei')].²⁰ Em ambos os jogos, as assimetrias, os *agônes* e a socialização masculina cooperavam para forjar a masculinidade normativa. Segundo Galeno (*De parvae pilae exercitu*, 4), os jogos com bola eram baratos, praticáveis por pessoas de todas as condições econômicas e sociais, promoviam a harmonia dos movimentos, poderiam ser praticados em qualquer idade desde que o jogo mais adequado para cada um fosse escolhido. Tais jogos, ainda segundo Galeno, encantavam o espírito, relaxavam a mente e desenvolviam a inteligência, sendo adequados para o treinamento militar (KÖNIG, 2005, p. 254-300, HARRIS, 1972, p. 92-95).

Outro jogo, chamado de κερητίζειν [*kerētízein*], é mencionado na obra *Vida dos dez oradores* atribuído a Plutarco, em que se menciona que uma estátua de bronze foi dedicada a Isócrates na Acrópole de Atenas, no local onde se jogava bola. O jogo nomeado pelo verbo κερητίζειν corresponde aos relevos em que jovens carregam nas mãos tacos curvos e disputam uma bola (Figura 5). As representações indicam ser este um jogo masculino, em que dois times de jovens se enfrentavam. As regras mais específicas do jogo não são claras, mas ele era semelhante à φαίνίνδα [*phainínda*], um jogo do qual se tem conhecimento por meio de um fragmento de uma comédia de Antífanes (*Frag.* 231). Os detalhes do seu funcionamento não são fornecidos, e a ausência de imagens em cerâmica ou em pedra impede que os pontos obscuros sejam elucidados.

Há ainda outros jogos que não envolvem a utilização da bola e que promovem a socialização masculina conforme os aspectos normativos estabelecidos, principalmente aos cidadãos: a ἑλκυστίνδα [*helkystínda*], ou cabo de guerra (Pólux, 9, 112); a σκαπέρδα, tipo de cabo-de-guerra nas Dionisiacas, em que uma corda era passada por um buraco em um poste, e meninos nas pontas, de costas um para o outro e para a árvore, puxam o outro (Pólux, 9, 116); βασιλίνδα [*basilínda*], jogo em que é sorteada uma criança para ser

²⁰ ὁ δὲ ἀμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν αἰεὶ ἀμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὡσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. [“Quem errar, quem errar em cada caso, se sentará e será, como dizem as crianças que jogam bola, o ‘burro’; por outro lado, aquele que está a salvo do erro será nosso ‘rei’ e ordenará que respondamos às perguntas que ele quiser”] (Escólio; Plat., Tht., 146a). Ver também: Antologia Palatina, 14, 62.

rei, criança que define funções para os demais participantes da brincadeira (Pólux, 9, 110). Tais jogos reforçavam os papéis e hierarquias sociais, estabeleciam hábitos de socialização masculina com o recurso marcante às disputas, e garantiam a manutenção, em ambiente lúdico, daquilo que se estendia na masculinidade que se impunha no mundo adulto.

Um exemplo de *bullying* como estratégia de depreciação de comportamentos sociais malvistas pelos subscritores das normas sociais de gênero é a *ὄστρακίνδα* [*ostrakínda*], um jogo em que dois grupos de meninos ficam frente a frente, divididos por uma linha desenhada no chão, e um menino joga uma concha ou prato, branco de um lado e preto do outro, e cada grupo de meninos tem uma ou outra dessas cores atribuídas a si. Ao lançar a concha e cair o lado negro (a noite), o grupo que representa a noite persegue o outro grupo, e quem é pego é chamado *ὄνος* [*ónos*], e sai fora do jogo. A animalização de quem é pego e a sua exclusão são exemplos da inserção na mentalidade das crianças de uma assimetria baseada em desempenho.

Figura 5 – Lécito de figuras negras ateniense, Pintos de Edimburgo, 525-475 a.C. Jovens jogam efedrismos



Fonte: Ashmolean Museum, Oxford, 1890.27.

Figura 6 – relevo em mármore está localizado em um lado de uma base de estátua



Fonte: Museu Arqueológico Nacional de Atenas.

Figura 7 – Ânfora ateniense de figuras negras de cerca de 540-520 a.C.



Fonte: Museu Britânico.

Figura 8 – relevo situado em um pedestal lápide kouros, talvez um túmulo de atleta, em mármore pentélico, de cerca de 510-500 a.C.



Fonte: Museu Arqueológico Nacional de Atenas N 3476.

Uma evidência mais clara da regulação da vida infantil masculina por meio dos jogos, brinquedos e brincadeiras é a eventual imitação da vida adulta, como pode ser vista em uma *chous*, em que a manipulação das categorias sociais que estruturam o mundo infantil e o mundo dos adultos se encontram:

Figura 9 – Vaso de cerâmica ática de figuras vermelhas. Meninos brincam de escola



Fonte: Nova York, Metropolitan Museum of Art 17.230.10 (Rogers Fund, 1917).

A efebia como instrumento de generização masculina

O próximo rito de passagem, que marca a transição da infância para a juventude e a integração na vida social é a efebia, em que jovens cidadãos de 18 a 20 anos são

instruídos por παιδοτρίβης [*paidotribēs*] para manejarem armas e participarem de atividades públicas.

Há, no início do período clássico, evidências que apontam para a antiguidade da efebia, ainda que tais sejam tênues. Há evidências de que povoava o imaginário ateniense a ideia de que meninos de procedência aristocrática que passavam muito tempo em casa com as suas mães desenvolviam hábitos covardes e luxuosos (Hdt., 1, 136; Plat., *Leg.*, 694^a-695^e; Arist., *Ath. Pol.*, 35, 2) Portanto, era considerado necessário, desde o período arcaico, educar os meninos com os homens, inclusive na juventude após a puberdade e antes da vida adulta. Uma das práticas dos efebos, a “dança de Pirro”, em que eles se esquivavam de ataques dançando com suas armaduras, teria se originado nos tempos arcaicos (SEKUNDA, 2000, p. 6).

Uma das evidências da existência da efebia antes do século IV a.C. é um vaso ateniense de figuras negras que mostra um efebo vestido com uma clâmide, com um escudo e lança, está diante de Nike, que segura um elmo e está de prontidão (REINMUTH, 1971, p. 136-137). A essa evidência pictórica do século VI a.C., reúne-se outra, da segunda metade do século V a.C. (443 a 438 a.C.), com importância coletiva ainda maior: representa-se em um dos frisos do Partenon efebos montados em cavalos, os quais usam pétasos e clâmides (REINMUTH, 1971, p. 137; SIMON, 1983, p.59-60; KYLE, 1993, p, 500).

Uma antiga evidência documental da prática da efebia está no juramento efébio que parece ser anterior ao século V a.C. (REINMUTH, 1971, p. 40):

Οὐ κατασχυνῶ τὰ ὄπλα τὰ ἱερὰ, οὐδ' ἐγκαταλείψω τὸν παραστάτην ὄτῳ ἂν στοιχήσω· ἀμυνῶ δὲ καὶ ὑπὲρ ἱερῶν καὶ ὀσίων καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν. καὶ τὴν πατρίδα οὐκ ἐλάσσω παραδώσω, πλείω δὲ καὶ ἀρείω ὅσης ἂν παραδέξωμαι. καὶ εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κραινότων ἐμφρόνως καὶ τοῖς θεσμοῖς τοῖς ἰδρυμένοις πείσομαι καὶ οὐστίνας ἂν ἄλλους τὸ πλῆθος ἰδρύσῃται ὁμοφρόνως· καὶ ἂν τις ἀναιρῆ τοὺς θεσμοὺς ἢ μὴ πείθεται οὐκ ἐπιτρέψω, ἀμυνῶ δὲ καὶ μόνος καὶ μετὰ πολλῶν. καὶ ἱερὰ τὰ πάτρια τιμήσω. Ἱστορες τούτων Ἄγλαυρος, Ἐνυάλιος, Ἄρης, Ζεὺς, Θαλλῶ, Αὐξίω, Ἡγεμόνη.

Nunca trarei reprovação sobre meus braços sagrados, nem abandonarei o camarada ao lado de quem estou, mas defenderei nossos altares e nossos lares, sozinho ou apoiado por muitos. Minha terra natal não deixarei uma herança diminuída, mas maior e melhor do que quando a recebi. Obedecerei a quem estiver em autoridade e me submeterei às leis estabelecidas e a todas as outras que o povo decretar harmoniosamente. Se alguém tentar derrubar a constituição ou desobedecê-la, não permitirei, mas irei em sua defesa, sozinho ou com o apoio de todos. Honrarei a religião de meus pais. Que os deuses sejam minha testemunha, Áglauros, Enuálio, Ares, Zeus, Talo, Auxo, Hegemon (Pólux, 8, 105).

O juramento, cuja versão de Pólux constitui uma de suas atestações, é cívico e militar, e pressupõe a participação de meninos na vida políade em uma homossocialização com implicações religiosas. As fontes literárias, especialmente Tucídides e Xenofonte, não

indicam a existência de um sistema de preparação militar dos jovens (Thuc., 2, 3; Xen., Mem., 3, 12, 5), não obstante haver treinamento físico e militar de jovens no século V a.C. O juramento efébio evidencia, porém, que havia algum nível de organização e a compulsoriedade no serviço dos jovens na defesa de Atenas, e que tal serviço se tornou parte das atividades políades formais na segunda metade do século IV a.C. (REINMUTH, 1971, p. 129-134). As hipóteses que prevalecem apontam que as efebias foram fundadas após a guerra dos gregos contra os persas, no primeiro quarto do século V a.C., em que os efebos serviam por uma boa parte do ano (REINMUTH, 1971, p. 136-137) e utilizavam armas e armaduras próprias (REINMUTH, 1971, p. 45); ou na Guerra do Peloponeso.²¹

As guarnições de soldados mais jovens situadas em Atenas, no Pireu e na *chóra* (Thuc., 1, 105, 4) indicam a existência de algum treinamento para efebos na Atenas do período arcaico, treinamento que se tornou mais organizado e sofisticado após a Batalha de Queroneia e a institucionalização promovida por Licurgo (SEKUNDA, 2000, p. 6; REINMUTH, 1971, p. 124). Em suma, o desenvolvimento histórico das efebias evidencia que, no século V a.C., os efebos não tinham uma idade definida e o serviço militar prestado pelos efebos era voluntário e socialmente esperado (CHANKOWSKY, 2010, p. 117-127). Adolescentes desprovidos de recursos provavelmente tinham que trabalhar, não tendo condições, como os filhos da elite, de se dedicarem à instrução escolar e efeba. Ainda assim, a maioridade legal era atingida por volta dos 18 anos e, em tal idade, os órfãos paravam de ser apoiados e todos os jovens podiam se envolver legalmente em profissões de forma independente (GARLAND, 1990, p. 200-201).

A efebia durava em média dois anos no século IV a.C., sendo um instrumento para transformar os jovens que tinham ao menos 18 anos em homens hábeis para participarem de eventos atléticos e cumprirem as suas obrigações militares (OBER, 1985, p. 90; REINMUTH, 1971, p. 132-133). No primeiro ano, os efebos aprendiam os movimentos para evitar ataques de espada e lança inimigas, para deferir golpes e outras atividades que os capacitassem para lutar como uma unidade com os demais efebos. O pugilismo, a luta livre, os arcos, dardos, as armaduras e as simulações de batalhas navais formaram os peltastas. Já a cavalaria (*neaniskoi*) mencionada por Tucídides (8, 92, 6) evidenciam que remotamente alguns efebos receberam treinamento montado, como evidencia as representações de efebos de cavalaria no friso do Partenon, participando das Panateneias.

²¹ Ainda assim, é uma hipótese, uma vez que as evidências detalhadas sobre as efebias atenienses, com suas guarnições de fronteira, juramento de lealdade e oficiais designados (διδάσκαλοι [*didaskaloi*], 'professores'; σωφρονιστής [*sōphronistēs*], 'supervisor'; e κοσμητής [*kosmētēs*], "mantenedor da ordem"), vem inteiramente do século IV a.C.

O desenvolvimento posterior da efebia proporcionou o desenvolvimento de habilidades dos efebos com armas ou espadas, ensinadas por *hoplomachoi* que ensinavam tanto o público, como os indivíduos (Pl., *Lach.*, 181e-83d; Pl., *Grg.*, 456d). A estruturação crescente da efebia fez surgir a figura de um chefe civil para cuidar dos jovens atenienses (*cosmetes*), além de serem designados *sophronistai* para supervisionarem os efebos, ensinando os atributos de um bom soldado; e *paidotribai* para treinarem os efebos em atividades físicas.

A instituição da efebia, no século IV a.C., permitiu a instituição dos *peripoloi*, efebos que patrulhavam a *chora*, e que foram mencionados por Ésquines (Aesch., 2, 167; Arist., *Ath. Pol.*, 42, 4). Os efebos também protegiam as fortalezas, fronteiras e passagens nas montanhas (Xen., *Hell.*, 5, 4, 14,59), e o elevado número deles e a integração dos jovens mais pobres causou para Atenas um aumento nos seus gastos fixos, uma vez que teria de dar um escudo e uma lança para cada jovem desprovido de recursos. Por outro lado, o fortalecimento da efebia aumentou o contingente da infantaria.

O término do período da efebia para um jovem se dava após dois anos. O efebo participava de um desfile no teatro de Atenas no final do segundo ano de efebia, portando a armadura recebida (Arist., *Ath. Pol.*, 42, 3). Em seguida, esses efebos passavam a integrar a panóplia como soldados, incluindo até mesmo os mais pobres nesse serviço.

A efebia constituía um processo de generização. Ao assumir valores homossociais com implicações cívicas, os efebos se preparavam para integrar a vida masculina adulta políade sob a égide de cidadãos especialmente designados para orientá-los no processo. Assim, o fim do período de efebia permitia uma transição regulada dos cidadãos para a vida cívico-militar, e a inclusão dos pobres atendia ao propósito de fortalecer militarmente a πόλις ao mesmo tempo em que era reforçada a isonomia dos cidadãos.

Conclusão

Os processos de generização que atingiam meninos na Atenas Clássica envolviam o suplantar da indeterminação sexual entre meninos e meninas, privilegiando a formação de um corpo de homens aptos para a defesa da πόλις e para a vivência da boa masculinidade (εὐανδρία). A generização masculina desde o nascimento e a inserção de meninos em contexto coletivo e políade pela Anfidromia e Dekate indicava a aceitação e a identificação de crianças cidadãs como meninos, relacionando ao seu pai e, eventualmente, ao irmão e ao avô. A inserção de meninos em contexto políade, inclusive vinculando-os a um γένος e em uma fratria colabora com sua distinção como cidadão, especialmente na Apatúria, em que a aprovação na διαδικασία ajudava a

definir o status da criança. Quanto à Targélia, ela também marcava a aceitação de um menino em um γένος e em uma fratria.

A educação de meninos cidadãos também corroborava para a sua generização. Entre os sete e ao menos os dezesseis anos, a leitura e escrita, a recitação e a aritmética, o treinamento físico, a música e a poesia inserem os meninos cidadãos nas κοινωνία, ὀργειῶνες, ἑταιρείαι, χορηγία e outras modalidades de associações majoritariamente homosociais em que os atributos da masculinidade eram necessários, os quais eram obtidos, em grande monta, na educação masculina que engendraria cidadãos.

Quanto à generização de meninos por meio de brincadeiras e jogos, evidenciou-se com exemplos como meninos cidadãos desde a infância eram estimulados a atuar em atividades designadas para homens por meio de jogos e brinquedos infantis.

Por fim, a efebria, rito de passagem coletivo e políade que marcava a transição da infância para a juventude e a integração de meninos na vida social adulta, constituía um processo de generização que auxiliava na conclusão da assunção de valores homosociais, de valores cívicos, e permitia a inclusão dos meninos em um contexto masculino, cidadão e de performances de gênero prescritivas.

Referências

Documentação textual

- AESCHINES. *Speeches*. Translated by C. D. Adams. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- ANTIFONTE. *Minor Attic orators: Antiphon. Andocides*. Translated by K. J. Maidment. Cambridge: Harvard University Press, 1941. v. 1.
- ARISTÓFANES. *Aristophanes*. Translated by J. Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998-2002. 4 v.
- ARISTOTE. *Athenian constitution. Eudemian ethics. Virtues and vices*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- ARISTOTE. *La poétique*. Traduit par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lollot. Paris: Éd. du Seuil, 1980.
- ARISTOTE. *Metaphysics 10-14. Oeconomica. Magna Moralia*. Translated by Hugh Tredennick and G. Cyril Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1935. 2 v.
- ARISTOTE. *Nicomachean ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- ARISTOTE. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

- ARISTOTE. *Rhétorique*. Traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.
- ARISTOTE. *The Art of Rhetoric*. Translated by J. Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- ARISTOTE. *Topiques: I-IV*. Traduit par J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- DEMOSTHENES. *Orations 1-17 and 20: 'Olynthiacs' 1-3. Philippic 1. 'On the peace'. 'Philippic 2'. 'On Halonnesus'. 'On the Chersonese'. 'Philippics 3 and 4'. 'Answer to Philip's letter'. 'Philip's letter'. 'On organization'. 'On the navy-boards'. 'For the liberty of the Rhodians'. 'For the people of Megalopolis'. 'On the treaty with Alexander'. 'Against Leptines'*. Translated by J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- DEMOSTHENES. *Orations 18-19: 'De Corona'. 'De falsa legatione'*. Translated by C. A. Vince and J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- DEMOSTHENES. *Orations 21-26: 'Against Meidias'. 'Against Androtion'. 'Against Aristocrates'. 'Against Timocrates'. 'Against Aristogeiton' 1 and 2*. Translated by J. H. Vince. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- DEMOSTHENES. *Orations 27-40: 'Private cases'*. Translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- DEMOSTHENES. *Orations 41-49: 'Private cases'*. Translated by A. T. Murray. Cambridge: Harvard University Press, 1939.
- DÜBNER, F. (ed.). *Scholia Graeca in Aristophanem cum prolegomenis grammaticorum*. Paris: Didot, 1842, 1877. v. I-II.
- EDMONDS, J. M. (ed.). *The fragments of Attic comedy: Middle Comedy*. Leiden: Brill, 1959.
- EDMONDS, J. M. (ed.). *The fragments of Attic comedy: a New Comedy, except Menander; anonymous Fragments of the Middle and New Comedy*. Leiden: Brill, 1961.
- EURIPIDES. *Suppliant women. Electra. Heracles*. Translated by David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- GALEN. *Hygiene, books 5-6. Thrasybulus. On Exercise with a small ball*. Translated by Ian Johnston. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- HERODOTUS. *Histories*. Edited by Simon Hornblower. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HERODOTUS. *The Persian Wars*. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925. 4 v.
- HESICHIUS. *Hesychii Alexandrini lexicon*. Edição, tradução e notas de Kurt Latte e Ian Campbell Cunningham. Berlin: De Gruyter, 2018. v. 1 (A-Δ).
- HOMER. *Odyssey*. Translation by A. T. Murray. Revised by George E. Dimock. Cambridge: Harvard University Press, 1919. 3 v.

- INSCRIPTIONES GRAECAE. *Inscriptiones Graecae voluminis 2 et 3 editio tertia. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*. Editio altera J. Kirchner. Berlim: De Gruyter, 2019.
- ISAEUS. Translated by E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- ISOCRATES. *Orations*. Translated by George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1928-1929. 2 v.
- JACOBY, F. (ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker* IIIB Suppl. Text. Leiden: Brill, 1954, p. 345-346.
- JULIUS POLLUX. *Onomasticon*. Leipzig: Teubner 1900-1937. 3 v.
- KOCK, T. (ed.). *Comicorum atticorum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1884. v. II.
- KOSTER, W. J. W. et al. (ed.). *Scholia in Aristophanem: I.1A–3.2, II.1–4, III.1A–B e 4A–B, e IV.1–3*. Groningen: Bouma's Boekhuis, 1960-2001.
- LYSIAS. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- MEINEKE, A. (ed.). *Fragmenta comicorum graecorum: ed. maior*. Berlim, 1839–1857.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
- PLATO. *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- PLATO. *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Laws: books 1-6*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Laws: books 7-12*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PLATO. *Lysis. Symposium. Gorgias*. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- PLATO. *Oeuvres complètes*. Edité et traduit par L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- PLATO. *Theaetetus. Sophist*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- PLATO. *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Traduit par André-Jean Festugière. Paris: Vrin, 1970.
- RUTHERFORD, W. G. (ed.). *Scholia Aristophanica*. London/New York: Macmillan, 1896.
- SCHOLIA PLATONICA *contulerunt atque investigaverunt Fredericus De Forest Allen Ioannes Burnet Carolus Pomeroy Parker, omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Gulielmus Chase Greene*. Haverford: American Philological Association, 1939.

- THE GREEK ANTHOLOGY. Translated by W. R. Paton. London: W. Heinemann, 1916.
- THUCIDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by C. F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1919. v. 1.
- XENOPHON. *Hellenica*. Translated by Carleton L. Brownson. Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. II
- XENOPHON. *Hiero. Agesilaus. Constitution of the Lacedaemonians. Ways and Means. Cavalry Commander. Art of Horsemanship. On Hunting. Constitution of the Athenians*. Translated by E. C. Marchant and G. W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- XENOPHON. *Memorabilia. oeconomicus. symposium. Apology*. Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Obras de apoio

- ANDERSON, W. B. *Ethos and education in Greek music*. Harvard: Harvard University Press, 1966.
- BECK, F. A. G. *Greek education 450-350 BC*. London: Methuen, 1964.
- BOEHRINGER, S. Cross-dressing e metamorfose de sexo: o hábito faz o gênero? Sobre Ovídio, *Metamorfoses*, IX, 666-797. In: LIMA, A. C. C.; KIBUUKA, B. G. L. (org.). *Imagens, ritos e vestimentas: representações do Mundo Antigo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019, p. 75-95.
- BREMMER, J. N. Greek normative animal sacrifice. In: OGDEN, D. (ed.). *A companion to Greek religion*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 132-144.
- BRULÉ, P. *La Grèce d'à côté*. Rennes: Presses Universitaires, 2007, p. 405-428.
- BUTLER, J. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- CHANKOWSKY, A. *L'éphébie hellénistique: étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Egée et de l'Asie Mineure*. Paris: Boccard, 2010, p. 117-127.
- COLE, S. G. The social function of rituals of maturation: the *koureion* and the *arkteia*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 55, p. 233-244, 1984.
- DASEN, V. Jeux de l'amour et du hasard en Grèce Ancienne. *Kernos*, n. 29, p. 73-100, 2016.
- DELORME, J. *Gymnasion: étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire Romain)*. Paris: Boccard, 1960.
- ELMER, D. F. *Epikoinos: the ball game episkuros and Iliad 12.421-23*. *Classical Philology*, n. 103 (4), p. 414-423, 2008.

- FERGUSON, W. S. 'Orgeonika'. *Hesperia Supplements*, v. 8, p. 130-163, 1949.
- FERGUSON, W. S. The Attic Orgeones. *Harvard Theological Review*, n. 37.2, p. 61-140, 1944.
- FISHER, N. R. E. Gymnasia and the democratic values of leisure. In: CARTLEDGE, P.; MILLETT, P.; VON REDEN, S. (ed.). *Kosmos: essays in order, conflict and community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 84-104.
- GARLAND, R. *The Greek way of life*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- GARLAND, R. *The Greek way of life: from conception to old age*. London: Duckworth, 1990.
- GHERCHANOC, F. *Loikos en fête: célébrations familiales et sociabilité en Grèce Ancienne*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- GLEASON, M. W. *Making men*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GOLDEN, M. Donatus and Athenian Phratries. *Classical Quarterly*, n. 35, 1985, p. 9-13.
- GOLDEN, M. *Children and childhood in Classical Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.
- GOLDEN, M. Names and naming at Athens: three Studies. *Echos du monde classique: classical views*, v. 30, n.s. 5, n. 3, p. 245-269, 1986..
- GRIFFITH, M. Public and private in early Greek education. In: TOO, Y. L. (ed.). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2001.
- GROSSMAN, J. B. *Greek funerary sculpture: catalogue of the collections at the Getty Villa*. Los Angeles: Getty Publications, 2001.
- HAMILTON, R. Amphidromia. In: BAGNALL, R. S. et al. *The Encyclopedia of Ancient History*. London: Blackwell, 2013, p. 377.
- HARRIS, H. A. *Sport in Greece and Rome*. London: Thames and Hudson, 1972.
- HARRIS, W. A. *Ancient literacy*. Harvard: Harvard University Press, 1989.
- HASSELIN ROUS, I. *Games and toys in Antiquity*. Paris: Louvre Museum, 2006.
- IMMERWAHR, H. R. Book Rolls on Attic Vases. In: HENDERSON JR., C. (ed.). *Classical, Medieval and Renaissance: studies in honour of B. L. Ullman*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1964, p. 17-48.
- JONES, N. F. *The associations of Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- KANE, E. W. No way my boys are going to be like that! Parents' responses to children's gender nonconformity. *Gender & Society*, n. 20, 2006, p. 149-176.
- KANE, E. W. *The gender trap: parents and the pitfalls of raising boys and girls*. New York: New York University Press, 2012.

- KIBUUKA, B. *Mulheres masculinas, homens femininos: representações, gênero e identidade no teatro de Eurípides*. 2021. (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
- KÖNIG, J. *Athletics and literature in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KYLE, D. G. *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill, 1993.
- LAES, C. Infants between biological and social birth in Antiquity: a phenomenon of the longue durée. *Historia*, n. 63, 2014, p. 364-383.
- LAMBERT, S. D. *The phratries of Attica*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993.
- LEVER, J. *Games children play: sex differences and the development of role skills*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- LISSARRAGUE, F. *La cité des satyres: une anthropologie ludique (Athènes, Vie–Ve siècle avant J.-C.)*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
- LISSARRAGUE, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- LONSDALE, S. *Dance and ritual play in Greek religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- MARTIN, K. A. Becoming a gendered body: practices of preschools. *American Sociological Review*, n. 63, 1998.
- NEILS, J.; OAKLEY, J. H.; HART, K. *Coming of age in Ancient Greece: images of childhood from the classical past*. New Haven: Hood Museum of Art, 2003.
- OBER, J. *Fortress Attica: defence of the Athenian land frontier, 404-322 BC*. Leiden: Brill, 1985.
- OIKONOMIDES, A. N. Two Attic funerary stelai in the J. Paul Getty Museum. *The J. Paul Getty Museum Journal*, n. 2, 1975, p. 53-56.
- PADEL, R. *In and out of the mind: Greek images of the tragic self*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- PARADISO, A. L'agrégation du nouveau-né au foyer familiale: les amphidromies. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, n. 14, p. 203-218, 1988.
- PARKER, R. T. C. *On Greek religion*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- REINMUTH, O. W. *The ephebic inscriptions of the fourth century BC*. Leiden: Brill, 1971.
- ROBERTSON, B. G. *Personal names as evidence for Athenian social and political history ca. 507-300 B.C.* Toronto: University of Toronto, 1998.
- SCHMITT-PANTEL, P. *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques*. Paris: École Française de Rome, 1992.

- SEBILLOTTE CUCHET, V. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?
Revista Tempo, n. 21, p. 281-300, 2015.
- SEKUNDA, N. V. *Greek hoplite: 480-323 BC*. Illinois: Osprey, 2000.
- SIMON, E. *Festivals of Attica: an archaeological commentary*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983.
- STOCKARD, J.; JOHNSON, M. M. *Sex roles: sex inequality and sex role development*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.
- VERSNEL, H. S. *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*. Leiden: Brill, 2011.
- WEITZMAN, L. J. *Sex role socialization: a focus on women*. Palo Alto: Mayfield, 1979.
- WILSON, P. *The Athenian institution of the khoregia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Para além de Pandora: o corpo humano e cívico do feminino (séc. V-IV a. C.)

Beyond Pandora: the human and civic female body (5th – 4th centuries BC)

Bárbara Alexandre Ancieto*

Resumo: Da Antiguidade Clássica aos nossos dias, o entendimento do corpo foi e ainda é atravessado por marcadores culturais de gênero, os quais conferem sentido às identidades consideradas femininas e masculinas em dado contexto. Nas sociedades da Grécia Clássica, tais marcadores baseavam-se, em maior ou menor medida, na “raça das mulheres”, uma categoria apartada da humanidade, pois fundada na figura mítica de Pandora. No entanto, os testemunhos textuais do período, notadamente a comédia aristofânica e a medicina hipocrática, nos revelam que tal cânone mítico não cingiu as possibilidades de representação e os usos dos corpos femininos, especialmente em relação às mulheres casadas. Assim, este artigo tem por objetivo demonstrar que tanto Aristófanes quanto Hipócrates expressam um pensamento masculino capaz de incluir o feminino como participante ativo na construção do corpo humano e do corpo cívico ateniense.

Abstract: From Classical Antiquity to our days, cultural markers of gender crossed and still cross the understanding of the body. They give meaning to the identities deemed feminine and masculine in a historical context. In Classical Greek societies, such markers draw on, to a greater or lesser extent, “the race of women”, a category set apart from humanity since it was founded on the mythical figure of Pandora. However, the textual testimonies of the period, notably Aristophanic comedy and Hippocratic medicine, reveal to us that such mythical canon did not limit the possibilities of representation and the uses of female bodies, especially concerning married women. Thus, this article aims to show that both Aristophanes and Hippocrates express a masculine thought capable of including the feminine as an active participant in the construction of the human body and the Athenian civic body.

Palavras-chave:

Relações de gênero.
Corpo feminino.
Aristófanes.
Hipócrates.

Keywords:

Gender relations.
Female body.
Aristophanes.
Hippocrates.

Recebido em: 30/09/2022

Aprovado em: 01/12/2022

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Unesp sob orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho e bolsista Capes. É membro dos seguintes grupos de pesquisa: G.Leir (Grupo de Estudos sobre o Império Romano da Unesp/Franca), Lab.Arque (Laboratório de Arqueologia da Unesp/Franca), Neam (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais da Unesp) e Messalinas (Grupo de Estudos sobre Gênero e Antiguidade da USP).

Introdução

Baseados na proposta do presente dossiê em reunir reflexões que abordem os usos do corpo nas sociedades antigas, pretendemos analisar as concepções culturais e fisiológicas do corpo feminino circulantes em Atenas (como também em outras *poleis* gregas) à luz de Hipócrates e Aristófanes. Para tanto, a fim de compreendermos a configuração somática da mulher clássica, especialmente das esposas legítimas, propomos um deslocamento paradigmático do modelo mítico de Pandora (VIII-VII a.C.) em direção a uma significação mais ampla do “ser mulher” no Período Clássico. Tal sugestão está ancorada na documentação mencionada, uma vez que vislumbramos, nas comédias aristofânicas e nos tratados hipocráticos, uma construção isonômica do feminino (quando comparado à sua origem hesiódica), o qual contribuía ativamente para a formação do corpo humano e do sistema políade ateniense. Ao colocarmos o comediógrafo e o médico em diálogo, partimos da perspectiva de que as mulheres gregas poderiam compartilhar uma autonomia (ainda que parcial) sobre seus corpos, autonomia essa amparada no papel cívico por elas desempenhado como esposas legítimas dos cidadãos e mantenedoras da *pólis*/comunidade.

Compreendemos que as possibilidades de representação e atuação das mulheres casadas, sobretudo nos séculos V e IV a.C., não se encerravam em sua pretensa ascendência mítica. Isso porque identificamos, em Hipócrates, a defesa da participação feminina no processo gerador pela contribuição daquilo que os gregos chamavam de semente. A participação na concepção de filhos é, em si mesma, uma expressão da possível autonomia das mulheres casadas, pois, em nossa visão, seu reconhecimento pelos médicos hipocráticos fortaleceria ainda mais a importância social e fisiológica do feminino à humanidade. Dessa forma, entendemos que a mulher não apenas contribui para a formação do corpo humano, mas ela própria é parte integrante da humanidade, fator que contraria a noção das mulheres gregas como descendentes de uma “raça” separada tal qual Pandora.

Assim, cientes de que a percepção do corpo estava profundamente imbricada nas acepções de natureza e gênero para os gregos, procedemos, em um primeiro momento, à análise do conceito de natureza (*phýsis*) nos tratados hipocráticos. Como veremos, tal exame documental nos permite argumentar, em conjunto com os vestígios cômicos, em favor da inclusão da mulher às categorias humana e políade. Se, por um lado, os testemunhos hipocráticos nos auxiliam a apreender a parcela feminina na composição corporal humana, por outro as comédias de Aristófanes nos levam a acessar a relevância da mulher casada nas engrenagens políticas da cidade ateniense.

Dois gêneros, uma medicina: o corpo feminino como parte integrante da humanidade

Iniciemos nossa reflexão por aquilo que era, também, o princípio primeiro para os médicos hipocráticos: a *phýsis*.¹ Conforme Mark Schiefsky (2005, p. 6-7) nos explica, havia um esforço dos autores hipocráticos em validar a sua medicina como uma atividade racional, pautada em uma investigação séria, como também na aplicação da inteligência humana para alcançar o controle das doenças. Em um de seus principais tratados, *Da medicina antiga (VM)*, Hipócrates discorre longamente acerca do raciocínio lógico do qual a medicina deveria dispor, como também de sua base essencialmente empírica. O caráter racional compartilhado no período advém da concepção de τέχνη (*téchnē*), pensada como “arte, habilidade, ofício”. Assim, a *téchnē* medicinal clássica, no olhar hipocrático, consistiria em uma série de procedimentos regulados e amparados no conhecimento da φύσις (*phýsis*), da natureza do corpo humano.

Era necessário que o *iatrós*, o médico, conhecesse a *phýsis* corporal como um todo e, ao mesmo tempo, que estivesse apto a apreender as nuances de cada indivíduo para que o tratamento fosse eficaz. Por basear-se fortemente no conhecimento empírico, isto é, na observação dos sintomas, no toque físico e na experiência sensorial do diagnóstico, podemos afirmar que o centro da ação médica antiga residia no corpo. Da constatação da enfermidade às recomendações medicamentosas, o corpo se apresentava como um fator central da medicina. Ele era o ponto de partida e de chegada da aplicação médica; logo, deve ser por nós considerado como um elemento em contínua construção. O corpo integrava a *téchnē* de forma dupla: ele era o objeto da apuração do *iatrós* e, em seu empenho investigativo, o médico acabava por produzi-lo de acordo com a visão coletiva dos tratados.

Para os filósofos pré-socráticos,² assim como para os médicos redatores de nosso corpus, o corpo nada mais é do que a *phýsis* materializada e encarnada, suscetível de

¹ A coleção hipocrática (*CH*) representa o esforço conjugado de muitos autores, os quais se dedicaram a registrar e propagar suas descobertas metodológicas, nosológicas e farmacológicas nas cidades gregas do V e IV séculos a.C., como também a formular e estabelecer o que a medicina era, principalmente do ponto de vista de uma comunidade médica em expansão (REBOLLO, 2003; CAIRUS; RIBEIRO, 2005). O especialista hipocrático Ludwig Edelstein foi um dos precursores da chamada “questão hipocrática”. Essa questão diz respeito a uma longa discussão historiográfica que buscou determinar a autoria dos tratados médicos, pois muitos trabalhos cuja composição leva hoje o nome de Hipócrates lhe foram atribuídos posteriormente. Como Regina Andrés Rebollo (2006, p. 49) nos esclarece, tal problema historiográfico permanece sem uma resolução concreta, visto que alguns autores, como Emile Littré e Louis Bourgey, postularam a elaboração direta de dez tratados ao médico antigo, ao passo que outros, como Jacques Jouanna (1992), preferiram abster-se da concessão autoral a Hipócrates para a maioria dos tratados. A fim de abarcar essa questão autoral, esclarecemos que, quando nos referimos a Hipócrates ou a *CH*, estamos levando em consideração seus discípulos, alunos e seguidores, haja vista a incerteza autoral em torno de seus escritos.

² Cairus e Ribeiro (2005, p. 30) nos mostram como o pensamento dos médicos hipocráticos se alimentou de um legado mediterrâneo já existente, ressignificando-o e atribuindo-lhe sentidos novos. Nas obras de Alcmeon de Crotona,

observação, análise clínica e mediação médica. O corpo constituiria, assim, a expressão viva da *phýsis*, a qual estaria presente em tudo aquilo que poderia ser considerado animado. De acordo com Pedro Laín Entralgo (1970, p. 45), todos os tratados da coleção foram elaborados por médicos que, em maior ou menor medida, absorveram a influência das ideias *physiológicas* pré-socráticas. Assim, a *phýsis* é o pilar em comum sobre o qual a medicina hipocrática foi construída e esse pilar sustenta a concepção tanto do corpo masculino quanto do feminino. Para os *iatroi* da comunidade de Hipócrates, a natureza consistia, simultaneamente, na substância e no princípio de todas as coisas. Substância, porque ela fornecia o conteúdo inerente a tudo o que existe, provendo os elementos físicos constituintes da ordem universal e da ordem humana. Princípio, pois a *phýsis* dava forma à vida e atuava como preceito organizador das estruturas divina e terrena.

Segundo os textos da *CH*, as diferentes regiões do mundo, os alimentos, os astros, a água, o vento, a alma, os órgãos, o corpo em si e os fármacos possuem uma *phýsis* própria (ENTRALGO, 1970, p. 48). Ao mesmo tempo em que cada ente é dotado de uma natureza exclusiva, a composição humana se diversifica em categorias relacionais, como a mulher e o homem, o idoso e a criança. Em nossa perspectiva, tal concepção médica destoa da hesiódica, a qual, como explicamos, estabeleceu o primórdio feminino a partir da *génos gynaikôn*, "a raça das mulheres" em oposição à *phûl'anthrôpon*, "a tribo dos homens". Em *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, obras compostas entre os séculos VIII-VII a.C., as quais relatam mitologicamente o surgimento dos deuses e dos humanos, o nascedouro das mulheres não é complementar ao dos homens; ambos não são compreendidos como gêneros distintos pertencentes a uma mesma espécie, mas como duas espécies coexistentes. Isso significa dizer que, subjacente à origem da mulher, encontra-se a noção de que ela estaria fora da humanidade, pois teria se originado de um grupo à parte na dinâmica humana. O coletivo masculino é representado por Prometeu e o feminino, pela confecção divina de Pandora, de modo que as duas figuras míticas retratam blocos dissociados (LORAU, 1994, p. 74-75; ZEITLIN, 1995, p. 58; ANDRADE, 2001, p. 43-45).

De acordo com Froma Zeitlin (1995, p. 59), em Hesíodo, a mulher é uma criação tardia, manufaturada por Zeus como uma categoria secundária que emerge no mundo após o homem. Ao comparar sua imagem à de Eva, a classicista entende que, na narrativa bíblica, há uma ênfase na união do homem e da mulher através da procriação, como também um equilíbrio entre as dores do parto de Eva e a labuta agrícola do homem. Em

filósofo pré-socrático e contemporâneo de nosso médico, o equilíbrio entre as faculdades do corpo – o úmido, o quente, o seco, o frio – já era estimulado e almejado para se evitar o predomínio da doença. Essa noção da harmonia entre os elementos fisiológicos foi fundamental na edificação da teoria humoral desenvolvida por Hipócrates, como veremos a seguir.

contraste, Pandora configura um ser estranho e separado do todo humano, e as mulheres dela advindas seriam recebidas no *oîkos* a contragosto. Mesmo a figura da “boa esposa” poderia se tornar um fardo ao marido, haja vista sua analogia à “mulher-zangão”, a qual supostamente consumiria todos os recursos trazidos pelo seu marido, fruto do trabalho na terra (ZEITLIN, 1995, p. 60; ANDRADE; SILVA, 2009, p. 328). Assim, nos alinhamos à posição da autora ao defender que a mulher hesiódica encontra-se, desde o início, fendida dos processos naturais de geração pelos quais o universo veio a existir. Zeitlin (1995, p. 68) identifica princípios biológicos da criação responsáveis por regular o surgimento dos deuses e titãs na *Teogonia*, como a partenogênese e a reprodução sexual, mas Pandora não se insere em nenhum deles. Ela não possui linhagem familiar.

Além de ser lida e narrada como uma construção ulterior ao homem, Nicole Loraux (1994, p. 81) postula que a descrição de Pandora em *Teogonia* carece de qualquer alusão ao seu corpo de mulher. Ela consiste nos adornos que a cercam, porém Hesíodo não menciona uma forma ou conteúdo precisos para essa criação divina. Complementar à interpretação da historiadora francesa, Tatiana Alvarenga Chanoca (2019, p. 28) nos diz que a mulher criada por Zeus e adereçada pelos deuses tampouco demonstra traços de voz ou de personalidade, sendo “praticamente uma estátua, uma mulher feita de terra” e desprovida de caráter. Novamente, chamamos a atenção para a necessidade de historicizarmos a medicina desde uma perspectiva de gênero, pois, conquanto notemos a conexão de alguns valores hesiódicos com o modelo clássico da boa-esposa,³ eles não recaem inteiramente sobre a elaboração medicinal acerca da mulher. Em nossa opinião, dois são os motivos que sustentam essa distinção conceitual: entre o poema narrado por Hesíodo e a coleção hipocrática, há um hiato significativo de pelo menos duzentos anos, ao que devemos considerar as transformações históricas vividas pelos habitantes da Hélade nesse ínterim, como o desenvolvimento da *pólis* e da democracia previamente mencionados. Essas mesmas transformações, por sua vez, gradualmente produziram novos olhares dos gregos sobre si mesmos, os quais, através da arte médica, passaram a reconsiderar suas identidades no mundo – de observadores a mediadores da natureza

³ Em consonância com a elegia de Semônides de Amorgos dantes mencionada, o mito recontado por Hesíodo penetra os discursos erigidos pelos gregos dos séculos V e IV a.C., principalmente o modelo da boa-esposa. Suas obras postulam que as mulheres, advindas de Pandora, seriam um mal necessário, imprimindo uma carga ambígua sobre o feminino. Elas eram vistas como o “belo mal”, *kalòn kakòn*, imprescindíveis à reprodução humana e, simultaneamente, portadoras dos males preparados por Zeus em punição a Prometeu pelo fogo roubado. Em nossa opinião, o principal valor remanescente jaz na noção de que, por ser um “mal”, à mulher recairia um considerável controle de suas condutas sociais e sexuais. Assim, o mito relatado pelo poeta arcaico certamente ofereceu um lugar comum para se pensar o feminino nas *póleis* gregas clássicas; todavia, não podemos restringir o estatuto das mulheres ou a percepção sobre seus corpos unicamente à imagem de Pandora (ANDRADE; SILVA, 2009, p. 320).

e do corpo; passaram, igualmente, a repensar os papéis das mulheres que integravam o espaço poliade, sobretudo as esposas legítimas.

Assim, defendemos que as mulheres não eram vistas, na medicina hipocrática, como marginais à humanidade; elas eram a própria humanidade, tanto quanto os homens. Uma vez que, na visão médica, a *phýsis* é o princípio e a substância de todas as coisas viventes, a mulher encontra-se integrada à ordem cósmica e humana. Ela se origina de uma *phýsis* universal, a qual se subdivide em campos relacionais e, simultaneamente, contribui para a formação e existência dos humanos durante a reprodução. Isto posto, visualizamos um duplo pertencimento da mulher à humanidade, a saber, na ramificação da natureza única em dois gêneros complementares (o feminino e o masculino) e na sua contribuição direta à perpetuação da espécie a qual integra. O papel das sementes feminina e masculina, isto é, do que atualmente compreendemos por óvulo e espermatozoide, bem como suas subsequentes articulações na formação corporal humana, são discutidos em detalhes pelo médico-redator dos tratados *Da geração e Da natureza da criança*.⁴ O arco explicativo do autor baseia-se na teoria da pangênese, segundo a qual as sementes seriam provenientes do corpo todo. Este, por sua parte, seria formado pelos quatro humores referenciados no quarto excerto de *Da natureza do homem*. A conexão entre os tratados, a despeito de distinções particulares, é notável e nos possibilita rastrear a acepção do corpo feminino pelo olhar masculino.

Somados às teorizações reprodutivas, ambos os textos ginecológicos abordam a progressão embrionária, os mecanismos de semelhança física dos filhos em relação aos pais, o parto e o processo de diferenciação sexual. Tanto no primeiro quanto no segundo tratado mencionado, a teoria da pangênese é acompanhada da participação da semente feminina no processo gerador, como verificamos em *Da geração*:

Às vezes o que é ejaculado pela mulher é mais forte e às vezes é mais fraco e o mesmo para o homem. Além disso, em um homem há tanto o sêmen feminino quanto o masculino e o mesmo ocorre na mulher. E como o sexo masculino é mais forte que o feminino (ἰσχυρότερον δ'έστι τὸ ἄρσεν τοῦ θήλεος), o que se segue é que ele [o sexo masculino] é concebido de um sêmen mais forte. O assunto é assim: se o sêmen mais forte vier de ambos os pais, um homem é concebido; se o mais fraco vier, uma mulher é concebida (ἦν δὲ ἀσθενές, θήλυ). Qualquer uma das sementes que exceda em quantidade será concebida (ὁκότερον δ' ἂν κρατήσῃ κατὰ πλῆθος ἐκείνο γίνεται): se o sêmen mais fraco for muito maior

⁴ Dos aproximadamente 60 tratados que compõem o *Corpus Hippocraticum*, dez se dedicam especificamente à natureza da mulher e suas compleições, como também à investigação embriológica. Dentre eles, oito integram o nosso leque documental. São eles: *Da geração, Da natureza da criança, Da natureza da mulher, Esterilidade, Das doenças das mulheres I-II, Das doenças das virgens e Do parto de oito e sete meses*. Os tratados femininos estão temporalmente localizados entre 430 a.C. a meados do século IV a.C. Para uma apreciação detalhada da datação hipocrática, consultar: Lonie (1981), García Gual (1998) e Craik, (2015; 2018). No presente artigo, cotejamos os tratados *Da geração e Da natureza da criança* com o texto *Da natureza do homem*, que também integra a coleção.

em quantidade que o forte, o forte será superado; e sendo misturado ao sêmen mais fraco (καὶ μίχθεν τῷ ἄσθενεῖ), é determinado como feminino (Hipócrates, Da geração, 6, 1-5).

São muitos os elementos dessa passagem que nos interessam. Em uma única explanação, o autor nos fornece subsídios suficientes para pensarmos a comparação da força entre os gêneros, a engrenagem da reprodução e a formação corporal das mulheres e dos homens. De imediato, enfatizamos a afirmação com a qual ele inicia seu raciocínio: “Além disso, em um homem há tanto o sêmen feminino quanto o masculino e o mesmo ocorre na mulher”. Ao declarar que as mulheres e os homens levam consigo as sementes um do outro, acreditamos que ele implicitamente vincula esse tratado ao fio condutor da coleção. Como vimos há pouco, para os hipocráticos a *phýsis* é o fundamento de tudo o que vive e, enquanto tal, homens e mulheres são compostos dela. Ao mesmo tempo, quando se misturam, seus fluidos têm a capacidade de engendrar um novo ser. A substância que os forma é idêntica, embora cada corpo venha a manifestar diferenças fisiológicas expressivas, as quais serão traduzidas em distinções sociais e culturais de gênero. Igualmente, a existência das partículas feminina e masculina em ambos significa que o ser humano advém da junção dos dois sêmens e não apenas do quinhão masculino. Essa junção nos é dada pelo uso do verbo μείγνυμι (*meígnumi*) em sua forma no particípio aoristo passivo (μίχθεν - *michthén*), que pode ser vertido para “sendo misturado”, de acordo com a tradução por nós utilizada.

Dessa maneira, embora nos alinhemos à vertente da História da Medicina proposta por Helen King (1998), discordamos de uma das perspectivas por ela defendidas acerca do modo pelo qual os médicos hipocráticos percebiam a dissimilitude entre os gêneros, sobretudo em relação às especificidades ginecológicas. Engajada em apreender o corpo feminino hipocrático a partir de sua correlação com conceitos míticos e religiosos, a historiadora identifica elementos hesiódicos presentes no *Corpus Hippocraticum*. Um de seus intentos principais reside em compreender as motivações da medicina antiga ao criar um campo particular às compleições femininas, o qual não era ainda denominado ginecologia, porém era já compreendido como uma área peculiar da *téchnē iatrikē*. Segundo a autora (KING, 1998, p. 35-39), ao situar o material médico em debate no contexto do mito de Pandora, foi-lhe possível fornecer uma resolução para a emergência da ginecologia na medicina antiga, qual seja, a de que as mulheres demandavam um tratamento diferenciado por serem vistas, pelos gregos, como descendentes de Pandora. A origem em uma “raça” separada criaria a necessidade de um terreno de estudos próprio.

King tece paralelos instigantes entre alguns vocábulos presentes tanto nas obras de Hesíodo quanto na coleção de Hipócrates, nomeadamente entre o útero, referenciado

por μήτηρ (*métrē*) e a palavra frasco/jarra/vaso, sob a grafia ἄγγος, *ángos*. *Ángos* aparece diretamente em pelo menos dois tratados, *Epidemias VI* (5, 11) e *Da geração* (9). No segundo texto médico, há, ainda, um cotejo entre o útero e uma xícara, oriunda do substantivo ἀρυστήρ (*arystér*). Em *Doenças das Mulheres I*, o médico-redator compara o parto dificultoso a um caroço preso em um *lekythos*, ou seja, em um frasco com uma saída estreita. Em *Teogonia*, por sua vez, Pandora é representada com um πίθος (*píthos*),⁵ uma jarra para conservar mantimentos e ela mesma pode ser concebida como uma jarra, pois foi moldada a partir da mistura entre a terra e a água. Quando seu *píthos* está fechado, ele guarda a esperança, ἐλπίς (*elpís*), único elemento que ali permaneceu após a liberação dos males à humanidade; similarmente, o útero preserva a esperança do filho gerado. Por enxergar o útero como uma jarra, os tratados femininos hipocráticos se aproximariam, nas palavras da autora, “da narrativa programática das descendentes de Pandora, a primeira mulher” (KING, 1998, p. 23).

Em sua obra *Midwifery, obstetrics and the rise of Gynaecology*, King (2007, p. 7-8) retoma a argumentação sobre o pano de fundo hesiódico no pensamento hipocrático. Para tanto, se debruça sobre um compêndio ginecológico do século XVI, o *Gynaeciorum libri*, baseado em textos latinos e gregos. Em sua análise da documentação quinhentista, ela retorna à fonte mítica e reitera o quanto as diferenças do gênero feminino estariam fundadas nas raízes de Pandora, pois a carne da mulher seria vista como distinta da masculina, no sentido de representar uma outra matéria física.⁶ Conquanto compreendamos as motivações da autora ao aproximar ambas as fontes e reconheçamos seus esforços no rastreamento dos termos gregos, nos distanciamos de sua explicação baseada nos fatores míticos. Em nossa visão, as afinidades conceituais por ela mencionadas não sustentam a ideia de uma ginecologia criada como resposta à exclusão feminina da humanidade, justamente porque a paciente hipocrática não era assim vista, ao menos não de acordo com as recomendações medicinais por nós acessadas em nosso *corpus* documental.

É fundamental ressaltarmos que a Γυναικεῖος - *Gynaikeîos*,⁷ título em grego dos tratados *Doenças das mulheres I e II*, integrava a *téchnē* dos hipocráticos, sendo

⁵ De acordo com Chanoca (2019, p. 28), o *píthos* pode ser definido como “um jarro de armazenamento muito grande para grão ou líquidos”.

⁶ Na introdução de sua obra, a historiadora nos diz que “cada centímetro da carne feminina foi considerado diferente da carne masculina. Essa não é a ‘mesma’ carne com diferentes níveis de umidade: é uma carne diferente, e é por isso que essa carne responde à umidade de um jeito diferente” (KING, 2007, p. 12).

⁷ O significado desse termo não deve ser automaticamente transposto para a concepção contemporânea de ginecologia. Conforme King (1998, p. 23) nos alerta, *gynaikeîos* ou *gynaikeia*, como ela denomina, abrangia um variado leque de acepções na época clássica, acepções ligadas à noção de pertencimento à mulher ou ao que era considerado feminino, tais como a menstruação, o órgão reprodutivo, as terapias e enfermidades ginecológicas e/ou uterinas.

considerada uma dimensão a mais no interior das discussões e aplicações médicas em curso. Com isso, intencionamos afirmar que a arte médica forjada para os homens era a mesma aplicável às mulheres. A *téchnē iatrikē* englobava o feminino e este se situava no cerne da humanidade, tanto porque à mulher cabia a reprodução de filhos e filhas quanto porque ela partilhava a mesma *phýsis* universal do homem. Se a mulher era parte constitutiva da humanidade, não seria necessário criar uma nova técnica para seu tratamento ou novos princípios de aplicabilidade da Medicina. Os critérios presentes nos tratados eram pensados para que o médico pudesse desempenhar satisfatoriamente seu papel nos cuidados com o corpo, fosse este entendido como feminino ou masculino.

Uma clara evidência dessa confluência reside na conexão entre os tratados. Uma das vertentes prevaletentes para se descrever e traduzir medicinalmente os componentes internos do corpo humano consistia na teoria humoral. A anatomia dos órgãos e das veias não estava disponível ao exame empírico dos médicos e a impossibilidade da constatação pelo olhar os levou a formular explicações possíveis da *physiologia* humana. Não obstante teóricas, estariam respaldadas no contato direto com os/as pacientes e no corpo como objeto primordial de suas ações médicas. Contudo, visto que não praticavam dissecação em seres humanos, os hipocráticos se depararam com a necessidade de imaginar o arranjo intrínseco do corpo e, ao fazê-lo, se basearam na observação dos diferentes líquidos provenientes de uma pessoa, tanto em seu estado saudável quanto enfermo, como a saliva, urina, sangue, sêmen e secreções do nariz, ouvidos e olhos. Dado que alguns desses líquidos escoam do corpo na forma de correntes ou fluidos, os médicos idealizaram o interior humano a partir de um conjunto de tubos pelos quais tais líquidos fluíam, especialmente nas mulheres (NUTTON, 1993, p. 281; KING, 1998, p. 27; JOUANNA, 1992, p. 315).

Cientes de que essa teoria não era partilhada entre todos os médicos hipocráticos, dada a pluralidade de autores e perspectivas do *CH*, assinalamos seu aparecimento recorrente nos textos ginecológicos. Tal reincidência pode nos indicar que, embora não configurasse um consenso a todos os *iatroi*, a teoria dos quatro humores buscava estruturar a prática médica corporal destinada aos homens e às mulheres, no intuito de formular uma práxis comum a ambos. A escolha do médico-redator em inserir as explicações humorais nos tratados femininos merece destaque na medida em que essa base argumentativa confere coesão à ginecologia dentro do panorama maior da coleção. O *gynaikēos*, tal qual a mulher grega, não são criações posteriores ou separadas da totalidade – respectivamente, da *téchnē iatrikē* e da humanidade em si. Ambas formam a arte médica e são fruto da *phýsis* geral, a qual concede ao corpo sua substância e seu princípio.

Vejamos a quarta passagem do tratado *Da natureza do homem* (4, 4-6):

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais.⁸

Dentre as temáticas abordadas neste tratado, as relativas à doutrina dos quatro humores (líquidos) abundam, englobando dois terços do total. É essencial enfatizarmos que a investigação proposta pelo tratadista acerca da *phýsios anthróposi*, da natureza dos homens, parte da noção do homem como equivalente ao ser humano. Ao contrário do que suporíamos em uma tradução desatenta, o vocábulo “homem” presente no título não alude ao gênero masculino (ἄρσεν - *ársēn*), mas à humanidade. O uso de ἄνθρωπος (*ánthrōpos*) com o significado geral de ser humano não é estranho ao léxico grego e aparece em diversos momentos nas reflexões hipocráticas, como nesta oração de um de nossos tratados-alvo, *Da natureza da criança* (15, 11-15): “assim como os alimentos que entram pela cavidade de uma pessoa, os quais se tornam quentes quando são preparados”. Pelo destaque do texto original, notamos que o autor utilizou o termo “τῷ ἀνθρώπῳ” - *tôi anthrōpōi* para referir-se a um indivíduo. Assim, a ponderação hipocrática busca construir uma teoria que abarque a totalidade da natureza humana, sem, contudo, menosprezar as características de cada *phýsis* particular.

Chamamos a atenção para a primeira sentença da passagem: “o corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde” (Hp., *Nat. Hom.*, 4). Amparados pelo uso do termo ἄνθρωπος (*ánthrōpos*) para designar a espécie humana, acreditamos que o autor se refere equitativamente à composição somática e à natureza dos homens e das mulheres. Em outras palavras, ao determinar os fluidos internos que edificam o corpo dos seres humanos, o *iatrós* não se preocupa em estabelecer uma distinção clara entre a matéria feminina e masculina. Homens e mulheres carregavam em seu interior os humores naturais, dos quais resultavam a saúde ou a doença, a depender das interações com a natureza externa, das mudanças climáticas e do próprio entrosamento harmônico ou disruptivo daqueles. Balizados pelas considerações desse tratadista, voltemo-nos à terceira seção de *Da geração* (3, 1-8):

Eu asseguro que a semente é secretada de todo o corpo, das partes sólidas e macias, e de toda sua umidade. E há quatro tipos de umidade: sangue, bile, água

⁸ A tradução empregada para a análise do excerto em questão é a de Cairus (2005), do grego para o português.

e fleuma, porque esse é o número dos tipos de substâncias que uma pessoa naturalmente contém em si mesma; é também dessas [substâncias] que as doenças surgem. Eu expliquei estas questões em outro lugar, como também porque as doenças surgem dessas substâncias e, das doenças, as crises.

Além de identificarmos a apresentação da pangênese, a qual, como mencionamos, servirá de fio condutor aos raciocínios vindouros, o médico atesta que o corpo é formado por quatro componentes “τοσαύτας γὰρ ιδέας ἔχει συμφυέας ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑωυτῷ”. Como ocorre no texto anterior (*Nat. Hom.*), aqui o autor emprega a expressão “ἔχει ἐν ἑωυτῷ” (*échei en heōutōi*) para explicar que toda pessoa “possui em si mesma” os elementos listados, ou seja, o ser humano, independentemente de seu gênero, carrega humores ou umidades constituintes de sua fisicalidade interna. Isso porque tais elementos estão de acordo com “a natureza do corpo”, ou, dito de outra forma, “uma pessoa naturalmente [os] contém em si mesma”. Nessa sentença, a noção de que algo está “naturalmente” dentro da fisiologia humana advém do substantivo συμφυέας (*symphyéas*), forma genitiva do nominativo συμφυάς (*symphyás*), o qual pode ser vertido para “crescimento em conjunto, conexão por crescimento natural”. Enquanto Potter (2012, p. 11) optou por apresentar o termo a partir de um significado adverbial, Ian Malcolm Lonie (1981, p. 117-118) nos oferece outra tradução plausível. Em seu trabalho, o qual dispõe de importantes comentários etimológicos e problematizações históricas acerca dos vocábulos em debate, o historiador traduziu o substantivo em questão, acompanhado de *tosaútas gár idéas*, como “todas as quatro substâncias são inatas ao homem”. Entre “naturalmente” e “inato”, temos a mesma compreensão do pertencimento inerente de tais substâncias ao corpo humano, compreensão essa que se alinha à noção macrocós mica da *phýsis* e à teoria humoral, estruturantes da abordagem corporal hipocrática por nós investigada.

Afora a conexão entre ambos os tratados pela acepção natural do corpo, visualizamos a repetição da fórmula quaternária em relação às substâncias que o compõem. Em *Da natureza do homem*, o *iatrós* afirma que o ser humano carrega sangue, fleuma, bile negra e amarela. Em *Da geração*, por sua vez, temos sangue, bile, água e fleuma como elementos constituintes da carne. Estabelecida a diversidade da coleção,⁹ não nos parece estranho detectar a variação de alguns componentes dentro da perspectiva humoral, visto que a perspectiva em si não é desafiada, mas reforçada.

Assim, notamos que a inserção da parcela feminina no processo gerador não constitui um mero acaso de um autor hipocrático, mas consiste em um padrão recorrente

⁹ Em *Da natureza do homem*, o médico-redator esclarece que “Alguns médicos dizem que o homem é apenas sangue; outros afirmam ser o homem bile; outros ainda, fleuma” (Hp., *Nat. Hom.*, 2).

no pensamento médico da emergente comunidade de Hipócrates.¹⁰ De modo que podemos inferir tanto o reconhecimento masculino da contribuição geracional das mulheres quanto a construção de uma possível autonomia feminina calcada justamente no poder reprodutivo que detinham. A visualização de tal autonomia nos é dada, principalmente, pelas comédias femininas de Aristófanes, nas quais o poeta debruçou-se sobre o universo das mulheres atenienses e gregas. Passamos, nesse segundo momento, ao debate cômico em consonância com os dados médicos previamente expostos e analisados.

A comédia, a medicina e o feminino

Aristófanes foi um poeta cômico que viveu em Atenas durante os séculos V e IV a.C. Crítico ávido da governança ateniense e das deliberações em torno da Guerra do Peloponeso, foi processado por Cléon, um político de Atenas cujas decisões públicas alimentaram amplamente os enredos aristofânicos; em *Babilônios* (427), peça aristofânica da qual só nos restam fragmentos, o dramaturgo condena a administração deste político e de outros oficiais atenienses, denunciando-os pela suposta influência negativa que imprimiam às assembleias. Se considerarmos que sua primeira comédia remonta a 427 a.C. e o conflito militar entre Atenas e Esparta tem início em 431 a.C., perdurando até 404 a.C. (FUNARI, 2006, p. 20), podemos afirmar que Aristófanes documentou o cenário político conturbado pelo qual Atenas passava, imprimindo-lhe sua visão crítica e provocativa. Ao utilizar uma linguagem frontal e inteligível nos enredos, conectada aos parâmetros públicos, privados, jurídicos, filosóficos, bélicos e medicinais de seu período, ele se compromete com as circunstâncias políticas e sociais em voga.

Em função da historicidade presente nas obras aristofânicas, concebemos as referências sociais, culturais, econômicas e políticas por ele dispostas no teatro como uma alegoria cômica e histórica de acontecimentos cotidianos. As encenações ambientadas por Aristófanes em suas comédias estão pautadas em permutas concretas do dia a dia *políade*, permutas essas transcorridas entre os homens e as mulheres gregos. Suas personagens se correlacionam, em maior ou menor grau, às mães e filhas, às escravas, prostitutas, concubinas e esposas, a saber, aos grupos partícipes das relações privadas e públicas em Atenas, como também em outras *poleis*.¹¹ Abordar o teatro de Aristófanes como um documento histórico significa apreender suas proposições teatrais pelo caráter testemunhal que nos apresentam. É evidente que não as tomamos como representação

¹⁰ Os médicos atestam a participação da semente feminina em mais três passagens textuais. Duas do mesmo tratado, o *Da geração* (7, 1-2; 8, 1-7) e a última de *Da natureza da criança* (1, 1-4).

¹¹

fiel da realidade na qual o poeta estava inserido, mas sim como uma possível leitura teatralizada das trocas socioculturais das quais ele era, ao mesmo tempo, espectador e protagonista (ANDRADE, 2001, p. 39; BORGES, 2010, p. 96; LESSA, 2004, p. 127-129). Atualmente, estima-se que ele tenha produzido quarenta e quatro comédias, das quais onze chegaram até nós integralmente.¹²

Primeira comédia do teatro grego antigo, ao menos a primeira de que temos notícia, a criar uma protagonista feminina, *Lisístrata* tem por objetivo expor o descontentamento das mulheres (como também do próprio dramaturgo) com a permanência da Guerra do Peloponeso, que decorria havia 20 anos. O embate entre espartanos e atenienses seria resultado, segundo as esposas representadas na peça, da má administração cidadina. Balizadas pela recusa do ato sexual e pela ocupação da Acrópole, onde o tesouro público estava guardado, demandam o fim da contenda militar. O lugar de fala assumido por Lisístrata no enredo – e pelo restante das mulheres – nos chamou a atenção, visto que ela reivindica o abandono do sexo para toda a coletividade feminina que a acompanha, não apenas às atenienses, mas às beócias, peloponésias e espartanas também. E ao fazê-lo, a protagonista, bem como o coletivo que a acompanha, estão amparados na legitimidade que carregavam como esposas e mães.

Concordamos com Isabella Tardin Cardoso (2010, p. 10) quando pontua que a audiência ateniense poderia se identificar com o tema proposto em *Lisístrata*, ainda que bastante fantasioso. Essa identificação se daria devido à plausibilidade dos argumentos levantados pelas personagens, uma vez que elas denunciam as consequências nocivas da guerra para a cidade e para as famílias gregas. Tais consequências provavelmente fariam parte do cotidiano experienciado pelas esposas dos cidadãos. Nos testemunhos aqui analisados, nos deparamos com uma enunciação contínua do feminino, que culmina em uma elaboração de seus estatutos em relação às comunidades que integravam e em relação à própria humanidade. Sob nosso ponto de vista, a retinente aparição do feminino nas comédias aristofânicas e nos textos da coleção apontam para o reconhecimento masculino da importância feminina para a manutenção das instituições políticas ordenadoras da vida pública, como também para a continuidade de si mesmos. Observemos as palavras do Coro Feminino:

Coro de Mulheres - Nós, ó cidadãos, um discurso útil à cidade estamos iniciando.
E é natural! Ela me educou esplendidamente e me fez requintada: logo aos

¹² Dentre as peças supéstitas, *Lisístrata* (411 a.C.), *As tesmoforiantes* (411 a.C.) e *Assembleia de mulheres* (392 a.C.) posicionam as esposas legítimas em papéis atuantes e ativos, ancoradas nas relações de gênero estabelecidas entre elas e seus maridos/cidadãos/soldados gregos. No presente exame documental, lançaremos mãos de excertos pertencentes à primeira comédia.

sete anos fui arréfora; além disso, com dez anos, fui moleira para a fundadora; despindo o manto cor de açafraão, fui ursa nas Braurônias; e uma vez fui canéfora, uma linda menina segurando uma fieira de figos secos. Será que devo dar um bom conselho à cidade? Se sou mulher, não que queiram mal por isso, quando proponho medidas melhores que as atuais. Eu cumpro a minha parte: contribuo com homens (Aristófanes, Lisístrata, vv. 634-651).¹³

Nessa passagem, o “Coro de Mulheres” busca transmitir o seu discurso a todos os cidadãos atenienses, “πάντες ἄστοι” (*pántes astoî*) e, ao fazê-lo, é importante lembrarmos que elas direcionam sua mensagem aos espectadores presentes no festival das Leneias.¹⁴ A cena torna nítida a conexão almejada entre o poeta e seu público, pois, em última instância, as personagens femininas vocalizariam, durante a encenação teatral, a insatisfação e o posicionamento políticos de Aristófanes. O poeta fala por meio das esposas. Conforme Greice Drummond (2020, p. 63) nos esclarece, as observações sobre os acontecimentos na ação dramática eram proferidas pelas personagens (ou pelo coro) e não por um narrador extrínseco. A opção por um tipo específico de herói (ou heroína) constitui “um ato de crítica e de didática”. Os protagonistas desempenham um papel primário, dentro da dinâmica ficcional, e secundário, o qual se conecta ao ensinamento geral do enredo. Logo, as observações estavam voltadas para fora e a interlocução da heroína se orientava ao seu antagonista – no caso, ao “Coro de Velhos”, tanto quanto à plateia. Nos perguntamos, então, por que ele não inseriu personagens masculinos capazes de dissertar aos seus pares, homens livres, velhos e jovens, políticos, pais, maridos, irmãos e filhos que estariam a preencher as fileiras do teatro de Dioniso? Parece-nos que o dramaturgo escolheu enunciar o papel positivo e essencial da mulher para a *pólis*.

Ademais, as mulheres colocam-se como conselheiras quando afirmam que começarão “dando conselhos valiosos à cidade” e a legitimidade para afirmá-lo reside, principalmente, na maternidade. Após anunciar que aconselhará tanto os homens quanto a *pólis*, o Coro conclui seu pensamento com o raciocínio derradeiro: “Tenho interesse em nossa comunidade: minha contribuição são os homens”. No grego antigo, temos a frase “καὶ γὰρ ἄνδρας ἐσφέρω” (*kaí gár ándras esphérō*), com o verbo *eisphérō* em seu uso ativo, o qual pode ser vertido para “apresentar para consideração”, “ato de expor algo” e/ou “ação de posicionar-se” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p. 26). Notamos um significado político subjacente ao verbo, o qual sustenta a exibição pública de Lisístrata.

¹³ Empregamos a tradução para o português de Adriana da Silva Duarte (2005).

¹⁴ As comédias eram representadas em duas festividades do calendário citadino ateniense: as Dionísias urbanas ou Grandes Dionísias e as Leneias. As primeiras destinavam-se a um público maior, incluindo estrangeiros e cidadãos, pois ocorriam nos meses de março/abril, logo após a primavera, quando o mar se tornava navegável. As segundas, por sua vez, eram assistidas apenas pelos atenienses, também devido à época invernal (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p. 67).

Ela é responsável por trazer um novo cidadão ao mundo tanto quanto por aconselhar os homens sobre temas cruciais para a manutenção da *pólis*.

Vale recordarmos que Péricles propôs a lei de transmissão da cidadania em 451 a.C. e em 452 a.C. ela já havia sido aprovada. Como consequência da lei, as mulheres tornaram-se um elemento crítico na definição da cidadania em conjunto com os homens. Aplicável desde meados do século V a.C., o decreto estabelecia que apenas os nascidos de pais e mães atenienses seriam considerados cidadãos. Assim, as esposas cômicas retratadas por Aristófanes são aquelas que, na vida cotidiana, detinham a responsabilidade da reprodução de filhos legítimos. Embora a motivação primordial da lei não tenha sido a valorização da mulher (BLOK, 2009), acreditamos que sua aplicação tenha contribuído, ao longo do tempo, para criar uma visão favorável à participação da mulher no processo de concessão da cidadania. Ao atentarmos para a distância temporal entre o decreto e as obras aristofânicas, podemos ver nesse ínterim a consolidação de uma lógica política que passou a incluir as esposas como elemento primordial na construção identitária do homem cidadão.

Em seu conhecido trabalho *Women's Bodies in Classical Greek Science*, a historiadora Lesley Dean-Jones (1994) afirma que a satisfação em se tornar mãe moldou inteiramente as experiências das mulheres gregas, pois essa era a função máxima que a sociedade exigia delas. Embora concordemos com a declaração da autora, é essencial que, munidos com as ferramentas metodológicas adequadas e embasados em uma análise crítica e detalhada da documentação, nós, historiadores, nos empenhemos em acessar o peso social da gestação na vivência das esposas atenienses. Na Grécia Clássica e, sobretudo em Atenas, tornar-se mãe não dizia respeito apenas à maternidade em si, nem tampouco ao sentimento privado e íntimo de descobrir uma nova autoidentidade no mundo. Tratava-se, principalmente, de colaborar com a subsistência da comunidade e da *pólis* (DEMAND, 1994). A responsabilidade cívica do feminino é novamente ressaltada por Lisístrata no diálogo com a personagem Calonice:

Lisístrata – Não é esse o espírito da coisa. De fato, teríamos vindo rápido. Mas é um negócio acalentado por mim e remexido nas muitas noites em claro.

Calonice – Será que é fininho o que você remexeu?

Lisístrata – É tão fino que a salvação de toda a Grécia está nas mulheres (Ar., *Lys*, vv. 25-30).

Entre os versos 25 a 30, a personagem homônima intensifica o suspense da trama com anedotas que, à primeira vista, nos parecem unicamente sexuais. Porém, percebemos

que Aristófanes brinca com os padrões de masculinidade de sua época ao associar o tamanho do pênis ao dever político masculino. Para além da instigante provocação de gênero lançada pelo autor, o que nos interessa na presente reflexão é a implicação social dos ditames finais. Nessa seção inicial do prólogo, nem as esposas nem os espectadores estão ainda cientes do assunto principal que motivou Lisístrata a convocá-las, de modo que a renúncia ao leito conjugal precisava de uma justificativa à altura do compromisso feminino porvir. A explicação está calcada, uma vez mais, na potência das mulheres em findarem a situação calamitosa (de acordo com o poeta) na qual os gregos se encontravam.

Em consonância com os historiadores Oliver Harris e John Robb (2013, p. 3-10), entendemos que o corpo é central na forma como conduzimos nossas vidas. Os usos que dele fazemos ou que a ele são imputados estão no cerne do mundo material do qual fazemos parte. Inevitavelmente, projetamos os medos e esperanças do futuro em nossos corpos posto que a vida social está profundamente enraizada nesse dispositivo físico. Cada sociedade cria o corpo simbolicamente, em conformidade com as medidas culturais, sociais, políticas e afetivas de seu período, de maneira que a simbologia possa reforçá-las ou desafiá-las. O corpo possui história e, enquanto produto da época clássica grega, a compreensão corporal do feminino foi moldada por dois referenciais particularmente expressivos: a perspectiva naturalista dos hipocráticos e o sistema políade.

Ao estabelecer uma ou mais caracterizações fisiológicas da mulher, baseadas no conhecimento da *phýsis*, os médicos certamente produziam (ou refletiam) uma expectativa social sobre esse corpo: a da reprodução. Por outro lado, ao construir o mundo, os indivíduos simultaneamente constroem os corpos que o ocupam. E ao compor as corporalidades que nele habitam, os mesmos indivíduos possuem a capacidade de modificar o mundo, conferindo-lhe novas nuances. Em nossa visão, esse é o caso da comédia aristofânica. Nosso poeta localiza as mulheres em um espaço a elas interdito. Durante o enredo, os corpos das esposas, traduzidos nas personagens femininas, ocupam a Acrópole. E não se trata de qualquer ocupação, mas uma com fins políticos bem delineados, os quais visam a cessar a guerra. O corpo da esposa aristofânica fala, reivindica, insinua, seduz, nega o ato sexual em prol de um objetivo público e se movimenta coletivamente em benefício da cidade. Compreendemos que a salvação da Hélade referida por Lisístrata reside na *phýsis* das mulheres não apenas porque, como assinalado em Hipócrates, elas integram o todo universal, mas especialmente porque, sem o corpo feminino, as existências da comunidade e da humanidade não seriam possíveis.

A comédia e a medicina dialogam não somente pela partilha de premissas de gênero específicas, mas principalmente porque ambas nasceram e se consolidaram em

estreita ligação com o preceito isonômico responsável por dar forma à democracia.¹⁵ Embora a medicina não tenha germinado em solo democrático, seus ensinamentos e práticas se depararam com um terreno fértil em Atenas. As transformações culturais responsáveis pela construção democrática também impulsionaram a formação da medicina hipocrática. Analogamente, podemos afirmar que a democracia era um tipo particular de *nómos*, de ordenamento político das diversas convivências humanas, o qual, para manter-se, dependia umbilicalmente da *phýsis* feminina.

Para os médicos, o corpo é o ponto de partida e chegada da medicina, *locus* da saúde, da enfermidade e da perpetuação humana. Para o comediógrafo, por outro lado, o corpo é o vetor de possibilidades sociais e de provocações de gênero à sua audiência.

Considerações finais

O humoralismo hipocrático buscava dar conta dos motivos de adoecimento do ser humano em conjunto com a restauração da saúde, ancorado em uma perspectiva holística da *phýsis*. A abrangência da apreciação *physiológica* de Hipócrates e seus discípulos, a qual perpassa tanto os escritos de cunho edificador (*Nat. Hom.*) quanto os de cunho ginecológico (*Genit; Nat. Pue.*) situa as mulheres como um gênero inserido na espécie humana. Um gênero frequentemente distinto do masculino, é certo, mas ainda assim partícipe da humanidade. Nos indica, também, que às pacientes não era reservada uma outra medicina, senão aquela baseada nas resoluções teóricas direcionadas aos homens, visto que a *téchnē* desenvolvida era a mesma para ambos. Isso não significa dizer que as diferenças corporais entre o feminino e o masculino não fossem percebidas por um filtro masculinizado, tampouco que não houvesse algum tipo de discrepância no momento de aplicação dos princípios médicos ao tratamento de cada um.

Ao defendermos a participação e importância da parcela feminina no processo gerador, bem como sua integração à ordem divina e terrena através de seu pertencimento à humanidade, não intencionamos negar a normatividade masculina das sociedades gregas. Notoriamente, tanto as comédias aristofânicas quanto os tratados hipocráticos estão embebidos em uma lógica calcada no masculino como a norma, como o *nómos* edificador das relações de gênero e dos lugares de poder outorgados aos cidadãos e suas esposas. Nossa proposta sugere, pela interseção cômica e médica, uma enunciação

¹⁵ No *Corpus Hippocraticum*, aprendemos que um corpo sadio é aquele cujas partes, os humores, *χυμοί* – *chumói*, se misturam conforme a justa medida; por consequência, a saúde só seria alcançada pela mescla harmônica entre as potências e faculdades do corpo humano, e o domínio de uma das partes sobre o restante resultaria em um corpo enfermo. De forma semelhante, configurava papel da democracia, através de suas instituições e por meio da aplicação da resolução isonômica, garantir que nenhum homem livre exercesse controle sobre outro homem livre.

positiva das mulheres por parte de nosso poeta e dos médicos de Cós e Cnido, baseada no poder da maternidade e de seus estatutos legítimos como esposas do cidadão.

Destarte, o cruzamento dos testemunhos médicos e cômicos nos permite sustentar a perspectiva de que as mulheres, sobretudo as casadas, estariam cientes da relevância de seus corpos para o funcionamento das instituições políticas em Atenas e para a perpetuação da própria humanidade. Enquanto Pandora consiste em uma criação tardia dos deuses, isto é, posterior à humanidade fundada pela tribo dos homens, a paciente hipocrática e a esposa aristofânica, a mulher das práticas e trocas cotidianas é capaz de engendrar um novo ser pela sua semente pois é ela, também, fruto da *phýsis* universal que a todos forma. Logo, as mulheres contribuíam tanto para a formação do corpo humano quanto do corpo cívico e essa contribuição foi continuamente enfatizada por ambos os autores antigos.

Referências

Documentação textual

ARISTÓFANES. *Duas Comédias: Lísistrata e As tesmoforiantes*. Tradução, apresentação e notas de Adriane da Silva Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

HIPPOCRATES. *The Hippocratic Treatises On Generation, On the Nature of the Child, Diseases IV: a commentary*. Edited and translated by Ian Malcom Lonie. Berlin: De Gruyter, 1981.

HIPÓCRATES. *Tratados Hipocráticos IV*. Introducciones, traducciones y notas por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1998.

HIPPOCRATES. *Volume X*. Edited and translated by Paul Potter. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

THEOPHYLACTUS SICMOCATTES. *The History of Theophylact Simocatta: An English translation with introduction*. Translated by Michael Whitby and Mary Whitby. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Obras de apoio

ANDRADE, M. M. *A Cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

- ANDRADE, M. M.; SILVA, A. C. L. F. da. *Mito e gênero: Pandora e Eva em perspectiva comparada. Cadernos Pagu*, n. 33, p. 313-324, 2009.
- BORGES, V. R. História e Literatura: algumas considerações. *Revista de Teoria da História*, Ano 1, n. 3, p. 94-109, 2010
- BLOK, J.H. Perikles' citizenship law: a new perspective. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 58, H. 2, p. 141-170, 2009.
- CAIRUS, H.; RIBEIRO, W. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- CHANOCA, T. O lugar do mito de Pandora nos poemas de Hesíodo: *Teogonia* 570-612 e *Os trabalhos e os dias* 54-104. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, n. 21, p. 21-42, 2019.
- CRAIK, E. M. *The 'Hippocratic' Corpus: content and context*. London: Routledge, 2015.
- CRAIK, E. M. The 'Hippocratic Question' and the nature of the *Hippocratic Corpus*. In: PORMANN, P. E. (ed.). *The Cambridge companion to Hippocrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 25-37.
- DEAN-JONES, L. A. *Women's bodies in Classical Greek science*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- DEMAND, N. *Birth, death, and motherhood in Classical Greece*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1994.
- DRUMMOND, G. A queda do herói cômico: o papel do protagonista em *Nuvens, Vespas e Tesmoforiantes*. *Revista do Laboratório de Dramaturgia*, v. 13, n. 5, p. 60-86, 2020.
- ENTRALGO, P. L. *La medicina hipocrática*. Madrid: Alianza, 1970.
- FUNARI, P. P. A. Guerra do Peloponeso. In: MAGNOLI, D. (org.). *História das guerras*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 19-46.
- HARRIS, O. J. T.; ROBB, J. (ed.). *The body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- KING, H. *Hippocrates' woman: reading the female body in Ancient Greece*. London: Routledge, 1998.
- KING, H. *Midwifery, obstetrics and the rise of gynaecology: the uses of a sixteenth-century compendium*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- LESSA, F. S. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- LORAUX, N. *The children of Athena: Athenian ideas about citizenship and the division between the sexes*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. de. *Dicionário grego-português*. São Paulo: Ateliê, 2006-2010. v.1-5.

- NUTTON, V. Humoralism. In: BYNUM, W.F. PORTER, R. (ed.). *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. London: Routledge, 1993, p. 281-291.
- REBOLLO, R. A. Considerações sobre o estabelecimento da Medicina no tratado hipocrático Sobre a arte médica. *Scientiae Studia*, v. 1, n. 3, p. 275-297, 2003.
- REBOLLO, R. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientiae Studia*, v. 4, n. 1, 2006.
- SCHIEFSKY, M. *Hippocrates on ancient Medicine*. Boston: Brill, 2005.
- ZEITLIN, F. Signifying difference: the myth of Pandora. In: HAWLEY, R.; LEVICK, B. (ed.). *Women in Antiquity: New assessments*. London: Routledge, 1995.

O corpo feminino na Antiguidade romana: belezas e padrões representacionais nas pinturas de Pompeia*

The female body in Roman antiquity: beauties and representational standards in Pompeii parietal paintings

Gabriela Isbaes**

Resumo: A inserção do corpo como objeto de investigação da História remonta à segunda metade do século XX, quando os diálogos com as epistemologias de gênero são construídos e permitem pensar as diferentes formas de se subjetivar que os indivíduos tiveram ao longo do tempo. No caso da Antiguidade, alcançamos esses corpos por meio dos vestígios arqueológicos, os quais trazem, entre tantas informações, aspectos culturais relativos à corporeidade dos antigos. Tendo isso em vista, analisam-se representações do corpo feminino nos afrescos do sítio arqueológico de Pompeia. Intenciona-se compreender se essas representações indicavam uma adequação das mulheres a padrões estéticos e comportamentais, ou se podem servir também para demonstrar certa agência feminina no controle de seus corpos, ou seja, uma heterogeneidade de concepções sobre estes, durante o período imperial romano.

Abstract: The insertion of the body as an object of investigation in History dates back to the second half of the 20th century, when the dialogues with gender epistemologies were constructed and allowed to think about the different ways that individuals had to subjectify themselves over time. In the case of antiquity, we can access that bodies by the analyzes of archaeological remains, which brings cultural aspects related to the ancients and their bodies. Thus, representations of the female body in the paintings of the Pompeii archaeological site are analyzed. It is intended to understand if these representations indicated an adequacy of women to aesthetic and behavioral standards, or if they can also serve to demonstrate a certain female agency in the control of their bodies, that is, a heterogeneity of conceptions about them, during the Roman imperial period.

Palavras-chave:

Antiguidade romana.
Pompeia.
Mulheres.
Corpo.
Pinturas.

Keywords:

Roman antiquity.
Pompeii.
Women.
Body.
Paintings.

Recebido em: 28/09/2022
Aprovado em: 05/12/2022

* Agradeço a Pedro Paulo Funari, Margareth Rago, Gilvan Ventura da Silva e Larissa Sahtler. Agradeço à CAPES e à UNICAMP pelo apoio institucional e financeiro. Restringe-se à autora a responsabilidade pelas ideias.

** Mestre e doutoranda em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

Território construído por liberdades e interdições, e revelador de sociedade inteiras, o corpo é a primeira forma de visibilidade humana. O sentido agudo de sua presença invade lugares, exige compreensão, determina funcionamentos sociais, cria disciplinamentos e desperta inúmeros interesses de diversas áreas do conhecimento (SOARES, 2006, p. 1).

Nas últimas décadas, com a crescente abertura cedida aos estudos feministas e de gênero, que discutem, entre tantos temas, as construções das subjetividades e dos conceitos de feminino e masculino ao longo do tempo, os estudos sobre o corpo também se consolidam. Nesse cenário, visões dualistas e biologizantes dos corpos, as quais permearam o imaginário ocidental por décadas, são questionadas e hoje não se sustentam. Assim, cedem espaço para investigações que vão no sentido de apurar como, em diferentes culturas e temporalidades, os modos de se relacionar com os corpos e os performar foram distintos e não podem ser encaixados em uma lógica binária restrita.

Em que pese a importância das discussões feministas e das teorias de gênero para a consolidação dos estudos sobre os corpos, foi pelas mãos de Michel Foucault que as relações de poder neles investidas puderam ser melhor pensadas. A partir disso, encaramos o corpo como um espaço de lutas, de resistências, de mudanças, que não cessa de se reconfigurar em meio a relações de poder presentes nas sociedades, nos discursos e nas representações culturais (COURTINE, 2013, p. 16).

Em meio a tais debates evocados no século XX, surgiu a necessidade de fazer do corpo objeto da História, e mais uma vez as teorias foucaultianas são trazidas como base teórica. Isso porque, segundo Jean-Jacques Courtine (2013, p. 8; 18), Foucault nos apresenta o corpo como uma superfície de inscrição que se articula com a história e, portanto, as ideias do filósofo ampararam e amparam muitas das discussões sobre o corpo desenvolvidas pelos historiadores (FOUCAULT, 1995, p. 234). Ou seja, a partir das reflexões do filósofo, podemos pensar o corpo como um vestígio impregnado de história, que nos transporta a costumes e valores de sociedades do passado, bem como às formas de ser, existir e resistir nesses diferentes cenários.

A inserção do corpo como artefato, como objeto a ser investigado pela história, sugere Courtine (2013, p. 13), causa certo estranhamento inicial, dado que, até então, o corpo era objeto de estudo da Medicina e, mesmo os estudos que davam conta de tratar dos corpos, o faziam em sua maioria pelo olhar dos discursos médicos do período escolhido. Mas a nós, historiadores, se tornou mais caro construir um conhecimento sobre o corpo a partir da vida social e cultural, perspectiva essa defendida neste artigo.

Assim, amparamo-nos em tais debates para buscar compreender como os corpos das mulheres romanas, em grande parte inferiorizados pelos discursos médicos e pelas relações de poder vigentes na Roma antiga, foram representados nas pinturas parietais de Pompeia. A cidade romana soterrada pelo vulcão Vesúvio no ano 79. se tornou, na contemporaneidade, um dos sítios arqueológicos romanos mais estudados, sendo o seu acervo iconográfico de grande importância para compreendermos o cotidiano daqueles que viveram na Antiguidade.

Apesar do caráter patriarcal inflexível que, em um primeiro momento, as relações de poder na Roma antiga pareciam possuir, ao seguirmos as perspectivas de Foucault, fica claro que tais relações, em qualquer período da história, não existem sem resistências (COURTINE, 2013, p. 16-17). Ou seja, por mais que os corpos femininos tenham sido, em certa medida, subalternizados pelos poderes vigentes na sociedade romana, essas mulheres ainda assim empreenderam críticas às normas, mudaram as formas de se relacionar com seus corpos e de se subjetivar, como apontam os estudos mais recentes. Ou seja, saímos de uma lógica da dominação, para aquela que busca compreender como os indivíduos se relacionam com seus próprios corpos em meio a cenários culturais específicos e que os coloquem como superfícies de inscrição (FOUCAULT, 1995, p. 234)

Diante disso, o corpo que analisamos aqui não é o corpo fisiológico, até porque, dos romanos, pouco nos restou do que teriam sido os seus corpos. Contamos apenas com ossadas espalhadas pelo território ocupado pelo Império e, em Pompeia, nos casos em que as silhuetas corporais foram preservadas pela erupção do Vesúvio (CAVICCHIOLI, 2015, p. 69). Lidamos aqui com o corpo cultural, que se performava na sociedade e que foi representado nas pinturas parietais da cidade vesuviana, as quais permitem que compreendamos aspectos e padrões estéticos femininos, mas também de suas subjetividades e posições sociais. Isso porque, como atestado por Marina Cavicchioli (2015, p. 70), apesar de as representações ali contidas serem fruto da imaginação de quem as executou, ou seja, de um único indivíduo, elas partem de conceitos e símbolos coletivos, que circulavam na sociedade romana e ressaltavam padrões.

A proposta é a de entender se as formas de representação desses corpos nos afrescos indicavam, de fato, a sua adequação a padrões estéticos e comportamentais (*pudicitia*) ou se podem servir também para demonstrar uma agência feminina na Antiguidade romana imperial. Isso será explorado a partir da observação dos gestos, das expressões, dos atributos físicos, dos adornos utilizados por essas personagens em cena, bem como de outros elementos de relevância na composição. Ademais, esses corpos não eram submetidos aos mesmos crivos, a depender da situação na qual se inseriam e do círculo social do qual participavam (FUNARI; FEITOSA, 2015, p. 103), de

modo que buscamos evidenciar ainda, mesmo que de forma breve, a heterogeneidade das concepções sobre o corpo feminino na antiguidade romana do início do Império.

Corpos femininos: visões contemporâneas e antigas

O desejo de manter os corpos sob controle, como atesta Denise Sant'Anna (2006, p. 4), é característico a várias culturas, sendo que cada uma delas encontrou formas de o fazer e determinou indivíduos a serem indiciados. O corpo da mulher, na história ocidental, sempre pareceu um espaço de difícil compreensão, carregado de desvios e pecados, que teriam levado a humanidade por esses mesmos caminhos. Se, na tradição cristã, foi Eva, a primeira mulher criada a partir das costelas de Adão, quem ingeriu o fruto proibido e desviou, assim, a humanidade de seus caminhos, na mitologia clássica temos Pandora encarregada de inserir os males no mundo (PINHEIRO, 2010, p. 480; FUNARI; MARQUETTI, 2019, p. 9). Assim, duas das narrativas mitológicas mais difundidas no Ocidente deram conta de definir as mulheres como seres distintos dos homens, tanto na forma física quanto na psicológica, haja vista a fragilidade de suas personalidades, que deixaram ser levadas pela ambição e pelo pecado e condenaram a humanidade a viver as consequências desse ato. Ou seja, os corpos femininos foram subalternizados e relacionados a aspectos negativos desde muito cedo, ao passo que os discursos patriarcais puderam se desenvolver em meio a tais narrativas, assim como as relações de poder que deles derivaram.

Se o corpo está entremeado pelo pecado ou, como atestavam os discursos médicos na Antiguidade, não eram perfeitos como o do homem (FUNARI; MARQUETTI, 2019, p. 17), o estatuto social das mulheres também seria medido a partir de tais suposições, o que acabava por inferiorizar a condição destas (PINHEIRO, 2010, p. 481).

Apesar disso, e de reconhecermos a influência que esse tipo de discurso poderia ter surtido nas sociedades antigas para justificar o poderio masculino, os estudos de gênero garantiram um avanço nesse debate. Isso permitiu a compreensão de que as formas de se relacionar com o corpo iam muito além das suposições médicas que nos distinguiam de acordo com as características de nossos órgãos reprodutores e, portanto, criavam uma ideia de sexualidade ligada à subjetividade (MCLAREN, 2016, p. 109; 121). Diante disso, e da ideia de que a cultura influi no modo como nos relacionamos com nossos corpos e nos subjetivamos, julgamos necessário o diálogo com as abordagens contemporâneas das epistemologias feministas e de gênero para a análise das pinturas com ilustrações dos corpos femininos.

Em seu livro *Foucault, feminismo e subjetividade*, Margaret McLaren (2016, p. 109-110) expõe que as reflexões foucaultianas são necessárias às feministas que estudam o corpo, uma vez que o filósofo rejeita a dualidade entre mente e corpo, que serviu, por décadas, para inferiorizar as mulheres (corpo, emocionais) com relação aos homens (mente, racionais). De acordo com a autora, Foucault toma o corpo como um espaço onde os poderes e as normas sociais são executados, influem e são rejeitados. Ou seja, o corpo, aqui, é apresentado como um local de resistência, de lutas políticas e de elaboração de subjetividades corporificadas. Essas subjetividades corporificadas levam os indivíduos a se identificarem com determinado gênero, a performá-lo, ou seja, a demonstrá-lo por meio de gestos, posturas, linguagens, objetos, vestimentas, entre outros elementos que têm implicações culturais e simbólicas em suas vidas. Assim, aferimos que a manipulação da parte externa do corpo afeta a experiência dos indivíduos de pertencimento a determinado gênero, ao propiciar o seu reconhecimento enquanto tal, não apenas social, mas também particular (SØRENSEN, 2006, p. 113; 117-118).

Foi uma tendência dos primeiros estudos que lidavam com a temática de gênero instituir este como a construção cultural do corpo, diferenciado do sexo, que era determinado pelo biológico. Joan Scott, em seu célebre texto *Gender: a useful category of historical analysis*, publicado em 1989, trabalhou com essa perspectiva que separava o cultural do biológico. Entretanto, a própria autora, em texto revisionista de 2010, e ao seguir os passos de teóricas como Judith Butler, reconhece que, no patamar no qual se encontram os Estudos de Gênero na atualidade, essa visão não pode mais ser sustentada (BUTLER, 2003, p. 27; MCLAREN, 2016, p. 122; SCOTT, 2021, p. 178-179).

Nessa linha, e em consonância com as ideias de Butler (2003), tanto o sexo como o gênero são atos performáticos, ou seja, são efeitos produzidos em meio a uma cultura. As ideias defendidas pela autora, portanto, auxiliam a compreensão da história das mulheres antigas, posto que, ao entender que nossos corpos são construídos em meio à sociedade e às relações de poder nelas vigentes, temos a abertura de espaço para compreender a multiplicidade das formas de se subjetivar além dos padrões normativos antes instituídos pela historiografia para o cenário romano, considerando, ainda, variantes de classe, etnia, idade, território, entre outras.

Para realizar uma história das mulheres e de seus corpos na Antiguidade, é preciso compreender o contexto social com o qual lidamos. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que, apesar de vencermos a estipulação de um modelo de sexo binário no mundo atual, não podemos projetar essa mesma concepção para os romanos antigos. Segundo Margarita Díaz Andreu (2019, p. 104), mesmo que tenhamos a dimensão de que havia formas diferentes de performar os corpos e de se identificar dentro de um gênero, os

romanos antigos ainda assim estiveram dentro de uma lógica binária de gênero, ou seja, que considerava apenas homens e mulheres como categorias válidas. Ademais, optou-se pela utilização de pinturas produzidas no cenário imperial romano (séculos I a.C. e I d.C.), o que denota formas específicas de representação feminina, influenciadas pelo ambiente cultural, político e social que vigorava nesse momento.

Isto posto, cabe historicizar o patriarcado romano, que ganha orientações específicas dentro da lógica imperial estabelecida no século I a.C., de modo a entender o que ele teria sido e como pode ter influenciado na maneira como as mulheres geriam seus corpos e se subjetivavam. Durante o Principado, Augusto, de início, prezou pela defesa do *mos maiorum* e, assim, por mais que grande parte desses costumes estivesse distante da vida real dos indivíduos, tais costumes ainda serviam como referência para gerir a conduta esperada, sobretudo entre as elites.

Nesse sentido, Pérola Sanfelice (2017, p. 303) afirma que o homem romano livre, cidadão e aristocrata dos primeiros séculos do Império, deveria mostrar sua posição de proeminência com relação aos demais membros do corpo social. Para tanto, se fazia necessário atestar a defesa da sua masculinidade e virilidade, ou seja, do poder que emanava de sua figura. Assim, entende-se que a manutenção do patriarcado também estava relacionada com o código sexual romano, que coloca o sujeito masculino como dominante no ato sexual, enquanto o seu objeto de desejo deveria ser submisso (SANFELICE, 2017, p. 304). No caso da existência de uma ordem sexual binária, como supracitado, esse objeto de desejo seria a mulher e, dessa maneira, esta seria submissa ao homem, ou seja, teria seu corpo comandado por ele.

No âmbito privado, a situação parecia se prolongar, uma vez que a figura do *paterfamilias* era crucial para a manutenção da casa e, conseqüentemente, das relações de poder patriarcais mantidas na sociedade. O líder familiar detinha o poder sobre a esposa, os filhos, os funcionários e os escravizados, de modo que tomava decisões sobre suas vidas (SANFELICE, 2017, p. 304). E, ainda, sobretudo por meio do casamento conhecido como *manus*, o homem poderia gerir os bens de sua esposa.

Ao expor tais ideias, temos a impressão de que a vida das mulheres na Antiguidade romana era reclusa, pouco libertária, tendo sido comandada por indivíduos do sexo masculino, que ditavam as regras nessa sociedade. Entretanto, uma diversidade de estudos acerca da agência feminina na Antiguidade romana tem sido produzida nos últimos anos, sendo que estes demonstram a multiplicidade de ações desempenhadas por essas mulheres (FUNARI, 1995; FEITOSA, 2005; CAVICCHIOLI, 2004; 2009; SANFELICE, 2016; AZEVEDO, 2017; ISBAES, 2022). Por meio destes, compreende-se que o período imperial possuiu formas sociais e culturais específicas, que garantiram às mulheres a possibilidade

de resistência a essas normalizações e as colocaram em posição de proeminência. Uma delas foi o casamento no estilo *sine manu*, que garantia às mulheres a independência na gestão de seus bens após o casamento, o que poderia ter implicado, portanto, em situações de proeminência social das mulheres (CANTAELLA, 2016, p. 425).

Nesse sentido, apesar de Augusto, o primeiro imperador de Roma, defender o *mos maiorum*, em especial os costumes sustentados pela aristocracia e que, portanto, idealizavam, assim como na República, as mulheres como dóceis, castas, obedientes e moderadas (*pudicitia*), na prática as relações se davam de outras formas. Destarte, as representações femininas analisadas neste artigo foram realizadas em meio a esse ambiente social, ao que supomos que Pompeia, situada na Península Itálica, também aderiu. Diante disso, exploramos as representações dos corpos das mulheres nas pinturas de Pompeia a partir da observação de suas gestualidades, vestimentas, expressões, atributos físicos, entre outros elementos que compõem as cenas e as personagens, com a finalidade de compreender quais desses elementos se relacionam às subjetividades do gênero feminino na Antiguidade.

Sabe-se, ainda, que os indivíduos devem ser encarados em sua multiplicidade e, assim, cabe ressaltar que, como em qualquer outro período, não houve uma única maneira de ser mulher na Antiguidade. As variações de classe, etnia, idade, *status*, localidade, entre outras, garantiam uma infinidade de modos de se performar como sujeito feminino. Por certo, não temos como dar conta de todas elas nesse artigo, mas, ainda assim, buscamos pinturas que expressem diferentes formas de representação dos corpos femininos, a fim de elucidar se havia multiplicidades nos modos de performar esses corpos.

As representações dos corpos femininos nas pinturas de Pompeia

Se as convenções sociais, as relações de poder e os discursos que estavam na trama social romana subjetivavam os corpos femininos dentro de certos padrões, as representações desses corpos poderiam também tê-los seguido. Entretanto, ao dialogarmos com as propostas atuais das epistemologias de gênero, não cabe estabelecer um padrão fixo de corporeidade feminina na Antiguidade romana. Desse modo, analisamos agora pinturas que retratam mulheres em diferentes espaços, a fim de demonstrar como os seus corpos foram retratados, se existiam padrões de representação e ideais de beleza a serem seguidos e, ainda, se havia distinções nos modos de representar as mulheres.

Pompeia foi uma pequena cidade romana fundada por volta do século III a.C., na região da Península Itálica, próximo à bacia de Nápoles. Apesar de sua pouca expressividade no cenário romano antigo, na contemporaneidade ela ganha destaque por conta do estado

bem preservado de suas ruínas. Estas se mantiveram soterradas por séculos após uma erupção do vulcão Vesúvio, em 79, que destruiu a cidade e a tornou inabitável. Contudo, no século XVIII, as ruínas do local foram descobertas e, desde então, as escavações no sítio arqueológico permitem conhecer uma infinidade de objetos e construções que trazem à luz aspectos do cotidiano dos romanos antigos. Entre esses vestígios, as pinturas realizadas nas paredes de diversas casas pompeianas chamam a atenção por trazerem representações de deidades, mas também das pessoas comuns, como uma forma de janela para alguns aspectos das vidas dos antigos habitantes de Pompeia.

Nesse sentido, encaramos as pinturas não apenas como objetos de arte, mas também como artefatos sociais, que divulgam ideias, costumes, hábitos e signos relacionados aos habitantes de Pompeia e do Império Romano (HALLET, 2015, p. 18). Desse modo, são importantes documentos que hoje passam a ser revisitados à luz dos debates da historiografia atual e permitem compreender as relações de gênero empreendidas no seio da sociedade romana, de forma geral, e de Pompeia, em específico. A partir disso, são construídas perspectivas mais plurais sobre as mulheres romanas, as quais questionam o caráter passivo dessas na sociedade e as colocam como agentes ativas, protagonistas de suas vidas e em meio ao cenário público (KAMPEN, 2015, p. 72).

Mesmo que a linguagem verbal ou escrita não possa ser evocada por meio das pinturas, compreendemos que as visões de mundo dos romanos também podem ser apreendidas pela linguagem visual. Assim, como supracitado, os gestos, as vestes, as expressões, a interação das personagens representadas com os elementos da cena, os espaços onde essas pinturas foram realizadas indicam as ideias que circulavam em meio à sociedade pompeiana. Como expõem Paul Zanker (2012, p. VIII) e Natalie Kampen (2015, p. 85), as artes visuais são instrumentos de comunicação moldados pelos valores de uma sociedade e que demonstram, por meio de signos, certas convenções comportamentais e relações de poder praticadas dentro de um código cultural específico. Os signos carregam significados, são um complexo de relações que produzem algo na nossa mente e podem ter sido empregados nas pinturas de Pompeia com a tarefa de formular e passar significados sociais e culturais sobre as mulheres ao observador (SANTAELLA, 1980, p. 58; 63-64).

A primeira pintura trazida aqui (Figura 1), se relaciona a um dos temas que deixaram Pompeia muito famosa: a sexualidade. Isso porque, no sítio arqueológico, foram encontrados diversos objetos fálicos, bem como pinturas com representações de cenas sexuais, entre outros artefatos do mesmo caráter. No momento das primeiras escavações, esses materiais causaram grande alvoroço nos pesquisadores, que não desejavam relacionar a memória do passado romano à sexualidade e, portanto, mantiveram esses objetos escondidos em uma sala restrita do Museu Arqueológico Nacional de Nápoles

denominada *Gabinetto Segreto*. Essa sala ainda existe e, após diversos períodos de fechamento, encontra-se aberta à visita (FEITOSA, 2005, p. 43).

Figura 1 – Homem pratica cunilíngua (século I, Terma Suburbana, Sítio Arqueológico de Pompeia VII, 16, a)



Fonte: Sanfelice (2017, p. 314).

De volta à Pintura 1, nela podemos ver representada uma cena atípica, se ainda tomássemos como base a ideia supracitada de que as mulheres deveriam ser submissas aos homens no relacionamento sexual: a prática do cunilíngua. Na pintura, a mulher aparece despida e deitada em uma cama, enquanto recebe sexo oral do homem ajoelhado diante dela. Ainda, de acordo com as interpretações de Pérola Sanfelice (2017, p. 314), a figura feminina parece utilizar um colar ou espécie de adereço que lhe atravessa o dorso e que era conhecido como cinturão de Vênus, empregado com a intencionalidade de despertar o amor. Para a autora, é significativa a inserção desse elemento, pois denota que o homem, de fato, está a serviço do prazer feminino. Ou seja, nessa cena, quem desfruta de forma ativa na relação e recebe prazer é a mulher, o que contrasta com as concepções tradicionais de gênero projetadas para a Antiguidade, que determinavam que as mulheres deveriam ser passivas nas relações, sendo estas realizadas apenas para garantir a geração da prole e não para o deleite pessoal. Ademais, neste caso, por se tratar de uma pintura com tom menos formal, realizada nas paredes de uma das termas de Pompeia, temos uma representação menos idealizada das personagens, se comparada às pinturas que serão analisadas em seguida (FUNARI, 2003, p. 169).

Apesar desse tipo de representação aparecer nas pinturas, nos grafites as menções às práticas de cunilíngua aparecem em tom de zombaria, como se atestassem a “desgraça” masculina de quem se sujeitava a esse tipo de prática:

Seruilius amat nec illi sit copia Seruil cunnulin...e (CIL, IV, 4304)

Tradução: “Servílio ama mas não goza, pois apenas lambe bocetas!” (FEITOSA, 2005, p. 110).

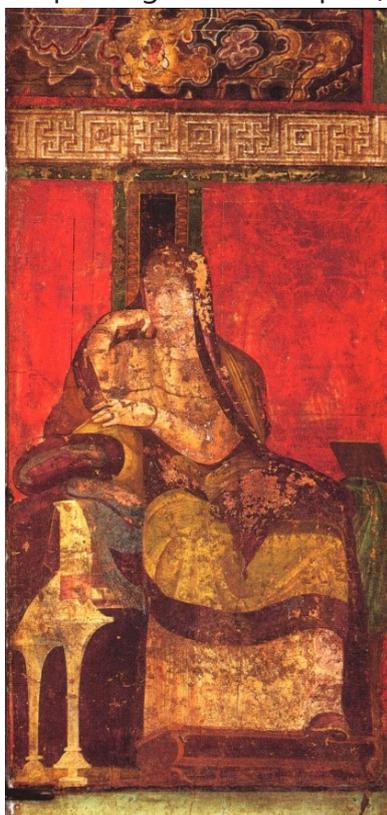
Outras diversas pinturas de Pompeia, ainda, demonstram a predominância das mulheres na relação e a busca destas pelo prazer ao ilustrarem as mulheres por cima dos homens durante o ato sexual. Em interpretações anteriores, como as expostas por Paul Veyne (1990, p. 183-197 *apud* CAVICCHIOLI, 2014, p. 296), a ideia era a de que: “[...] a serva coloca-se sobre o seu amo, molemente estendido sobre o leito, porque está a serviço do prazer do homem [...]”. Ademais, Pedro Paulo Funari e Flávia Marquetti (2019, p. 19) atestam que autores antigos, como Sêneca e Marcial, também condenavam a prática de sexo oral em mulheres, bem como o fato de os homens aceitarem estar por baixo delas durante a relação.

Indo na contramão dessa perspectiva, que as colocava como servas que deveriam garantir uma prole adequada a seus maridos e praticar o sexo apenas em ambiente conjugal, Lourdes Feitosa (2005) atesta que, no início do Império, em especial entre os séculos I e II, houve certa emancipação sexual e social das mulheres romanas. Isso pode ter sido fruto de uma maior inserção feminina na economia e na gestão de seus patrimônios, ao ampararem-se em legislações que lhes garantiam esse direito. Assim, a partir das representações contidas nas pinturas pompeianas, podemos perceber que, se no espaço público o prazer feminino era motivo de zombaria, de desgraça masculina e da própria ordem androcêntrica, na prática, as relações não se davam dessa forma e nem sustentavam a submissão do corpo feminino às ordens dadas pelos homens. Ao contrário disso, as mulheres pareciam ter controle sobre os seus corpos e, inclusive, na busca pelo prazer.

Se, na esfera das representações sobre sexualidade, os romanos foram um tanto explícitos e mostraram o corpo feminino exposto e em busca do controle e deleite pessoal, entre os retratos das elites ou que evocam cenários menos populares, esses corpos apareciam de outra forma. Em Pompeia, os afrescos parietais com retratos de pessoas mais abastadas são maioria, como era de se esperar, uma vez que, em muitos casos, as pinturas eram um luxo que poderia ser financiado por poucos. Assim, as representações contidas nos afrescos possuem, por vezes, um caráter elitista, sendo que grande parte deles contém representações femininas matronais.

Talvez uma das mais conhecidas no cenário pompeiano seja a da matrona representada na parede oeste da famosa composição da Vila dos Mistérios (Figura 2).

Figura 2 – *Domina* da Vila dos Mistérios (século I a.C., Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia)



Fonte: Maiuri (1953, p. 52-53).

A composição mural em questão cobre as quatro paredes de uma sala da Vila e conta com 29 figuras femininas e mitológicas representadas em tamanho real. Destaco, contudo, a figura da matrona que, de acordo com as interpretações de Amedeo Maiuri (1953, p. 53), finaliza a cena de ritual dionisíaco representada no mural. A *domina* retratada seria a dona da casa, que olha em retrospectiva para todas as cenas anteriores, no que é encarado como uma reflexão sobre a sua própria vida e sobre a sua ligação com os ritos de mistérios dionisíacos (FUNARI, 2001, p. 285). Em que pese a importância desse mural para compreendermos a participação feminina nos cultos a Dioniso, bem como o caráter transgressor às normas que esse envolvimento carregava, o que buscamos analisar aqui é a postura dessa personagem.

Ao observarmos a figura, fica claro que se trata de uma mulher da aristocracia, haja vista a suntuosidade de suas vestes, compostas de várias camadas de tecido colorido, bem como os adornos que carrega, como braceletes, anéis, brincos e colares. A imponência do

local no qual ela se encontra sentada, assim como o fato de a pintura estar na Vila dos Mistérios – uma propriedade produtora de vinhos –, também indicam o pertencimento a uma classe abastada. Ainda assim, chamamos a atenção à construção da gestualidade da figura, provavelmente idealizada com o intuito de remeter à respeitabilidade da figura matronal. Com a cabeça coberta, a mulher traz um semblante sereno e leva a mão ao queixo, em ato relacionado à *pudicitia* (DAVIES, 2005, p. 231).

Para Michel de Certeau (2002), cada corpo é uma combinação de gestos, de preferências, de vontades, e cada sociedade tem seu corpo modelo, seu corpo ideal, que serve de exemplo estético e moral para os demais indivíduos. No caso da sociedade romana, esse modelo seria manifestado por meio da *pudicitia*, encarada como um conceito que tem ligação com a personificação da modéstia, da integridade e da castidade das matronas romanas, mulheres, no geral, casadas, e que impunham respeitabilidade aos demais membros do grupo ao qual pertenciam. O interessante da *pudicitia* é que ela precisava ser pública, performada. Ou seja, os corpos femininos que desejassem se adequar a esse conceito, precisavam ser manipulados de forma específica para evocá-lo e garantir uma identificação visual por meio de comportamentos, vestimentas e gestualidades (AZEVEDO, 2019, p. 10).

Ainda assim, nas representações comuns da *pudicitia*, as mulheres puxam o tecido de suas vestes de forma a cobrir todo o torso, e suas mãos ocupadas chegam a tocar o queixo. Ao seguir as ideias de Davies (2005, p. 231-232), que trabalha com esse tipo de gestualidade em estátuas, podemos aferir que talvez o fato de a *domina* da Vila dos Mistérios levar apenas a mão ao queixo, sem intenção de cobrir o corpo, pode indicar certa informalidade ou ainda maior naturalidade à cena. Ademais, a autora (2005, p. 228) aponta que representar as mulheres sentadas, como no caso do afresco em questão, indicava autoridade diante dos demais.

Se tomarmos como base, portanto, o fato de que a linguagem corporal era algo importante para os antigos, posto que comunicava status, sentimentos e mensagens acerca das pessoas que as praticavam, podemos aferir que a *domina* foi representada dessa forma no afresco com o intuito de deixar em evidência a ideia de uma mulher virtuosa e respeitada em seu meio social (DAVIES, 2018, p. 02; 04).

Esse tipo de representação feminina é muito comum nas pinturas pompeianas, sobretudo naquelas que trazem personagens relacionados às elites, ou até mesmo deidades. Essas mulheres, em meio aos círculos sociais que frequentavam, deveriam manter uma postura que evocasse a virtude de suas figuras, assim como de suas famílias. Diante disso, não é comum que se encontrem representações femininas com gestualidades e expressões exacerbadas, que denotem os sentimentos de forma muito clara, sendo que as posturas

corporais das mulheres, de forma geral, tendem a ser mais contidas (DAVIES, 2018, p. 221). Contudo, isso não quer dizer que elas não possuíam agência na sociedade – a própria atuação da *domina* no culto dionisíaco, como supracitado, indica liderança e transgressão –, mas sim, que se subjetivavam dentro de certas convenções sociais praticadas entre os romanos e que garantiam a identificação com um gênero em específico.

As Figuras 3 e 4, que se seguem, ilustram uma outra dimensão do corpo feminino, aquela relacionada ao cuidado. A Figura 3 também faz parte da Vila dos Mistérios e está situada na parede sul da sala onde se encontra a megalografia. Nela, podemos observar uma moça com vestes amarelas e cabelo solto, que se encontra sentada, enquanto uma mulher, em pé, arruma o seu cabelo. Defronte de ambas, visualizamos a figura de um cupido que segura um espelho, o qual parece refletir a imagem da moça sentada. Segundo Tatiane Reis (2003, p. 192-193), esse fragmento da megalografia indica o preparo para um momento de cortejo ou para uma celebração de casamento – passo necessário para a iniciação aos mistérios dionisíacos –, uma vez que observamos, em conjunto, o cuidado estético e a figura de um cupido, que evoca o amor e a deusa Vênus.

Figura 3 – Cena da parede sul da Vila dos Mistérios (Século I a.C., Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia)



Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/72/Villa_dei_misteri%2C_sala_del_grande_dipinto_con_misteri_iniziatici%2C_I_secolo_a.c._16b.jpg. Acesso em: 03 out. 2022.

A Figura 4 é oriunda de Herculano, cidade vizinha de Pompeia e que também foi atingida pelo vulcão Vesúvio, no ano 79. Ainda que não pertença ao sítio arqueológico

de Pompeia, a proximidade territorial permite que analisemos também essa pintura, a fim de demonstrar a dimensão do cuidado feminino com a estética.

Figura 4 – Cena de toalete (século I a.C., sítio arqueológico de Herculano)



Fonte: <https://iac.fflch.usp.br/node/952>. Acesso em: 03 out. 2022.

A Figura 4 também traz a cena de uma toalete feminina, marcada pela presença de quatro mulheres. Do lado esquerdo da imagem visualizamos duas moças, uma delas sentada com o tronco desnudo, enquanto a outra se apoia no queixo e observa a cena em frente a ela. Na cena, uma terceira personagem tem seus cabelos arrumados por uma colega ou camareira. As mulheres se encontram vestidas com roupas suntuosas, coloridas e compostas de várias camadas de tecido e portam diversos adornos. Assim como nos demais afrescos, visualizamos semblantes serenos, com gestualidades e posturas contidas, que evocam um padrão representativo para as mulheres.

Nos últimos casos apresentados, portanto, as mulheres manipulam seus corpos com finalidade estética, de modo que poderiam estar se preparando para celebrações, eventos ou até mesmo para os cuidados diários com o corpo que deveriam praticar. Assim, diante de tais exemplos, aferimos que a manipulação da parte externa do corpo, entre os antigos romanos, afetava a experiência dos indivíduos de pertencimento a determinado gênero, ao propiciar o seu reconhecimento enquanto tal (SØRENSEN, 2006, p. 113; 117-118). No caso das mulheres, esses padrões parecem ter estado em consonância com a *pudicitia* e com o cuidado em se vestir, se portar e se arrumar dentro de padrões estabelecidos para o gênero feminino. Isso não quer dizer, contudo, que todas as mulheres romanas sempre

optavam por seguir tais convenções e que tiveram suas experiências restritas a performar seus corpos dessa maneira e a sustentar padrões que nem sempre eram alcançáveis.

Considerações finais

Se durante décadas o corpo foi objeto de estudo exclusivo da Medicina, hoje as análises sobre ele se expandem e chegam a outros campos do saber, como a História. A partir disso, uma gama de abordagens sobre os corpos, os gêneros e as relações de poder neles investidas foram construídas, de modo a desvincular a ideia de subjetividade atrelada ao biológico. Nesse viés, compreende-se a existência de uma diversidade de formas de se subjetivar para cada um dos gêneros no tempo e espaço.

Ao tratarmos da Roma antiga, esses corpos nos são acessíveis, em sua maioria, por meio dos vestígios arqueológicos. Nesse sentido, por meio da análise das representações femininas contidas nas pinturas parietais de Pompeia, percebemos formas variadas de performar os corpos dessas mulheres em meio à sociedade romana imperial. A partir disso, foi aferido que existiram alguns padrões representacionais, em especial entre as mulheres da elite, os quais carregavam o conceito de *pudicitia*. Esta foi demonstrada nas pinturas por meio das gestualidades, das vestes amplas que cobrem todo o corpo, assim como pelas expressões austeras, elementos que, em conjunto, evocam a dignidade matronal esperada dessas mulheres. Ainda assim, e em alinhamento com os estudos mais atuais acerca das mulheres na Antiguidade, não podemos analisar a existência desses padrões como fator que implica a reprodução automática e passiva das relações de poder patriarcais, dado que sabemos que o protagonismo feminino e a resistência às normas sociais mais rígidas existiram em diversas esferas da vida das romanas.

Em outros casos, ainda, temos as representações dos corpos femininos em experiências que se distanciam do pudor e do recato evocados nas figuras matronais da elite. As representações de cenas sexuais, em Pompeia, são abundantes e, no caso analisado, visualizamos ainda a prática do cunilíngua, a qual garante prazer à mulher e coloca o homem como passivo no ato. Aqui, temos o corpo feminino representado por outra ótica, que não busca projetar padrões comportamentais esperados, mas sim, que evidencia a possibilidade de prazer às mulheres. Ou seja, não entendemos o corpo das mulheres como aquele que deveria servir ao prazer masculino, mas sim, aquele que tem autonomia, que recebe prazer.

Destarte, ao analisarmos os corpos femininos a partir das representações contidas nas pinturas de Pompeia, compreendemos fragmentos desses corpos, gestos, comportamentos, expressões que se conectam e constroem uma simbolização sócio-histórica do corpo

das mulheres na Antiguidade. Como objeto impregnado de história, o corpo precisa ser estudado a partir da cultura, das relações de poder que nela se inserem e, assim, podemos visualizar os modos como as mulheres viveram nas sociedades antigas e lidaram com as relações de poder que recaíam sobre elas. A partir disso, fica claro que, longe de terem suas experiências pessoais restritas pelo patriarcado, com corpos que, até poucas décadas, pareciam ter sido comandados por homens e estar a serviço de seu prazer, essas mulheres tiveram agência sobre suas vidas e seus corpos, inclusive quando transgrediam às normas e iam em busca de experiências mais libertárias. Diante disso, é interessante notar que tais representações demonstram uma heterogeneidade de modos como as mulheres viveram suas vidas, se subjetivaram como gênero e feminino e manipularam seus corpos

Referências

Documentação iconográfica

- CENA DA PAREDE SUL DA VILA DOS MISTÉRIOS. Século I a.C. Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/Commons/7/72/Villadei_misteri%2C_sala_del_grande_dipinto_con_misteri_iniziatici%2C_I_secolo_a.c.16b.jpg. Acesso em: 03 out. 2022.
- CENA DE TOALETE. Século I a.C. Sítio arqueológico de Herculano. Disponível em: <https://iac.fflch.usp.br/node/952>. Acesso em: 03 out. 2022.
- DOMINA DA VILA DOS MISTÉRIOS. Século I a.C. Vila dos Mistérios, Sítio Arqueológico de Pompeia. In: MAIURI, A. *La peinture romaine*. Suíça: Copyright, 1953, p. 52-53.
- HOMEM PRATICANDO CUNNILINGUS. Século I d.C. Terma Suburbana, Sítio Arqueológico de Pompeia (VII, 16, a). In: SANFELICE, P. P. Homoerotismo e performances: as representações dos corpos e das relações humanas na antiguidade romana a partir das pinturas de Pompeia. *Heródoto*, v. 2, n. 2, 2017, p. 298-331.

Obras de apoio

- AZEVEDO, S. F. L. *O adultério, a política imperial e as relações de gênero em Roma*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- AZEVEDO, S. F. L. A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil atual. *História*, v. 38, p. 1-19, 2019.

- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CANTARELLA, E. Women and patriarchy in Roman Law. In: PLESSIS, P. J.; ANDO, C.; TOURI, K. (ed.). *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 420-431.
- CAVICCHIOLI, M. R. *As representações da sexualidade na iconografia pompeiana*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- CAVICCHIOLI, M. R. *A sexualidade no olhar: um estudo da iconografia pompeiana*. 2009. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.
- CAVICCHIOLI, M. R. A posição da mulher na Roma antiga: do discurso acadêmico ao ato sexual. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. M. G. C.; SILVA, G. J. (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: Unifesp, 2014.
- CAVICCHIOLI, M. R. Belas e desejadas: imagens da beleza feminina no universo mítico religioso romano e suas continuidades. In: FUNARI, P. P.; MARQUETTI, F. R. (org.). *Sobre a pele: imagens e metamorfoses do corpo*. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 69-89.
- CERTEAU, M. Histórias de corpos. Entrevista concedida à Georges Vigarello. *Projeto História*, v. 25, p. 407-412 dez. 2002.
- COURTINE, J. J. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DAVIES, G. On being seated: gender and body language in Hellenistic and Roman art. In: CAIRNS, D. (ed.). *Body language in Greek and Roman worlds*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2005, p. 215-238.
- DAVIES, G. *Gender and body language in Roman art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- DÍAZ-ANDREU, M. *Arqueologia crítica e humanista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- FEITOSA, L. M. G. C. *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompeia*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (org.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 231-249.
- FUNARI, P. P. A. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 179-200, 1995.
- FUNARI, P. P. A. Resenha de SAURON, G. La Grande Fresque de la Villa des Mystères à Pompéi. Mémoires d'une Dévote de Dionysos. *História Questões e Debates*, n. 34, p. 283-286, 2001.

- FUNARI, P. P. A. Representações do corpo nas paredes pompeianas. In: THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. C.; LESSA, F. S. (org.). *Olhares do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003, p. 167-172.
- FUNARI, P. P.; MARQUETTI, F. R. Introdução. Entre a superfície e o mais profundo. In: FUNARI, P. P.; MARQUETTI, F. R. (org.). *Sobre a pele: imagens e metamorfoses do corpo*. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 11-15.
- FUNARI, P. P.; FEITOSA, L. C. M. G. Corpos e peles: *a aisthesis* romana em discussão. In: FUNARI, P. P.; MARQUETTI, F. R. (org.). *Sobre a pele: imagens e metamorfoses do corpo*. São Paulo: Intermeios, 2015, p. 91-105.
- FUNARI, P. P. A.; MARQUETTI, F. R. Antiguidade e relações de gênero. In: FUNARI, P. P. A.; MARQUETTI, F. R. (org.). *Autorretrato: gênero, identidade e liberdade*. Londrina: EDUEL, 2019, p. 17-20.
- HALLET, C. H. Defining Roman art. In: BORG, B. E. (ed.). *A companion to Roman Art*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015, p. 11-33.
- ISBAES, G. *Representações femininas: protagonismos, subjetividades e sociedade nas pinturas de Pompeia*. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.
- KAMPEN, N. Roman art and gender studies. In: BORG, B. E. (ed.). *A companion to Roman Art*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015, p. 71-91.
- MCLAREN, M. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016.
- MAIURI, A. *La peinture romaine*. Genève: Skyra 1953.
- PINHEIRO, C. S. Corpos em construção: natureza e condições do corpo feminino na Antiguidade greco-romana. *Cadmo*, v. 20, p. 479-497, 2010.
- REIS, T. A representação pictórica da toalete das mulheres na região da Campânia na antiguidade. In: THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. C.; LESSA, F. S. (org.). *Olhares do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003, p. 189-196.
- SANFELICE, P. P. *Sob as cinzas do vulcão: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompéia durante o Império Romano*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- SANFELICE, P. P. Homoerotismo e performances: as representações dos corpos e das relações humanas na Antiguidade romana a partir das pinturas de Pompeia. *Heródoto*, v. 2, n. 2, 2017, p. 298-331.
- SANTAELLA, L. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SANT'ANNA, D. B. É possível realizar uma história do corpo? In: SOARES, C. L. (org.). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2006, p. 3-21.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SCOTT, J. W. Gênero: ainda é uma categoria útil de análise? *Albuquerque, revista de História*, v. 13, n. 26, p. 177-186, 2021.

SOARES, C. L. *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2006.

SØRENSEN, M. L. S. Gender, things and material culture. In: NELSON, S. M. (ed.). *Handbook of gender in Archaeology*. Berkeley: Altamira, 2006, p. 105-137.

ZANKER, P. *Roman art*. Los Angeles: Getty Publications, 2012.

O corpo castrado dos *galli* nas maldições de Mogonciaco: uma análise de cinco *defixiones* para *Mater Magna*

The galli's castrated body in the curses of Mogontiacum: an analysis of five defixiones for Magna Mater

Semíramis Corsi Silva*

Resumo: O culto de Cibele, a *Magna Mater* dos romanos, e de seu consorte, Átis, teve grande desenvolvimento nos primeiros séculos do Império Romano. Rememorando e reatualizando uma série de narrativas mitológicas em torno de Cibele e de Átis, foi comum a realização de uma intervenção no corpo de seus sacerdotes, os *galli*, vista como uma castração que retirava a masculinidade desses sujeitos na literatura que chegou até nós. A partir de cinco tabletes de maldição (*defixiones*) encontrados no Templo de Ísis e *Mater Magna* da cidade alemã de Mainz, a antiga Mogonciaco (*Mogontiacum*), analisarei a visão que a população local tinha em relação à prática de castração ritual dos *galli*. Viso perceber elementos do imaginário popular sobre o corpo de tais sacerdotes e seu uso nos rituais mágicos.

Abstract: The cult of Cybele, the *Mater Magna* of the Romans, and her consort Attis, had a great development in the first centuries of the Roman Empire. Remembering and updating a series of mythological narratives around Cybele and Attis, it was common to carry out an intervention in the body of their priests, the *galli*, seen as a castration that removed the masculinity of these subjects in the literature that has come down to us. From five curse tablets (*defixiones*) found in the Temple of Isis and *Mater Magna* in the German city of Mainz, the ancient *Mogontiacum*, I will analyze the view that the local population had in relation to the practice of ritual castration of the *galli*. I aim to understand elements of the popular imagination about the body of such priests and their use in magical rituals.

Palavras-chave:

Magia.
Defixiones.
Galli.
Sacerdotes castrados.
Magna Mater.

Keywords:

Magic.
Defixiones.
Galli.
Castrated priests.
Mater Magna

Recebido em: 20/10/2022

Aprovado em: 11/12/2022

* Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/campus de Franca). Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo (GEMAM).

Introdução

Personagens da Antiguidade com histórias que desestabilizam padrões culturais de corpo e gênero, como andróginos, hermafroditas e eunucos de diferentes tipos, povoam a imaginação popular e as representações artísticas há séculos. Tais personagens têm despertado todo tipo de sensações, que vão do fascínio e desejo à curiosidade e abjeção. A constante atração por esses sujeitos se deve, principalmente, porque padrões normativos de gênero, bem como regras para o corpo e para o sexo, envolvem saberes, poderes e emoções. Em nossa contemporaneidade, tal atração é reforçada pelo Orientalismo, também um discurso de poder (SAID, 2007) desenvolvido em torno de alguns personagens da Antiguidade.

Entretanto, mesmo com tanta curiosidade, há poucos estudos históricos atualmente sobre o tema na Antiguidade, em especial na academia brasileira. Há também muitas confusões sobre as diferenças e possíveis aproximações entre antigos eunucos, hermafroditas e andróginos. Além disso, é possível perceber que as pesquisas, em geral, se centram em estudar representações, pela própria dificuldade de acesso às práticas. Outro problema são as generalizações que colocam casos diferentes de personagens e culturas antigas em categorias demarcadas, comparadas muitas vezes com os fenômenos atuais, também marcados pelo peso das classificações sobre os corpos, mas de formas distintas. Portanto, é difícil o acesso à Antiguidade, em especial aos sujeitos subalternizados pelo discurso dominante das elites greco-romanas que nos legaram os textos escritos.

As sociedades estudadas como parte da História Antiga eram repletas de personagens consideradas ambíguas em seu contexto, elas estavam entre os egípcios, assírios, persas, indianos, gregos, fenícios, chineses, romanos e os diversos povos do Império e povoam os relatos bíblicos. Em relação aos homens castrados, pelo menos no contexto do Império Romano, temos a prática ligada a questões sacerdotais, como o caso dos sacerdotes de Cibele, os *galli*, e meninos emasculados e escravizados, comprados pelos aristocratas por preços altíssimos. O último exemplo parece ter sido os casos de Earino e Esporo, que, respectivamente, mantiveram relações com os imperadores Domiciano (81-96) e Nero (54-68) (RIBEIRO JUNIOR, 2016, p. 27).

Os sacerdotes castrados da deusa Cibele, a Grande Mãe (*Magna Mater*) dos romanos, chamam a atenção pelas variadas referências em textos da literatura.¹ Em dois dos meus últimos artigos publicados, refleti sobre as representações literárias desses sujeitos e sobre

¹ Cibele costuma ser tratada como *Magna Mater*. Nas *defixiones* de Mogonciaco, analisadas neste texto, aparece o termo *Mater Magna*, o que é indiferente. A deusa também aparece nesse material como *Mater Deum*, *Domina Mater Magna* e *Sancta Mater Magna*.

o sentido mitológico dos rituais de castração dos *galli*.² Da mesma forma, nestes artigos e em palestras proferidas resultantes da mesma pesquisa, tenho trazido questionamentos sobre as possíveis práticas que envolviam o processo tido nos textos literários como uma castração.³ Como não chegou para nós nenhum testemunho dos próprios sacerdotes, além da literatura bastante afeita aos ritos de intervenção nas genitálias realizados por eles, restam-nos muitas indagações sobre o que de fato acontecia no corpo do iniciado e seus significados.

Não quero resolver tal questão, até mesmo porque, com a documentação que temos hoje, não me parece possível equacionar o problema. Porém, neste artigo, gostaria de trazer outro material documental para o debate em torno das representações e usos do corpo dos *galli*. Tal documentação nos dá pistas em relação a como os processos realizados em seus corpos eram vistos pela população do Império Romano. Ademais, pelo material que irei apresentar neste texto, buscarei trazer reflexões sobre como a simbologia mágico-religiosa da castração ritual dos *galli* foi usada em práticas de magia. Para isso, analisarei cinco *defixiones* latinas encontradas no Templo de Ísis e *Mater Magna* na atual cidade de Mainz (na Alemanha), a antiga Mogonciaco (*Mogontiacum*), capital da província romana da Germânia Superior.

Antes de compreender e analisar as fontes propostas, é importante apresentar aspectos da mitologia em torno da Grande Mãe e de seu consorte Átis na literatura dos primeiros séculos do Império Romano a fim de ambientar o leitor em relação à deusa evocada nas maldições e seu mito.

A mitologia em torno da deusa Cibele, de seu consorte Átis e da castração dos *galli*

Cibele e Átis, ora filho, ora amante da deusa nas diferentes tradições mitológicas, são protagonistas de um dos cultos mais importantes do mundo greco-romano antigo, a religiosidade metroaca.⁴ O culto a Cibele foi incorporado ao panteão oficial romano no

² Trata-se dos seguintes artigos: SILVA, S. C. "Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?" Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano, *Mare Nostrum*, v. 11, n. 1, p. 287-316, 2020; SILVA, S. C. Os *galli*, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual, *Notandum*, ano XXIV, n. 56, maio/ago., p. 1-20, 2021.

³ O termo castrado é usado aqui para definir práticas que envolviam cortes das genitais dos *galli*, uma vez que é amplamente visto nas traduções modernas dos textos antigos e acredito facilitar a leitura contemporânea do ato tido nas representações como um processo de emasculação. No entanto, este termo não é muito usado nos próprios textos antigos, ainda que seja possível vê-lo em Marcial (*Epig.*, 3, 81). Um termo mais encontrado é eunuco (*eunuchus*, no latim e εὐνοῦχος, no grego).

⁴ O nome metroaca se refere ao templo da Grande Mãe, o *Metroon* (Μητροῶν). Em latim, temos o termo *megaro* aparecendo para se referir ao templo da *Mater Magna*, como em DTM 4.

século III AEC. As origens desses deuses, no entanto, são frígias. A Frígia estava situada na região centro-oeste da antiga Ásia Menor (a Anatólia), na moderna Turquia.

Cícero comenta sobre o papel da Sibila e das Guerras Púnicas no estabelecimento do culto frígio em Roma (*De Haruspicum responsis*, XIII, 27). Seguindo Cícero, Tito Lívio (*Histórias*, XXIX, 14, 17-19) diz que o culto à Cibele foi introduzido em Roma no final do século III AEC a fim de que a deusa ajudasse os romanos a vencerem Aníbal e os cartagineses. Neste momento, é trazido para Roma, de Pessino, na Frígia, o meteorito que representava Cibele. Lívio também diz que o povo recebeu em massa a chegada da Grande Mãe do Ida, outro nome de Cibele, em Roma.

Jaime Alvar Ezquerro (2008, p. 243-244), no entanto, acredita que a versão contada por Cícero e por Lívio tinha como intuito apresentar a aprovação de um culto à Cibele já conhecido em Roma sob a legitimidade do Senado. A elite dirigente da cidade, segundo Alvar Ezquerro, sabia muito bem o que esse culto envolvia e tenta com isso domesticá-lo e abafar as inquietações populares expressas em um idioma religioso. A partir de descobertas de terracotas votivas de Átis criança, do período anterior à oficialização dos ritos, em escavações arqueológicas no Palatino, Alvar Ezquerro (2008, p. 245-246) conjectura que o culto à Cibele já era conhecido em Roma há muito tempo antes de sua oficialização e que ele deveria ser bem diferente do exotismo das descrições que os textos dos escritores da elite greco-romana nos legaram.

Durante o Principado, Cibele ganhou mais popularidade e Átis foi, então, admitido oficialmente no panteão romano. Nesse momento, cidadãos romanos foram autorizados a participar do sacerdócio da deusa, o que outrora esteve proibido.⁵ A partir de então, Átis também recebeu seu próprio festival, chamado de Hilaria e comemorado em março (ROLLER, 1998, p. 316). É também no período do primeiro século do Principado que o Templo de Ísis e *Mater Magna* de Mogonciaco é construído, mostrando a expansão do culto à Cibele pelas províncias.

Há muitas versões do mito de Cibele e Átis. No contexto romano, a mais conhecida, e base para as posteriores, é a de Catulo no *Poema* 63. O poeta nos conta que Átis é levado pelo mar até a Frígia. Nos bosques frígios, fora de si e por ódio a Vênus, ou seja, ao amor, Átis teria se emasculado. Sobre os *galli*, a quem Átis chama para lhe seguir em um cortejo cheio de sonoridade, Catulo os trata no feminino, deixando claro seu tom de reprovação por se emascularem em honra à Cibele. Átis se arrepende de seu ato e deseja voltar à sua pátria, mas era tarde demais, a fúria da deusa fora desperta e ela encarrega

⁵ Embora na imaginação romana era o *gallus* que estava ligado ao culto (BEARD, 2012, p. 340-341), sendo visto como um ser estrangeiro exótico na literatura, havia diferentes oficiais do culto de Cibele e Átis no Império Romano

um de seus leões de ir buscá-lo. O poeta termina desejoso de que a deusa mantenha sua fúria longe dele.

Já conforme Ovídio (*Fastos*, IV, 223-246), Átis jurou fidelidade e sua castidade à Cibele. No entanto, ele a traiu com a ninfa Sagarite, emasculando-se ao perceber a ira da deusa. Seguindo o exemplo de Átis, os *galli* se emasculam. Segundo o geógrafo grego Pausânias (*Descrição da Grécia*, VII, 17, 10-13), a castração de Átis envolveu os ciúmes que ele despertou em Agdistis, um *daimon* andrógino, mas também uma deusa reinterpretada como Cibele, de acordo com Estrabão (*Geografia*, XII, 5, 3). Em versões do mito, Átis teria se emasculado sob um pinheiro, que é levado por Cibele a uma caverna, onde ela chora a morte de seu amante. Do sangue de Átis teriam nascido violetas púrpuras usadas no culto frígio (DECHARME, 1887, p. 1681). Por conta dessa história mitológica, o calendário romano continha festejos na primavera em honra à *Mater Magna*. Nestas festas, havia uma procissão que levava um pinheiro venerado como o próprio Átis para o templo de Cibele, em Roma.

Possivelmente, esse mito e rito são originários de culturas agrárias ancestrais nas quais, através de dramatizações místicas, a terra, que floresce e continua a dar frutos, é fertilizada por um deus jovem (filho ou amante de uma deusa). Esse deus morre e renasce anualmente, seguindo a rotação das estações. Houve, então, em diversas culturas antigas, uma espécie de protótipo da divindade masculina da qual Átis fazia parte (GONZÁLEZ SERRANO, 1995).

Dessa maneira, a prática realizada pelos *galli*, que lhes retirava a virilidade segundo as representações literárias, estava ligada ao mito de Átis. Ou seja, o mito narra e dá sentido ao rito. Ao realizar uma interferência em seu corpo, o *gallus* estaria rememorando o mito de Átis. A partir disso, pontuo que estou fazendo uma leitura de mito seguindo Mircea Eliade (2001), que mostra que os mitos desempenham papel importante porque revelam como uma determinada realidade veio à existência, estando, muitas vezes, ligados aos ritos. Os ritos, por sua vez, são a vivência e a reatualização do mito, necessárias para a manutenção da ordem cósmica e social.

Além da literatura, houve outros meios da população do Império Romano conhecer o mito de Cibele e Átis, como em representações artísticas nos interlúdios nos jogos do anfiteatro ou nos circos (DECHARME, 1887, p. 1689), em dramas mitológicos encenados nos festejos, nas moedas comemorativas (contorniatos) e em relevos e estátuas. Acredito que será por meio desse conhecimento disperso e por variados meios, além do literário, que o mito chegará na população de Mogonciaco, que fará uso de sua simbologia nos rituais dos tabletes encontrados em escavações do antigo Templo de Ísis e *Mater Magna*.

Sabendo disso, vejamos agora elementos sobre o tipo de suporte material aqui analisado.

As *defixiones* de Mogonciaco

As *defixiones* (*defixio*, no singular) são pequenas lâminas/tabletes, geralmente de chumbo ou, em alguns casos, de ligas de outros metais como o estanho, com imprecações mágicas escritas em latim e encontradas pelos arqueólogos em locais como antigos túmulos (em especial de pessoas mortas de forma prematura), poços e santuários. Essas lâminas são conhecidas também como placas de maldição, *curse tablets* é o termo usado frequentemente em inglês para definir o material. Tais objetos eram usados para escrever o texto mágico com a função, em geral, de amaldiçoar.

O conjunto destes tabletes foi denominado pelos pesquisadores como *tabellae defixionum* ou *tabulae defixionum*, referindo-se ao material em latim, e de *κατάδεσμος/katadesmos*, referindo-se ao grego. De acordo com Fritz Graf (1994, p. 157), o verbo *καταδέω/katadeo*, que aparece com frequência nas fórmulas mágicas dos chamados *κατάδεσμοι/katadesmoi* gregos, transmite a ideia de prender, amarrar e imobilizar. Vários verbos em grego nos *katadesmoi*, ou latim nas *defixiones*, também entravam no rito trazendo a ideia da restrição, havendo uma força da linguagem a fim de imobilizar a pessoa no sentido desejado (OGDEN, 2004, p. 42-43). Em seu estudo das *defixiones* latinas da região do Lácio, Carlos Eduardo da Costa Campos (2022) aponta a aparição do verbo latino *defigo*, traduzido por ele como fixar.

As primeiras coletâneas destes suportes mágicos foram organizadas por Richard Wünsch, em 1897, denominada *Defixionum Tabellae Atticae* (DTA) e por Auguste Audollent, em 1904, denominada *Defixionum Tabellae* (DT). Em 1985, David R. Jordan publicou *A survey of Greek defixiones not included in the special corpora*. Atualmente, o banco de dados mais completo disponível é o TheDefix (*Thesaurum Defixionum*),⁶ que inclui mais de 1.700 achados. No Brasil, destaco os esforços de Carlos Eduardo da Costa Campos (2022), reunindo e traduzindo *defixiones* da região do Lácio, produzidas entre o século I AEC e II EC, além de seu trabalho (2014) com seis lâminas mágicas da região de Sagunto (na atual Espanha). Destaco também a pesquisa de Renata Cazarini de Freitas e Pedro Paulo de Abreu Funari (2018), com a tradução e análise de trinta e duas placas de

⁶ Disponível em: https://heurist.fdm.uni-hamburg.de/html/heurist/?db=The_dema&website&id=41774. Acesso em 15 dez. 2022.

imprecação da província romana da Britânia. Em estudo mais recente (no prelo), Freitas também traduziu e analisou seis placas da antiga Mogonciaco.

As magias contidas neste tipo de suporte abarcavam variados aspectos da vida. Auguste Audollent (1904, *apud* CAMPOS, 2022, p. 105) classificou as *defixiones* em quatro categorias conforme seu conteúdo: *defixiones iudiciariae*, *agonisticae*, *amatoriae* e *infures*. Ou seja, referindo-se a processos jurídicos, competições atléticas e teatrais, casos de amor e rivalidades nos negócios e intrigas por propriedades ou contra inimigos de diversos tipos e roubos. Além destas classificações, Henke Versnel (1991; 2010) sugeriu o uso do termo *orações por justiça* para classificar um tipo singular de inscrições mágicas que apelavam por vingança contra um dano sofrido (roubo, falsas acusações, calúnia, etc.) e usavam uma linguagem suplicante. Segundo Campos (2022, p. 107), “Orações por justiça, geralmente, incluem o nome do autor, um endereço, uma divindade local e eles incluem também uma motivação para a entrega da oração.” Neste tipo de material, parece que os agentes se sentiam moralmente justificados em recorrer à prática mágica para corrigir um erro (VERSNEL, 1991, p. 63). A partir dessa concepção de Versnel, é possível pensar que algumas das *defixiones* analisadas neste texto (DTM 1, DTM 2 e DTM 6) se encaixem na categoria. Porém, não vejo sentido na separação, pois mesmo havendo súplica à *Mater Magna*, há um desejo de vingança cruel em relação à vítima que é amaldiçoada.

As cinco *defixiones* aqui analisadas fazem parte de um conjunto de trinta e quatro lâminas de chumbo encontradas no Templo de Ísis e *Mater Magna* de Mogonciaco, produzidas entre os anos de 70 e 130 EC. Parte delas está muito ou parcialmente danificada e vinte e sete foram encontradas na parte interna do santuário.

Tal conjunto de *defixiones* foi, primeiramente, transcrito e catalogado por Jürgen Blänsdorf no catálogo conhecido como DTM, publicado em *Die defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums*.⁷ Além desse catálogo, parte do material em latim e traduzido para o inglês pode ser encontrado nos textos *Cybèle et Attis dans les tablettes de defixio inédite de Mayence* (2005) e *The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz* (2010), de Blänsdorf. Há também o texto *Defixiones and the Temple Locus. The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz* (2017), de Sarah Veale, que traz a transcrição latina feita por Blänsdorf e a tradução da autora para o inglês de dezenove lâminas.

Cumprе destacar que as *defixiones* de Mogonciaco “são maldições provocadas por fraude, roubo de dinheiro ou joias, peculato, rivalidade ou ciúme” (BLÄNSDORF,

⁷ Conforme Renata Cazarini de Freitas (no prelo), “a publicação alemã de 2012, reunindo todas as placas editadas por Jürgen Blänsdorf, inclusive um DVD com imagens, está esgotada e não consta de acervos bibliográficos no Brasil.”

2010, p. 163). Um dos elementos mais interessantes que os tabletes de Mainz trazem é a sugestão de que certos tipos de maldições podem ser qualificados como uma atividade religiosa normativa própria do lugar, quebrando as fronteiras demarcadas outrora entre magia e religião pelos pesquisadores. Como mostra Veale (2017, p. 281), “a descoberta de tabletes de maldição ao lado de outros ex-votos nos convida a pensar o praguejar em Mainz não como uma tecnologia religiosa desviante, mas sim, como uma prática ritual normativa do local.” Além disso, “as tabuinhas sugerem que aqueles que amaldiçoavam viam a maldição como uma maneira de negociar suas preocupações diárias com a ajuda do divino” (VEALE, 2017, p. 301).

Deste interessante material, selecionei cinco *defixiones* (DTM 1, 2, 6, 10 e 12) que trazem menções aos *galli*. Para a análise das *defixiones* 1, 2 e 6, foi usada a tradução do latim para o português de Renata Cazarini de Freitas (no prelo). Para as *defixiones* 10 e 12, a tradução para o português foi feita por mim a partir do material publicado em latim e inglês no texto de Veale (2017). Todas traduções trabalham com as transcrições feitas por Blänsdorf.

Passemos agora para dados sobre o local de depósito do material e depois para sua análise.

A Grande Mãe, Átis e o corpo dos *galli* nos rituais das *defixiones* latinas do Tempo de Ísis e *Mater Magna*

O chamado Templo de Ísis e *Mater Magna* de Mogonciaco foi fundado no século I, provavelmente no final do governo de Nero (54-68) ou no início do período flaviano (69-96) e parece ter estado em atividade até o século III. Vestígios de templos para Ísis ou para Cibele são raros nesta região, sendo o templo em questão o primeiro do Império Romano em que as duas deusas aparecem juntas. Nenhuma tradição antiga explica as razões das duas deusas serem cultuadas na mesma área sagrada. Blänsdorf (2010, p. 145) acredita que tal fato seja possível devido à semelhança entre os dois cultos, sendo ambas deusas-mães de origem oriental. Mesmo não tendo uma melhor opinião para elucidar a questão, destaco que Cibele já era cultuada oficialmente há mais de duzentos anos em Roma e talvez até mais que isso não oficialmente, já sendo uma deusa romana bem ambientada. Da mesma forma, cumpre perceber que Ísis é uma deusa egípcia de uma localidade muito diferente da originária de Cibele (a Frígia), com dinâmicas distintas. É questionável, portanto, a concepção em comum para ambas como deusas orientais. Tal leitura é fruto das classificações modernas do que é Oriente e Ocidente, em minha leitura.

Voltando à história do templo de Ísis e *Mater Magna*. Em 1999, durante a construção de uma galeria de lojas na área central da cidade alemã de Mainz, foram encontrados vestígios de dois antigos templos justapostos em um mesmo santuário, dedicados a Ísis e à *Mater Magna*. Dada a localização da antiga Mogonciaco e sua importância como capital da Germânia Superior, bem como o local do santuário em uma área de bastante trânsito, o templo parece ter tido o potencial de atender muitas pessoas que viviam ou passavam pela cidade (VEALE, 2017, p. 304).

O santuário possuía várias salas para realização de cultos místicos, salas para reuniões e banquetes, um poço e uma latrina, além de diversos fossos sacrificiais para queima de materiais e cinco áreas de sacrifício, onde foram achados diversos restos de oferendas, três bonecas de amarração e algumas *defixiones* (BLÄNSDORF, 2005, p. 671; 2010, p. 143). Na imagem abaixo (Figura 1), é possível ver o atual museu no sítio arqueológico do antigo templo.

Figura 1 – Restos estruturais do santuário de Ísis e *Mater Magna* da antiga Mogonciaco. Taberna Archaeologica, Mainz



Disponível em: <http://museen.de/isis-und-mater-magna-heiligtum-mainz.html>. Acesso em: 13 dez. 2022.

A escrita das *defixiones* de Mogonciaco é bastante variada, embora as letras, em sua maioria, sejam maiúsculas, conforme o padrão epigráfico latino. Quase todo material foi depositado dobrado e/ou enrolado (Figura 2). O tom da mensagem mistura a súplica

solene das orações com o imperativo. Como veremos no próprio texto das *defixiones*, que trazem o elemento do desejo de derretimento do inimigo como a lâmina, muitas delas foram jogadas ao fogo a fim de derreter. O derretimento no fogo tinha um sentido mágico na ação pretendida na vítima. As *defixiones* que podem ser estudadas atualmente foram as que sobreviveram ao fogo.

Figura 2 – Imagem de uma *defixio* de chumbo enrolada em um osso e encontrada no Templo de Ísis e *Mater Magna*



Disponível em: <https://defixiones.uni-mainz.de/about/>. Acesso em: 13 dez. 2022.

Em relação a quem realizava essas magias, não há nada que indique uma profissionalização do ato de fabricação e escrita dos tabletes no caso do material de Mainz, nem as características típicas de pessoas eruditas que começaram a aparecer durante o século II em lâminas de outras regiões do Império (BLÄNSDORF, 2010, p. 146-147). Além disso, pelo padrão de escrita e pelas *defixiones*, aparentemente, terem sido elaboradas pelos próprios petionários da ação, Blänsdorf (2010, p. 163) conclui que os produtores do material parecem pertencer à camada média ou mesmo às camadas mais altas do local, pessoas que não necessitaram de um escriba e que, além disso, demonstravam certos conhecimentos de leis, aludindo termos do direito romano e usando de uma retórica popular. Há lâminas com uma escrita mais vulgar, enquanto há outras (ou um outro lado da mesma) com um latim mais elegante e uma escrita harmoniosa (BLÄNSDORF, 2005, p. 686), havendo ao menos uma delas com palavras eruditas.

Blänsdorf (2010, p. 146) informa que as *defixiones* encontradas em Mainz mostram a Grande Mãe sendo invocada em tabletes de maldição pela primeira vez, não havendo nenhuma *defixio* clamando por Ísis. Como já comentado, escolhemos para analisar cinco das trinta e quatro *defixiones*, aquelas que fazem menção ao processo de castração dos

galli. Apresentarei a seguir as traduções para, em seguida, levantar algumas considerações sobre o uso do corpo dos sacerdotes nas maldições.⁸

Quadro 1 – DTM 1 - inv. 72, 3

Texto em latim	Tradução (grifo meu)
<p>Lado de dentro Mater Magna, te rogo, p(e)r (t)ua sacra et numen tuum, Gemella fib(u)las meas qualis sustulit, sic et illam REQVIs [rogo?] adsecet ut nusquam sana sí(t). Quomodo Galli se secarunt, sic e[? uelis nec?] se secet sic, uti planctum ha[be]at. Quomodo et sacrorum deposierunt in sancto, sic et tuam uitam ualetudinem, Gemella. Neque hostiis neque au(- ro neque argento redi(- <i>mere possis a matre deum, nisi ut exitum tuum populus spectet. Verecundam et Pater(- nam, sic illam tibi com(- mendo, Mater deum Magna, rem illorum in AECRVMO DEO VIS qua(- le rogo co(n)summent(u)r quomodo et res meas uire(- sque fraudarunt, nec se possint redimere nec hosteis lanatis</p>	<p>Grande Mãe, rogo-te, pelo que te é sagrado e numinoso, que a Gemela que meus broches roubou, assim também ela... separe pra não ter parte saudável. <u>Tal como os <i>galli</i> se mutilaram,</u> <u>assim também ...ela se mutila pra</u> <u>que tenha seu lamento. Tal como</u> <u>eles entregaram suas oferendas</u> <u>no templo, assim também tua vida,</u> <u>tua saúde, Gemela, [entregues].</u> Nem com sacrifícios, nem com ouro, nem com prata, possas te redimires junto à mãe dos deuses a não ser que o povo veja a tua morte. Verecunda e Paterna, a ti a[s] confio, Grande Mãe dos deuses, a situação delas... rogo que sejam destruídas como também as minhas coisas e recursos expropriaram, e que não possam se redimir nem com oferendas de ovelhas,</p>

⁸ Mantive os sinais diacríticos que aparecem nos textos estabelecidos em latim das traduções aqui utilizadas. Freitas (no prelo) explica que os sinais por ela utilizados são: [] letras ilegíveis, () letras faltantes, < > letras a serem excluídas. Sequências de letras sem sentido, mas que não se configuram como *voces magicæ*, virão em maiúscula. A convenção dos sinais diacríticos usados no texto em latim de Veale (2017), DTM 10 e 12, não são apresentados pela autora, mas diferem do padrão adotado por Freitas. Como optei por utilizar uma tradução já feita para o português por uma pesquisadora brasileira de três *defixiones*, preferi manter os padrões por elas usados mesmo com as diferenças.

<p>Lado de fora nec plum<i>bis nec auro nec ar(- gento redimere a numine tuo, nisi ut illas uorent canes, uermes adque alia portenta, exitum quarum populus spectet. Tamquam quae <C> FORRO (MO L?) auderes comme[ndo] duas TAMAQVANIVCAVERSSO scriptis istas AE RISS . ADRICIS . S . LON a . illas, si illas cistas caecas, aureas, FECRA E[.] I [.]LO[.]AS OV[.]EIS . mancas A</p>	<p>nem com ouro, nem com prata redimir-se junto a teu nome, a não ser que as devorem os cães, vermes e outros flagelos, [a não ser] que sua morte o povo veja. Como... ...confio duas ... com escritos essas aquelas, se aqueles cestos secretos, dourados... </p>
---	--

Na impreciação contida na DTM 1, a pessoa suplicante, de nome não identificado, amaldiçoa três mulheres acusadas de roubo: Gemela, Verecunda e Paterna. A primeira delas, Gemela, é tida como a ladra de um broche. A magia busca que a Grande Mãe faça com que Gemela se mutile como os *galli* a fim de receber o sofrimento desejado. Assim como nos variados exemplos literários já analisados por mim em outros artigos (SILVA, 2020; 2021), temos, claramente, a visão de que a prática que envolvia o ritual no corpo dos *galli* era uma mutilação, algo negativo, portanto, e propício para ser usado em uma maldição. Além disso, nesta lâmina, é possível ver que o/a praticante da magia sabia que os sacerdotes da Grande Mãe entregavam um certo tipo de oferenda no templo, rogando para que a deusa puna Gemela com a entrega de sua própria saúde e vida.

Infelizmente, pela natureza do material que chegou até nós, sabemos muito pouco sobre as práticas ritualísticas em si realizadas pelos *galli*, havendo diversos outros atores envolvidos no culto de Cibele e Átis, como magistrados que presidiam os jogos e tocadores de variados instrumentos musicais utilizados nas celebrações. Os papéis dos sacerdotes castrados, entretanto, são difíceis de serem definidos (DUBOSSON-SBRIGLIONE, 2018, p. 128). Não sabemos o *status* desses sacerdotes nas cerimônias e nem quais funções executavam com precisão. Mas, sabemos que, por volta do século II, uma prática de sacrifício de touros com a oferta do falo desses animais em um ritual visando à saúde do dedicante passou a ser realizado como parte dos rituais metroacas, envolvendo a força do pênis do touro sacrificado. O pesquisador Jeremy Rutter (1968) chegou a sugerir que o taurobólio era um ritual de substituição do corte do pênis de homens para a oferta do falo do animal.

O epigrafista Robert Duthoy (1969) observa que não há evidências sobre o uso do pênis do touro em substituição ao humano. Mas Duthoy confirma que as várias inscrições de ofertas de taurobólios à Grande Mãe por ele analisadas mostram que os órgãos genitais do animal eram removidos (*excipere*), dedicados (*consecrate*) e finalmente enterrados (*considerere*), provavelmente, no local onde uma pedra memorial era erguida (DUTHOY, 1969, p. 74).

A hipótese possível que levanto a partir disso é que a pessoa que elabora a maldição da DTM 1 parece saber que os sacerdotes de Cibele ofertavam algo em rituais que buscavam a saúde do dedicante, realizando aí uma analogia com o que deseja à Gemela, que ela tenha sua saúde entregue à deusa, perdendo a mesma. Como os sacerdotes de Cibele ofertam algo em honra à saúde de quem os procurava para realização do rito, Gemela teria sua saúde ofertada, visando sua morte.

Outro elemento ligado ao mito de Cibele e Átis interessante nesta *defixio* está nos termos identificados por Blänsdorf (2010, p. 184-185) como *cistas caecas aureas sacras* e traduzido para o inglês como *golden holy boxes*. Também identificado por Freitas (no prelo) como *cistas caecas aureas* e traduzido para o português como *cestos secretos dourados*. Tais termos, em uma frase pouco legível, podem demonstrar o conhecimento do fabricante da placa sobre a mitologia em torno da existência nos templos da Grande Mãe, de um recipiente sagrado que continha os órgãos genitais de Átis (BLÄNSDORF, 2010, p. 185, VEALE, 2017, p. 306). Outra hipótese possível é que tais termos estariam se referindo ao recipiente onde era colocado o *vires* do touro nos rituais de taurobolia. No entanto, se de fato as lâminas de Mogonciaco tenham sido produzidas entre os anos de 70 e 130 EC, tal hipótese pode ser descartada, uma vez que, segundo Duthoy (1969, p. 116), os ritos de taurobolia só foram incorporados ao culto de Cibele por volta de 160. Infelizmente, as linhas onde estão estes termos encontram-se muito danificadas pra avançarmos na análise.

Quadro 2 – inv. 182, 18

Texto em latim	Tradução (grifo meu)
<p>Lado único quisquis dolum malum adm(isit de) hac pecun(i)a [---nec] ille melior et nos det(eri)ores sumus (----- -----) Mater deum, tu persequeris per terras, per (maria, per locos) ar(i)dos et umidos, per benedictum tuum et o(mnes ---. Qui de hac) pecunia dolum malum adhibet ut tu perse(quis---. Quomodo) galli se secant et praecidunt uirilia sua, sic il(le--) R S Q intercidat MELORE pec(tus?...)BISIDIS (ne) que se admisisse nec(...) hostiis si(n)atis nequis t(...) neque SUT[.] TIS neque auro neque argento neque ille solui (re)fici redimi possit. Quomodo galli, bellonari, magali sibi sanguinem (fe)ruentem fundunt, frigid(us) ad terram uenit, sic et (...) copia, cogitatum, mentem. (Quem-) admodum de eis gallo(r)u(m, ma)galorum, bellon(ariorum sanguinem?) spectat, qui de ea pecunia dolum malum (admisit, sic illius) exitum spectent, et a(d qu)em modum sal in (aqua liques-) cet, sic et illi menbra m(ed)ullae extabescant. Cr(a)s (ueniat) et dicat se admisisse ne(fa)s. D(e)mando tibi rel(igione) ut me uotis condemnes et ut laetus libens ea tibi referam, si de eo exitum malum feceris.</p>	<p>Mãe dos deuses, tu persegues através de terras, (mares, lugares) áridos e úmidos, pelo teu abençoado [Átis] e t(odos)... (Quem deste) dinheiro acolhe a malversação que tu o persigas... (Tal como) <u>os <i>galli</i> se mutilam e amputam seus testículos, assim ele...</u> <u>rasgue... o peito (?)</u> e não o perdoais por ter admitido, nem com oferendas para que ninguém... nem... nem com ouro nem com prata nem que ele possa livrar-se, refazer-se, redimir-se. <u>Tal como os <i>galli</i>, <i>bellonari</i>, <i>magali</i> vertem seu sangue fervendo e frio</u> <u>chega ao chão, assim também... eloquência, pensamento, mente. (Do mesmo) modo que desses <i>galli</i>, <i>magali</i>, <i>bellonari</i> o sangue (?)</u> ele vê, quem admitiu a malversação desse dinheiro, assim também vejam a morte dele, e do mesmo modo que o sal na (água dissol-) ve, assim também definem seus membros e suas forças. Que venha o dia em que ele diga ter admitido o sacrilégio. Pelo que é sagrado, em ti confio que me atendas os votos e que eu te retribua satisfeito e disposto, se deres a ele uma morte ruim.</p>

Na DTM 2, temos uma longa maldição com a menção do que o/a praticante achava que era removido no corpo dos *galli*: seus órgãos genitais masculinos, ou seja, sua masculinidade. Como já comentei na introdução deste artigo, não há nenhuma certeza sobre o que acontecia no corpo do iniciado, se era removida toda genitália do indivíduo, incluindo seu pênis, como aponta a literatura antiga e defende Philippe Borgeaud (1996; 2004, *apud* ALVAR EZQUERRA, 2008, p. 247), se eram retirados apenas os testículos, como pontua Lynn Roller (1998, p. 118-119) ou se eram removidos os testículos e o escroto, opinião de Alvar Ezquerria (2008, p. 250). Na tradução de Freitas (no prelo) aqui utilizada, a opção foi por traduzir *virilia* como testículos. De fato, segundo James Noel Adams

(1982, p. 69-70), o termo latino *virilia*, eufemismo comum para a genitália masculina, em contextos que se referem à castração, poderia se referir aos testículos.

Ainda que a DTM 2 não possa trazer nenhuma certeza de que eram os testículos o que era retirado do corpo dos *galli*, pela natureza do seu material, talvez tenhamos aqui mais um elemento para questionar a imagem exagerada da literatura que dizia que o pênis dos sacerdotes era cortado nos cultos. O poeta Marcial, por exemplo, fez várias menções aos processos de castração dos sacerdotes de Cibele. O termo *mentula*, usado em tom de zombaria várias vezes nos epigramas de Marcial (*Epig.*, 2, 45; *Epig.*, 3, 81; *Epig.*, 9, 2, 13-14), junto com a palavra *penis*, outra gíria latina, nos sugerem que Marcial dizia que o pênis era cortado nos rituais. O uso da palavra *testes*, em *Epig.*, 13, 63, traz, por sua vez, a ideia do corte dos testículos.

A leitura de Alvar Ezquerro (2008, p. 250), que corroboro, é que escritores como Marcial não tinham interesses técnicos, não estavam preocupados com o que era realizado em si nos rituais, eles estavam tratando do “significado social da masculinidade”. Dessa maneira, o imaginário sobre o *galli* servia como um meio pelo qual os aristocratas romanos pensavam sobre si próprios.

Na DTM 2, independentemente do conhecimento técnico em relação ao que acontecia no corpo dos sacerdotes, temos a mesma ideia trazida pela literatura de que a prática dos *galli* era extremamente negativa, tal como uma maldição que podia se abater na vida de um inimigo por meio da magia simpática. No entanto, talvez a retirada apenas dos testículos seja o caminho para a compreensão de não termos relatos nos tratados médicos sobre mortes desses sujeitos, o que seria o mais esperado em um procedimento que retirasse toda a genitália, em especial devido às condições sanitárias do contexto antigo.

Outras duas nomenclaturas sacerdotais são mencionadas na DTM 2, *bellonari*, sacerdotes da deusa romana da guerra Belona, e *magali*. Esses últimos talvez tenham sido uma versão localizada em Mainz de sacerdotes de Cibele (FREITAS, no prelo). Blänsdorf (2012, *apud* VEALE, 2017, p. 284) identifica *magali* como um sacerdócio, possivelmente, relacionado à Ísis ou Mitra. Novamente, temos na *defixio* uma informação que aparece na literatura. O poeta Juvenal (*Sat.*, 6, 513-516), contemporâneo de Marcial, identifica os seguidores de *Mater Magna* e Belona com base em sua visão sobre a prática de mutilação realizada por ambos (VEALE, 2017, p. 284). O poeta Tibulo (*Elegia*, 1, 6, 45-50) diz que sua amada Délia cortava seus braços e passava seu sangue na estátua de Belona.

O sangue dos sacerdotes vertendo ao chão é outro elemento utilizado na imprecisão da DTM 2. A literatura latina destacou o sangue presente nos ritos de sacerdotes castrados, como podemos ver nesta passagem de Apuleio, escritor do século II, ao tratar dos seguidores da deusa síria:

Enfim, apanhando o que é atributo por excelência desses semi-homens, um chicote que consistia em delicadas tranças de lã natura, terminadas por longas fímbrias e guarnecidas com ossinhos de carneiro em todo o comprimento, fustigou-se a grandes golpes com o nodoso instrumento, opondo à dor uma prodigiosa resistência. Podia-se ver o solo, sob o relampejar dos gládios e o entrecruzar de chicotadas, molhado do impuro sangue desses efeminados. (*O asno de ouro*, 8, 28).

Veale (2017, p. 284) acredita que o sangue na imprecação da DTM 2 faça analogia à perda das faculdades mentais, o que parece uma hipótese interessante se comparada também com a perda de sangue e com a visão sobre os *galli* como insanos comum na literatura, o que apresentarei na análise da próxima lâmina.

Quadro 3 – DTM 6 - inv. 31, 2

Texto em latim	Tradução (grifo meu)
<p>Lado único Quintum in hac tabula depono auersum se suisque rationibus uitaeque male consum(- mantem. ita uti galli bellonariue absiderunt concide(- runtue se, sic illi abscissa sit fides fama facul<i>tas. nec illi in numero hominum sunt, neque ille sit. quomodi et ille mihi fraudem fecit, sic illi, sancta Mater Magna, et [relegisti ?] cuncta. ita uti arbor siccabit se in sancto, sic et illi siccet fama fides fortuna facul<i>tas. tibi commendo, Att<i>hi d(o)mine, ut me uindices ab eo, ut intra annum uertent(em..) exitum illius uilem malum.</p>	<p>Nesta tábula, entrego o Quinto, avesso a si e às próprias razões, que se vai destruindo em vida. <u>Assim como os <i>galli</i> ou os <i>bellonari</i> se dilaceraram ou se cortaram assim fiquem fé, fama, faculdade mental dele dilaceradas.</u> <u>Nem eles são considerados humanos, nem ele o seja.</u> Tal como ele me expropriou, Grande Mãe sagrada, assim retomes tudo dele. Bem como a árvore secará no templo, assim também sequem fama, fé, fortuna, faculdade mental dele. [Confio a ti, Átis, senhor, que me vingues dele, que dentro de um ano... a morte dele vil e ruim.</p>
<p>Lateral ponit nom(en) huius mari(- tabus. si agatur ulla res utilis, sic ille nobis utilis sit suo corpore. sacrari horr(e)bis.</p>	<p>[Alguém] entrega o nome dele para as esposas. Se for de alguma forma útil, assim nos seja útil seu corpo. De seres amaldiçoado, terás horror.</p>

A motivação da DTM 6 é destruir um homem chamado Quinto por ter expropriado o requerente. Temos uma analogia aos cortes dos sacerdotes castrados que podiam dilacerar a fé, a fama e até as faculdades mentais da vítima. Tal menção novamente

é consonante ao que a literatura apresenta. No *Poema 63*, Catulo diz que, em êxtase frenético, Átis cortou seus membros viris com um sílex em devoção à Cibele. Catulo ainda descreve o frenesi dos sacerdotes e o estado de loucura com que Átis os guia (CATULO, *Poema, 63, 12-36*).

No exagero da música e na comparação dos *galli* com as Mênades (CATULO, *Poema 63, 23*), seguidoras de Dioniso, temos um elemento bem interessante desses cultos. Catulo vê os *galli* não possuindo domínio de si, são desmedidos, descontrolados e frenéticos como as Mênades. Ovídio (*Fastos, IV, 365*) conta que quem bebia as águas do rio Galo, na Frígia, endoidava (*furit*). O Rio Galo é o que dá nome aos *galli*.

Assim, conforme Will Roscoe (1996, p. 202):

Os escritores antigos consideravam os *galli* equivalente aos grupos Coribantes e Curetes que realizavam ritos destinados a beneficiar os participantes individualmente (em oposição a honrar um deus). De Platão, em particular, aprendemos que os ritos coribânticos tinham como objetivo restaurar a paz de espírito aos indivíduos que sofriam de sofrimento psicológico, induzindo uma forma temporária de cura de loucura ou perda de consciência (um exemplo de expulsão de *μανία* boa o ruim). Essa era a função da música alta e estridente, descrita como uma cacofonia de flautas, pratos e tambores, que acompanhava suas apresentações. A desordem sensorial, como o estudo de ritos religiosos de todo o mundo revela, o poder de criar estados liminais de consciência em que as distinções normais, incluindo, em alguns casos, aquelas de gênero, são suspensas, e este estado é o prelúdio para uma reintegração subsequente, que pode ser social, psicológica ou fisiológica. Acredito que uma resposta semelhante, uma catarse coletiva por parte dos espectadores, foi o efeito pretendido dos ritos públicos dos *galli*.

Ainda que possa haver um exagero retórico nas descrições das cenas do cortejo das festas e dos ritos em honra à Cibele por parte dos escritores, é muito possível que as práticas religiosas nas quais os *galli* eram iniciados envolvessem estados alterados de consciência. Na DTM 6, por meio da analogia mágica, é possível ver como esse estado mental desordenado é rogado à vítima, mostrando uma característica presente no imaginário sobre os sacerdotes que novamente corrobora os testemunhos literários.

Outra analogia da DTM 6 é o desejo de que, assim como os *galli* não eram considerados humanos, também fosse a vítima da imprecação. Essa imprecação diz muito sobre a forma como os *galli* eram percebidos pela população. A inversão que o processo de castração causava nos sacerdotes era tida de forma tão violenta e bárbara que lhes retirava a própria humanidade. No contexto romano antigo, a delicadeza dos castrados era a antítese do *vir* romano, sendo tais sacerdotes considerados o tipo mais extremo de homem sem virilidade (WILLIAMS, 2010, p. 140), o que fica atestado nesta lâmina em minha leitura.

Blänsdorf (2005, p. 688) e Veale (2017, p. 285) observam que nesta *defixio* há uma curiosa analogia da destruição dos bens e da mente da vítima com a árvore seca

do santuário (*arbor siccabit se in sancto*), sendo uma provável referência ao elemento mitológico do pinheiro sob o qual Átis teria morrido depois de cortar seus órgãos genitais e que a deusa levou para seu templo.

Finalmente, no final da imprecação, o corpo da vítima é amaldiçoado, de onde é possível perceber bem o uso do corpo castrado dos *galli* e mesmo do corpo de Átis, referido na maldição em toda lâmina.

Quadro 4 – DTM 10 - inv. 182, 9

Texto em latim	Tradução
<p>Lado de dentro CO[.] L sibi settas facia[ti]s / [..]ita me(n)ses duos, ut eo-/rum ixsitum audiam. / [..]d[i]liquescant, quat{m}-/(5) modi diliquescet[---].</p>	<p>Faça-a adoecer internamente. . . e que, em dois meses, eu ouça sobre sua morte. Deixe-os derreter da maneira que isso derrete.</p>
<p>Lado de fora Mando et rogo, liber-/ta Cerialis ut ea ext[r]a / IPIVTI (ipsam?) fac[i]atis, ut se plan-/gat, [---u]elit se, quatmodum /(5) Arc[h]igalli se</p>	<p>Entrego e rogo a você: a liberta Cerialis, faça com ela essas coisas também . . . que ela chore. . . e que ela deseje ser como o Arquigalo // . . .</p>

Com um texto bem mais curto do que os das *defixiones* anteriores, na DTM 10, a vítima é uma liberta de nome Cerialis e a menção aqui não é aos *galli* diretamente, mas ao arquigalo (*archigallus*). Em algum momento da época imperial, que a historiografia tem conjecturado ser no governo de Cláudio (41-54) ou talvez de Antonino Pio (138-161), criou-se oficialmente a figura do arquigalo, alto sacerdote do culto, função que pôde ser exercida por um cidadão romano. Por conta da cidadania romana, há pesquisadores, como Alvar Ezquerria (2008, p. 274), que acreditam que tal função não era exercida por um sacerdote castrado. Talvez seja por conta disso que a castração de romanos tenha sido proibida por lei no século II (BEARD, 2012, p. 341). Lara Dubosson-Sbriglione (2018, p. 181-182), infere que, talvez, o *archigallus* fizesse uma vasectomia, como ela defendeu fazerem os *galli* de forma geral, sendo que, sob a lei romana, esta operação poderia não ser considerada uma castração propriamente, não envolvendo uma degradação social. A ambiguidade desse processo poderia, para Dubosson-Sbriglione (2018, p. 184-185), explicar o que ela chama de “confusão comprovada em testemunhos antigos”. Ou, em outra hipótese que ela levanta, a castração era obrigatória para os *galli* e opcional para os *archigalli*.

Não há como chegar à uma conclusão certa sobre isso, mas, pela DTM 10, é possível ver que ao menos o/a praticante dessa magia, acreditava que o corpo do Arquigalo

também havia passado pela castração que, além do mais, é vista como um processo de sofrimento.

Outra analogia mágica clara na DTM 10 é entre o derretimento da lâmina que será jogada no fogo e o desejo de derretimento às vítimas da magia. Aqui, embora apenas Cerialis seja nomeada, o plural *diliquescant* (traduzido como deixe-os derreter) sugere que poderia haver várias vítimas (VEALE, 2017, p. 289).

Quadro 5 – DTM 12⁹ - inv. 182, 14A

Texto em latim	Tradução
<p>Lado de dentro sic[...s] siccum QUANMI / qu[omo]di hos liquescet / se[... sic co]llum membra / me[du] lla peculium / (5) d[e]l[i]ques[ca]nt</p>	<p>seco, como esta [tábua] derrete, pescoço, membros, medula e fortuna derretam</p>
<p>Lado de fora eoru(m) quamodum / galorum angat se. / s[ic i]lla aga(t), ut de se / [pr]obant (?). tu dom(i)na es, / (10) fac, ut X mensibus / exitum illorum / sit.</p>	<p>como os <i>galli</i> se machucam assim, também, que ela passe pelo que eles passam. Você é a senhora, faça isso, de modo que, em dez meses, seus negócios perecem.</p>

A DTM 12 reitera o sofrimento que a população presumia passarem os *galli* em seu processo de castração. Novamente a visão negativa sobre o ato praticado pelos sacerdotes está acima das expectativas positivas sobre suas práticas. Certamente a castração dos *galli* era um processo religioso e que poderia envolver tanto um sacrifício em honra à deusa, como a passagem para uma vida ascética. Ou seja, poderia ser sentida como uma provação ou uma dádiva pelo praticante. Mesmo que fosse vista como uma provação, o que de fato não há como saber, certamente não era algo negativo ao indivíduo que se voluntariava a ser iniciado, era uma escolha.

Em uma interessante passagem do *Evangelho de Mateus* (19: 12), texto escrito possivelmente na mesma época ou em um período muito próximo ao da fabricação das *defixiones* em análise, temos “Com efeito, há eunucos que nasceram assim do ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda.”

⁹ A DTM 12 foi encontrada enrolada com a DTM 11 em uma área externa ao santuário. O texto de uma é continuação ao de outra. Como a DTM 11 não faz nenhuma menção aos *galli*, não a trouxe para análise aqui. No entanto, um trabalho com objetivos diferentes dos deste artigo, deve considerar as duas lâminas juntas.

O texto de Mateus reconhece três tipos diferentes de sujeitos com padrões corporais não normativos ou realizando práticas de *cuidado de si* por diferentes motivos.¹⁰ Ao que é possível perceber na passagem, ao menos uma prática de castração podia ser compreendida como ascetismo, a daqueles que se faziam eunucos “por causa do Reino dos Céus.”

Portanto, se na DTM 12 prevalece a visão da mutilação que os *galli* realizavam em si durante a iniciação religiosa, desejável ao inimigo execrado, no Evangelho de Mateus, a prática dos sacerdotes castrados não é apresentada em seu aspecto mais negativo.

Considerações finais

Como comentei, junto às *defixiones* de Mogonciaco foram encontradas três bonecas de amarração. Talvez as cinco placas que mencionam os *galli* também tivessem essas bonecas representando a vítima amaldiçoada. Teria sido muito interessante se esse material tivesse sobrevivido, o que infelizmente não aconteceu.

Para concluir esse texto, cumpre observar que embora as *defixiones* analisadas não mencionem nada diretamente sobre a masculinidade dos *galli*, elas nos mostram como a população que realizou tais ritos possuía um verdadeiro estranhamento em relação a eles, vendo tais sujeitos a partir de uma perspectiva da autodestruição do corpo masculino. Além disso, assim como no *Poema 63* de Catulo, as *defixiones* da antiga Mogonciaco podem nos ajudar a situar as subversões de gênero, ao menos do ponto de vista do povo comum que usava elementos do corpo subversivo dos *galli* para suas práticas mágicas.

O mito de Cibele e Átis e o corpo de seus seguidores possuía, dessa maneira, um significado simbólico profundo. Assim, a visão negativa do corpo castrado dos sacerdotes da Grande Mãe era mais do que uma retórica presente na literatura, eles eram vistos também como anomalia e dissidência pela população que era capaz de evocar sua simbologia em práticas de maldição aos inimigos.

¹⁰ *Cuidado de si* é o subtítulo do volume 3 da *História da Sexualidade*, de Michel Foucault, obra sobre textos dos primeiros séculos em torno da temática dos prazeres. Em linhas gerais, o *cuidado de si* em tal contexto seriam as éticas e formas de conduta ligadas à imagem social e à atuação política do indivíduo e também à sua saúde, à temperança, ao corpo e ao bom uso dos prazeres de forma geral. Foucault (2009) aponta como, no contexto romano, a insistência sobre esses cuidados foi tão intensa, especialmente ligada ao estoicismo, que podemos perceber uma verdadeira *cultura de si* entre os homens romanos das elites.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à Profa. Dra. Renata Cazarini de Freitas (UFF) por me permitir usar suas traduções, ainda no prelo, de três das cinco *defixiones* analisadas neste texto. Agradeço também ao Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos (UFMS/UEMS) pelos diálogos profícuos sobre história da magia na Antiguidade.

Referências

Documentação textual

- APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- CATULO. *O livro de Catulo*. Tradução, introdução e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.
- CICÉRON. *Discours*. Tome XIII, 2e partie: Sur la réponse des haruspices. Texte établi et traduit par Anne-Marie Tupet, Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- ESTRABÓN. *Geografía*. Libros XI-XIV. Introducción, traducción y notas de M^a. Paz de Hoz García-Bellido. Madrid: Editorial Gredos, 2003.
- JUVENAL. Satire VI. In: JUVENAL. *The Sixteen Satires*. Tradução de Peter Green. London: Penguin Classics, 1998, p. 127-175.
- OVÍDIO. *Fastos*. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*, Volume III (Books 6-8). Trad. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1933.
- TITO LÍVIO. *Historia de Roma desde su fundación*. Libros XXVI-XXX. Traducción y notas de José Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

Obras de apoio

- ADAMS, J. N. *The Latin sexual vocabulary*. London: Duckworth, 1982.
- ALVAR EZQUERRA, J. *Romanising oriental Gods: myth, salvation, and ethics in the cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden/Boston: Brill, 2008.

- ALVES, J. P. M. *Elegias de Tibulo*: tradução e comentário. Tese em Letras defendida na Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, 2014.
- BEARD, M. The cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome. The Roman and the 'Foreign'. In: BRANDT, J.; IDDENG, J. (ed.). *Greek and Roman festivals*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 323-362.
- BLÄNSDORF, J. Cybèle et Attis dans les tablettes de *defixio* inédite de Mayence. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149^e année, n. 2, p. 669-692, 2005.
- BLÄNSDORF, J. The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz. In: GORDON, R.; SIMÓN, F. M. (Ed.). *Magical practice in the Latin West*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 141-189.
- CAIROLI, F. P. *Marcial brasileiro*. 2014. Tese de Doutorado em Letras defendida na Universidade de São Paulo – USP, 2014.
- CAMPOS, C. E. C. *A estrutura de atitudes e referências do imperialismo romano em Sagunto (II a.C. - I d.C.)*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2014.
- CAMPOS, C. E. C. *As tabellae defixionum da região do Lácio (I AEC – II EC)*: tradução e análise textual. Tese de Doutorado em Letras Clássicas defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2021.
- DECHARME, P. Cybelé. In: DAREMBERG, C. H.; SAGLIO, E. (ed.). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Tome Premier. Deuxième partie. Paris: Hachete, 1887, p. 1677-1690.
- DUBOSSON-SBRIGLIONE, L. *Le culte de la Mère des Dieux dans l'Empire Romain*. Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge 62. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2018.
- DUTHOY, R. *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Vol. 3. O cuidado de si. São Paulo: Graal, 2009.
- FREITAS, R. C.; FUNARI, P. P. A. Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas. In: CORNELLI, G.; COUTINHO, L. (Orgs.). *Estudos Clássicos IV: percursos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 281-308.
- FREITAS, R. C. Sem perdão: em busca de justiça (ou vingança?) usando *defixiones* na antiga *Mogontiacum* (Mainz). In: SILVA, S. C.; MARQUETTI, F.; FUNARI, P. P. A. (Orgs.). *Magia, encantamentos e feitiçaria* (no prelo).
- GONZÁLEZ SERRANO, P. La génesis de los dioses frigios Cibeles y Atis. *Revista de Ciencias de las Religiones*, p. 105-116, 1995.

- GRAF, F. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: Ideologie et Pratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- OGDEN, D. Encantamentos de amarração: placas de maldições e bonecas de vodu nos mundos grego e romano. In: OGDEN, D.; LUCK, G.; GORDON, R.; FLINT, V. *Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma*. São Paulo: Madras, 2004, p. 17-101.
- RIBEIRO JUNIOR, B. I. *Para além da heteronormatividade: uma análise dos eunucos representados por Estácio, Marcial e Suetônio (Roma, 80-121 d.C.)*. Dissertação de Mestrado em História defendida na Universidade Estadual Paulista – UNESP/campus de Assis, 2016.
- ROLLER, L. The Ideology of Eunuch Priest. In: WYKE, M. (Ed.). *Gender and the body in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p. 118-135.
- ROSCOE, W. Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions*, v. 35, n. 3, p. 195-230, 1996.
- RUTTER, J. B. The Three Phases of the Taurobolium. *Phoenix*, v. 22, n. 3, p. 226-249, 1968.
- SAID, E. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- SILVA, S. C. "Por que de galo, então, chamamos quem se castra [...]?" Interseccionalidade em representações de sacerdotes castrados no Império Romano. *Mare Nostrum*, v. 11, n. 1, p. 287-316, 2020.
- SILVA, S. C. Os *galli*, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual, *Notandum*, ano XXIV, n. 56, maio/ago., p. 1-20, 2021.
- SKINNER, M. B. *Ego mulier: the construction of male sexuality in Catullus*. In: HALLET, J. P.; SKINNER, M. B. (Eds.). *Roman sexualities*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 129-150.
- VEALE, S. *Defixiones and the Temple Locus: The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz*. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 12, n. 3, 2017, p. 279-313.
- VERSNEL, H. Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers. In: FARAONE, C.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 60-106.
- VERSNEL, H. Prayers for justice in East and West: recent finds and publications. In: GORDON, R.; SIMON, M. (Eds.). *Magical practice in the Latin West*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 275-354.
- WILLIAMS, C. *Roman homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2010.

“Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem”: corpo, gênero e identidade cristã na *Paixão de Perpétua e Felicidade*

“First, I was stripped; then I was made a man”: body, gender and christian identity in the “Passion of Perpetua and Felicity”

Wendell dos Reis Veloso*

Resumo: Este artigo propõe uma análise histórica da *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, narrativa martirológica do século III, a partir das contribuições dos Estudos de Gênero. Mais especificamente, valemo-nos da proposta metodológica de Joan Scott para evidenciar os elementos do corpo e do gênero na constituição da identidade social cristã proposta pelo discurso hagiográfico analisado.

Abstract: This article proposes a historical analysis of the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, a martyrological narrative from the century III, based on the contributions of Gender Studies. More specifically, we use Joan Scott’s methodological proposal to highlight the elements of the body and gender in the constitution of the social christian identity proposed by the hagiographic discourse analyzed.

Palavras-chave:

Estudos de Gênero.
Perpétua e Felicidade.
Hagiografia.
Martírio.
Identidade Cristã.

Keywords:

Gender Studies.
Perpetua and Felicity.
Hagiography.
Martyrdom.
Christian Identity.

Recebido em: 30/09/2022
Aprovado em: 11/12/2022

* Professor adjunto de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, faz estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) sob a supervisão do Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos. Pesquisador associado do Programa de Estudos Medievais da UFRJ; ao ATRIVM – Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade da UFMS; ao Laboratório de Estudos das Relações de Gênero, Masculinidades e Transgêneros da UFRRJ; e ao Agios – Grupo de Estudos sobre Hagiografia e Santidade da UFF.

Algumas primeiras palavras

Este texto propõe, a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero, reflexões sobre a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, texto hagiográfico datado de início do século III. Os Estudos de Gênero, entendidos como um campo de estudos, surgiram no contexto das décadas de 1960 e 1970, no momento de complexificação do saber historiográfico levado a cabo por intelectuais que problematizavam as metanarrativas e as explicações históricas baseadas em esquemas sociológicos rígidos. Embora não tenha cunhado a expressão Estudos de Gênero, tal campo de estudo é associado às proposições de Michel Foucault. Em palavras do próprio pensador francês em um curso da segunda metade da década de 1970:

[...] assistimos há dez ou quinze anos a uma imensa e proliferante criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmos dos mais familiares, dos mais sólidos, dos mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos cotidianos. Mas junto com esta friabilidade e essa surpreendente eficácia das críticas descontínuas, particulares e locais, e mesmo devido a elas, se descobre nos fatos algo que de início não estava previsto, aquilo que se poderia chamar de efeito inibidor próprio às teorias totalitárias, globais. O que não quer dizer que estas teorias globais forneçam constantemente instrumentos utilizáveis localmente: o marxismo e a psicanálise estão aí para prová-lo (FOUCAULT, 2007, p. 169).

Considerando o que Margareth Rago (1995), Albuquerque Junior (2017) e Natanael de Freitas Silva (2016) denominaram de “efeito Foucault na historiografia”, a crítica do pensador francês não deve se confundir com a defesa a um retorno ao que o próprio denominou de “empirismo obtuso, ingênuo ou simplório”, assim como também não deveria implicar na ligação do conhecimento histórico à fragilidade teórica (FOUCAULT, 2007, p. 169).

Trata-se, antes de mais nada, da defesa de que as experiências humanas, a *vida vivida*, e, portanto, os nossos conhecimentos sobre ela, são localizados, pois situam-se entre o dado, o que já é, o já-dito, e a experiência em si, o contexto específico. Além disso, em decorrência da relação promíscua entre saber e poder, tal como denunciado por Foucault, refere-se ao reconhecimento de que a ciência, em qualquer que seja a área, é normativa e potencialmente chanceladora de status de (a)normalidade. Daí o argumento de Foucault em favor do caráter necessário e positivo do que ele chama de “proliferante criticabilidade das coisas”, capaz de causar a “friabilidade geral dos solos”, mesmo aqueles que nos seriam mais caros, íntimos e *naturais*. São nestes solos que aparentam solidez, estabilidade e ontologia que se encontram enraizados nossos gestos cotidianos, ligados

aos nossos corpos, aos nossos desejos e aos nossos prazeres, cujos conhecimentos – sobre estes nossos gestos – compõem o que Foucault denominou de "saberes dominados".

É a contundente historicização de todos os aspectos de nossa humanidade que caracterizariam, portanto, a insurreição dos saberes dominados, necessária, "porque só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar" (FOUCAULT, 2007, p. 170).

Neste sentido, uma vasta gama de temas e perspectivas teórico-metodológicas são articuladas no que estamos denominando de Estudos de Gênero, a exemplo dos estudos que relacionam gênero à identidade, à escravidão, ao racismo, à família, à sexualidade, às práticas sexuais, ao parentesco, etc. (SILVA, 2016, p. 153-154). Elementos estes, por vezes, não contemplados em análises macros e, até mesmo, entendidos sob uma perspectiva essencialista. Logo, podemos entender os Estudos de Gênero, segundo argumentado por Fernando Balieiro (2015), como a consideração dos amplos aspectos históricos e sociais que moldam as relações afetivo-sexuais, colocando relevo na construção discursiva da sexualidade bem como de gênero. Sendo assim, o efeito da perspectiva de gênero, ou, fazendo referência ao provocativo título da obra de Judith Butler, às sequelas dos *problemas de gênero*, não dizem respeito apenas à afirmação da descontinuidade das coisas, mas sim à reafirmação da inexistência de qualidades metafísicas das coisas, quaisquer que sejam elas.

No presente artigo, metodologicamente, a proposta para a análise da hagiografia *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, a *Paixão de Perpétua e Felicidade*, é a partir do conceito de gênero tal qual proposto por Joan Scott (2019), relacionando-o à constituição de uma pretensa identidade cristã.

As informações sobre essas duas personagens que dão título à narrativa são escassas e todas provenientes da mesma fonte, o relato sobre o martírio de Perpétua com alguns outros catecúmenos, entre eles, Felicidade, provavelmente no ano de 203. A *Passio* pode ser caracterizada como uma espécie de diário de Perpétua quando esta já se encontraria na prisão.

A autoria feminina do documento é alvo de debate pela historiografia. Há quem o atribua a Tertuliano (160-220) ou a alguém de seu entorno (FITZGERALD, 2006, p. 1055), no entanto, é comum a aceitação da autoria a seis mãos: o editor/narrador seria o responsável pelas partes, 1-2 e 14-21; Saturo teria penejado as seções entre 11-13; e de Perpétua seria a composição das divisões 3-10 (RUBIN, 2018, p. 169). É este o entendimento seguido neste texto, a despeito do debate.

Gozando de prestígio durante a Antiguidade e o Medievo, chegaram até nós versões antigas dos textos em latim e em grego, sendo aceita a versão latina como anterior

e a grega como derivativa (MUSURILLO, 1972, p. XXVII). Neste texto, a versão analisada foi traduzida por três latinistas brasileiros e disponibilizada, juntamente com o texto em latim, em edição da *Revista Rónai* (2019), publicação dedicada aos Estudos Clássicos e Tradutórios da Universidade Federal de Juiz de Fora.

A narrativa hagiográfica

Como já apresentado, conhecemos Perpétua e Felicidade através de uma única hagiografia. No entanto, para o interesse de nossa análise concordamos com Judith Perkins (2007), para quem a veracidade da existência histórica destas personagens não é o mais importante, posto que o mais profícuo é o potencial da narrativa, que possibilitou diferentes usos ao longo da História. Esse potencial se deve, em grande parte, às características da tipologia do texto hagiográfico.

O vocábulo hagiografia provém de duas palavras gregas, a saber, *hagio*, que significa santo, e *grafia* que significa escrita. Sendo assim, o termo hagiografia é utilizado desde o século XVII para designar o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos e também os textos que têm como temática central os próprios santos, assim como o seu culto. Quanto à tipologia desses escritos, as possibilidades são plurais, pois a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma *vita*; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; e, o que nos interessa de modo mais objetivo neste texto, uma paixão, narrativa sobre a morte do hagiografado por não abrir mão de sua fé. (SILVA, 2008, p. 7)

Izabel Velázquez (2005) ressalta a grande pluralidade de textos do gênero hagiográfico e a dificuldade em classificá-los dentro de subgêneros. Sobre a tipologia do texto analisado neste trabalho, Velázquez argumenta que as *Acta Martyrum* e as *Pasiones* são as primeiras manifestações desta literatura. Inicialmente, as narrativas sobre os santos se aproximavam mais de um processo no qual “acontecimentos” eram narrados de modo quase sempre cronológico, e quanto mais afastados no tempo é o relatado da sua narrativa, mais literárias são as hagiografias. Esta característica se apresenta, sobretudo, nos elementos maravilhosos dos textos (VELÁZQUEZ, 2005, p. 42-45).

Acerca do abordado acima, Ronaldo Amaral (2013) argumenta que as hagiografias cristãs são um gênero literário que, por seus atributos imanentes, caracterizam-se pelos estereótipos, modelos e arquétipos de santidade em detrimento do laico, do secular e da exatidão do que entendemos hodiernamente como tempo e espaço. As hagiografias, para Amaral, sublinham os aspectos heroicos, relativos à fé cristã, das personagens, ao

passo que as demais ações são minoradas e escamoteadas. Em outras palavras, como formulado por Juliana Prata da Costa (2022), a "vida vivida", da personagem que tem a sua santidade impulsionada, aparece no texto subordinada às necessidades e às aspirações de sua comunidade, do meio em que a hagiografia é produzida.

Ainda sobre as características do texto hagiográfico, de acordo com Antonio Manuel Rebelo (2022), a hagiografia, na condição de gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico, da saudação fúnebre e da apologia. Neste sentido:

A hagiografia visa primordialmente glorificar a Deus através da narração e enaltecimento da vida e obra do santo. A estes juntam-se outros objetivos, que podem ser morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos... tanto numa perspectiva pessoal ou individual, como num enquadramento social ou colectivo (Rebelo, 2022).

Mais especificamente sobre a hagiografia de mulheres, Clarissa Matanna de Oliveira (2022) pontuou:

Inicialmente, devemos considerar que as hagiografias femininas [...] foram, em sua maioria, escritas por homens e, dessa forma, refletem suas visões e expectativas sobre as mulheres. Esses homens pertenciam ao clero secular ou ao meio monástico e, por isso, essas construções eram baseadas em ideias sobre o feminino procedentes das escrituras e da teologia cristã, e estavam situadas historicamente em um dado contexto. Assim, o hagiógrafo precisava fazer escolhas para elaborar um perfil de mulher santa que, ao mesmo tempo, estivesse de acordo com fundamentos teológicos, com o ideal de vida religiosa feminina vigente e com os objetivos de produção do texto. A narrativa também deveria ser factível frente à memória da hagiografada e aos referenciais culturais e sociais das audiências.

Sistematizando, usamos hagiografia em seu sentido geral, que é o de um escrito sobre algum ser considerado santo e, no caso mais específico de nossa proposição, entendemos a paixão como a narrativa sobre o morrer pela fé cristã. Sobre a autoria da narrativa que analisamos, aceitamos a autoria de Perpétua para os capítulos três ao dez, de modo que as observações de Clarissa Oliveira (2022) nos servem de advertência para verificarmos se a autoria feminina implica em um distanciamento da perspectiva masculina presente naquelas seções da hagiografia que teriam sido escritas por homens.

As personagens Perpétua e Felicidade

Víbia Perpétua, Perpétua, ou, de acordo com a tradição católica, Santa Perpétua e Perpétua, a Mártir, viveu, provavelmente, entre 181 e 203 de nossa Era. Felicidade ou, de

acordo com o costume católico, Santa Felicidade, teria vivido em um período próximo ao de Perpétua e morrido no mesmo dia daquela. Ambas teriam nascido como animais humanos fêmeas e vivido como mulheres, nos termos atuais, ciscôgenas. Suas histórias estão entrelaçadas pela servidão e pelo credo cristão.

Perpétua teria nascido em Cartago, na província administrativa romana da África, no seio de uma próspera família romana que cultuava os deuses romanos e honrava os imperadores de acordo com o *mos maiorum*. Tendo recebido educação formal de sua família (PSPF, II, 1), Perpétua poderia, não apenas ler, mas escrever em três idiomas – latim, grego e, o dialeto local, púnico. Quanto à sua aproximação do cristianismo, esta teria ocorrido ao final de sua adolescência, ao frequentar alguma reunião de cristãos, o que a teria instigado a conhecer mais daquele credo e se tornar uma catecúmena, etapa de transição na qual são estudados os textos sagrados no preparo para o batismo, quando se tornaria membro da Igreja de fato. Perpétua teria pai, mãe e dois irmãos, um dos quais, inclusive, seria catecúmeno como ela (CLARK, 1983, p. 98). Por volta dos vinte anos, Perpétua teria se casado e, logo em seguida, parido uma criança (SALISBURY, 2001b, p. 269).

Felicidade seria escrava pessoal de Perpétua, teria idade aproximada a de sua *domina* e estaria grávida quando foi presa, parindo a criança quando ainda cativa (PSPF, XV).

A historiografia, *grosso modo*, aceita a existência histórica de Perpétua e Felicidade. Entretanto, tal discussão é de pouca proficuidade, já que, a partir das características da narrativa hagiográfica, as personagens importam mais por suas relações com arquétipos e modelos de conduta.

Como afirmamos ainda no início do texto, a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* foi popular ainda na Antiguidade. Ao que parece, os dignitários ligados ao cristianismo, dentre eles importantes bispos, ignoraram – se conscientemente não há como sabermos – o caráter montanista da paixão, a despeito dos “fenômenos mediúnicos”, característicos da Igreja Montanista da África, e presentes na narrativa hagiográfica.

Ainda no século III, os cartagineses testemunharam o surgimento de uma basílica em honra à memória da mártir Perpétua, assim como, o episcopado romano incorporou o dia de seu martírio ao calendário litúrgico cristão. A dupla de matrona e escrava aparece também no *De Anima*, de Tertuliano (FITZGERALD, 2006, p. 1055), assim como em uma série de sermões da autoria de Aurélio Agostinho (354-430 EC), bispo da cidade africana de Hipona. Agostinho, por exemplo, cita a primeira das visões de Perpétua no cárcere, envolvendo uma ida ao céu e a luta contra um dragão, mas não censura os aspectos maravilhosos da narrativa (Agostinho, *Sermones*, 280); o hiponense ainda efetua um

jogo de palavras para argumentar acerca do valor grandioso da "felicidade perpétua" reservada às mártires e aos que, assim como elas, mantivessem-se resolutos naquela que seria a verdadeira fé; além disso, empreende um jogo de antagonismos entre a coragem e a perseverança de Perpétua e Felicidade versus a sua presumida debilidade corporal, argumento genderificado que nos interessa. Tal debilidade seria uma condição congênita dos animais humanos fêmeas, além da mácula de não serem mais virgens. Assim sublinha, com tons ainda mais fortes, o feito das mártires e as alegadas delícias reservadas aos fortes como elas no pós-vida cristão (Agostinho, *Serm.*, 280; 281).

O contexto de produção do documento

O *Imperium Romanorum*, no século II, teria atingido o máximo de sua expansão territorial, assim como de seu poderio militar. A província da África participava e contribuía para o fausto imperial. Neste mesmo século, era uma província próspera, com grandes e variadas plantações agrícolas, além de construções marcantes.

A cidade africana de Cartago, mais especificamente, assemelhava-se ao que entendemos hodiernamente como uma metrópole cosmopolita. Com uma população de cerca de cem mil habitantes, no contexto do Império, seria a segunda cidade mais poderosa, assim como seria a segunda em riqueza, ficando atrás apenas da grandeza e do fausto da cidade de Roma. Em seus arredores haveria uma considerável quantidade de fortes comunidades judaicas, dentre as quais algumas se organizariam em torno do culto a Jesus, entendido como o Cristo. Embora não se deva menosprezar a existência destas comunidades, não se pode supervalorizá-las, pois a maioria dos romanos nunca havia ouvido falar do profeta judeu que teria sido crucificado quase duzentos anos antes.

No século II, o cristianismo ainda não era uma instituição com ritos e hierarquias bem definidos. Na verdade, os judaísmos helenizados ou cristianismos judaicos eram seitas dentro do judaísmo, cujas direções de suas comunidades ainda não eram exclusividade de um bispo com as prerrogativas que estes teriam a partir de dois séculos mais tarde (FERNÁNDEZ, 2003). Na verdade, se aceitarmos a autoria de Perpétua, a sua paixão seria um dos mais antigos exemplares de literatura cristã produzida por uma mulher, o que sugere que as mulheres gozariam de maior liberdade no seio das primeiras comunidades cristãs, antes da institucionalização do episcopado monárquico em detrimento da direção carismática. Desta maneira, o martírio, o morrer em nome da fé em Cristo, exerceria papel fundamental na dinâmica simbólica e concreta da direção das comunidades judaico-cristãs, ao se impor como uma memória cultural medular e organizadora de tais comunidades.

Em 202, o primeiro imperador da dinastia dos Severos, Lúcio Septímio Severo, imperador entre 193-211, decretou um edito proibindo conversões ao judaísmo/cristianismo, provavelmente para impedir a ascensão destes aos altos cargos da burocracia imperial, já que o número de conversões entre as altas classes crescia. No entanto, o entendimento corrente na historiografia é o de não supervalorizar as narrativas martirológicas, pois, na conjuntura do século II e III, as perseguições aos judeus-cristãos seriam localizadas, resultado de dinâmicas intercomunitárias (OTERO, 2003; SILVA, 2006).

De acordo com essa lógica, em 203, o governador de Cartago ordenou uma busca na casa de Perpétua e a prendeu, recém-casada e com um filho ainda lactante, em conjunto com três outros homens livres, além de um escravo e uma escrava, essa de nome Felicidade. O ano de 203, como a data do martírio de Perpétua e de Felicidade, através de "lutas" na arena contra bestas selvagens, é o mais aceito; quanto à ocasião, seria o aniversário de Geta, filho do imperador Septímio Severo (PSPF, VII, 9).

A narrativa da *Passio*, repleta de alegadas profecias, visões e demonstrações do poder do Espírito Santo, possibilita conhecer a religiosidade africana do período e aponta para uma espécie de montanismo, ainda que não se aceite toda a narrativa como historicamente correta e nem mesmo que o autor esteja de fato reproduzindo a fala de personagens históricas (MUSURILLO, 1972, p. XXVII).

O gênero como categoria para a análise histórica da *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*

A partir das contribuições de Judith Butler (2017), em sua obra seminal *Problemas de gênero*, entendemos que a questão do gênero não pode ser pensada alijando o poder da equação. Contudo, não nos interessa apenas afirmar que as diferenças entre os homens e as mulheres são pautadas em relações de poder no seu sentido mais ordinário, mas sim, e aí se encontra o mais frutífero das reflexões de Butler, que o poder produz, forja, essas supostas diferenças.

Partindo de uma concepção de poder foucaultiana e refletindo sobre as sociedades dos séculos XX e XXI, Judith Butler (2017, p. 8) argumenta que a dinâmica empreendida por determinada tecnologia de poder estabelece o sujeito, a referência confundida com os homens cisgêneros, e o Outro, compulsoriamente associado às mulheres cisgêneras, além de operar nas supostas estabilidade e coerência deste sistema binário e hierárquico que se pretende não interdependente.

Para Butler (2017), a melhor maneira de interrogar esse sistema de gênero – incluindo todos os elementos que o compõem – é desmascarar o regime epistemológico

da presunção da heterossexualidade. Lançar luz sobre como o sistema de saber-poder-prazer cria fábulas de gêneros justificadas por meio de uma miríade de ficções – médicas, jurídicas, religiosas, acadêmicas, etc – através das quais se cristalizam as noções de mulher e de homem como um fato natural. É essa identidade heterossexualizada que a teórica estadunidense chama de gênero inteligível (BUTLER, 2017, p. 43).

Em outras palavras:

Sendo a metafísica dos gêneros inteligíveis uma falsa realidade abstrata – tal qual um unicórnio que sabemos como é, mas que de fato não existe – esculpida com o auxílio de diversos instrumentos discursivos ficcionais, é capital não parar na problematização da suposta coerência da matriz heteronormativa e seguir interrogando os próprios constructos que nós chamamos de sexo e de gênero (VELOSO, 2019, p. 223-224).

Fica em xeque, portanto, o entendimento do gênero como a interpretação cultural de um corpo sexuado, o qual pressupõe o sexo binário estável de modo que os vocábulos homem e mulher fariam referências incontestes a corpos masculinos e a corpos femininos respectivamente. Nas palavras da própria Butler (2017, p. 26): "a hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito".

Atualmente a matriz heterossexual se ampara em uma concepção de corpos duais e antagônicos que se pretende anterior, mas é posterior, à concepção de gênero igualmente dual e antagônica. E como seria no Império Romano do século III?

A inteligibilidade dos gêneros no período tratado certamente não ocorria em uma estrutura heteronormativa. Acerca deste assunto, Thomas Laqueur (2001) faz instigante proposta, argumentando que, no Ocidente pré-Iluminismo, o que nós denominamos de sexo e de gênero atualmente só eram possíveis em um modelo de corpo único. Laqueur (2001) sugere que – contrariamente ao binarismo *corpo-natureza* versus *gênero-cultura* nos quais ainda hoje há quem acredite – o *gênero* era o que se entendia como *real* e o *corpo*, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção.

Dito de outra forma e em palavras do próprio:

Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica (LAQUEUR, 2001, p. 19).

Entendemos que a inteligibilidade de gêneros era uma performatividade, convencionalizada a partir da noção de hierarquia, gestada e outorgada a partir de múltiplas

e concomitantes posições de exercícios de poder.¹ Em palavras diretas de Judith Butler (2017, p. 32-33): “como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes”.

A reflexão teórica sobre os gêneros pode ser utilizada como um enquadramento mais geral, como uma posição epistemológica e, não necessariamente, implicar a aplicação do gênero como um conceito. Entretanto, nosso objetivo é utilizar o conceito de gênero a partir do proposto por Joan Scott (2019). Scott propõe que o gênero, tomado como elemento constitutivo das relações sociais, implica em quatro aspectos relacionados entre si: 1) símbolos culturalmente disponíveis; 2) conceitos normativos; 3) aspectos políticos e 4) identidade subjetiva. São esses os elementos que consideramos ao analisar *A Paixão de Perpétua e Felicidade*.

Considerando os símbolos culturalmente disponíveis que foram utilizados na narrativa, destacam-se a maternidade (*PSPF*, III, 6-9; V, 3; VI, 2-3, 7-8); os laços familiares, especialmente entre pais e filhos e maridos e esposas (*PSPF*, II, 1-2; III, 1-3; V; VI, 2-3, 5); além da coragem (*PSPF*, I, 5; III, 5-9; IV, 10; VI, 6; IX, 1; X; XVIII, 1; XIX, 2); e, o que mais nos interessa aqui, a virilidade (*PSPF*, X, 7; XVIII, 4; XX, 1-7; XXI, 10).

Como é costume nas hagiografias dedicadas aos santos martirizados, as paixões, os encarcerados pela sua fé são testados a abjurar dela, mas não o fazem. Desde o início da narrativa há uma insistente presença da personagem pai de Perpétua, o qual desempenha o papel do contraponto, daquele que tentaria demovê-la da certeza de sua fé. Ele insiste que a filha repense os seus atos e apresenta variados argumentos, entre eles, o fato de ela ter um filho ainda dependente da mãe, mas nada a demove de sua decisão. O mesmo atesta o continuador da narrativa ao abordar os episódios envolvendo Felicidade, posto que esta teria mesmo ficado deveras angustiada pelo seu martírio ser adiado devido à gravidez. Além da morte de mulheres grávidas ser proibida por lei, no caso de Felicidade, sua prole seria propriedade da família de Perpétua.

Sobre o elemento da coragem, cabe destacar que, de acordo com a lógica do paganismo, a dor nunca foi adjunto da condição humana. Entretanto, os homens e as mulheres, óbvio, não apenas sentiam dores como as suportavam de diferentes maneiras. Contudo, nunca as procuravam. O cristianismo foi o responsável por conferir à dor do corpo algum valor espiritual. Lidar bem com a dor, talvez, tenha se tornado mais importante do que sentir prazer, segundo a lição ensinada por Cristo através de sua própria vida. No

¹ Acerca da concepção hierarquizada de gênero característica do período, essa discussão foi empreendida por historiadores, tais como, Thomas Laqueur (2001), Paul Veyne (1990; 2008) e Wendell Veloso (2020).

plano terreno, o dever do cristão revelava-se pela transcendência de toda estimulação física; indiferentemente ao corpo, crescia sua expectativa de chegar mais perto de Deus (COBB, 2008, p. 9).

Acerca dos conceitos normativos defendidos no texto, podemos aventar a possibilidade de ser o de mulher cristã, ou, ainda, apenas o de cristã(o). No início do trecho de autoria atribuída à Perpétua, ela afirma ao pai ser uma cristã (*PSPF*, III, 1-2), sem fazer nenhuma clivagem que possamos interpretar como sendo de gênero, de mesmo modo ao ser inquirida por uma autoridade, "Você é cristã?", teria afirmado categoricamente, "sou" (*PSPF*, VI, 4).

Esta identidade, a cristã, é marcada, na narrativa martirológica de Perpétua e Felicidade, sobretudo pela resiliência e perseverança na sua fé, o que também se liga ao elemento da coragem. No primeiro capítulo, o martírio é apresentado como uma dádiva (*PSPF*, I, 5), assim como a realidade da morte é recebida de modo complacente (*PSPF*, IV, 10) e com deliberado regozijo: "Hilariano pronuncia então a sentença de todos nós, condenando-nos às feras. E, assim, descemos jubilosos à masmorra" (*PSPF*, VI, 6). Tais características, inclusive, atuariam na persuasão dos guardas prisionais: "[...], Prudêncio, o sentinela encarregado da prisão, começou a nos ter em grande estima, porque notara um grande destemor em nós" (*PSPF*, IX, 1).

No capítulo dezoito da narrativa, de autoria do editor do texto, encontra-se:

Amanheceu o dia de sua vitória. Avançaram da prisão ao anfiteatro, como se fossem ao céu; alegres, os rostos gloriosos. Se tremiam, era de alegria e não de medo. Perpétua vinha atrás com a face radiante e passo calmo, como a esposa de Cristo e a amada de Deus. A força de seu olhar fazia desviar os rostos de todos. O mesmo ocorria com Felicidade, alegre por ter dado à luz em segurança, podendo, assim, combater as bestas; [ia] do sangue ao sangue, da parteira ao gladiador, prestes a lavar-se após o parto, neste segundo batismo. E quando foram levados à entrada [do anfiteatro] e forçados a colocar vestes – os homens, de sacerdotes de Saturno; as mulheres, de sacerdotisas de Ceres –, aquela nobre [mulher] resistiu com firmeza até o fim, dizendo: "Viemos até aqui voluntariamente, para que não nos fosse tolhida nossa liberdade! Entregamos nossa vida, para que não tivéssemos de fazer algo assim! Tal foi o nosso acordo!". Deste modo, a injustiça reconheceu a justiça, e o tribuno permitiu que se apresentassem tal como estavam. Perpétua se pôs a cantar hinos, já pisoteando a cabeça do egípcio. Revocato, Saturnino e Sático faziam ameaças aos espectadores; e, quando passaram sob o olhar de Hilariano, começaram a dizer-lhe com gestos e meneios: "Você nos [julgar], mas Deus [julgará] você!". Irritado com a atitude, o povo demandou que fossem chicoteados por uma fileira de gladiadores. E assim, os mártires regozijaram muitíssimo, pois haviam compartilhado um pouco da Paixão do Senhor (*PSPF*, XVIII).

O dia do martírio é descrito como dia da vitória e a ida ao local de suas mortes como uma ida ao céu. Suas feições? Alegres e gloriosas, mas tensas. Contudo, não por medo

e sim por alegria. No caso de Perpétua há ainda uma distinção, pois ela teria caminhado calma, radiante e firme ao ponto de intimidar os presentes. Felicidade, por sua vez, teria encontrado regozijo na possibilidade do martírio, uma vez que já teria parido. Todos são referidos como voluntariosos e destemidos, posto que já sob perigo insistiriam em ameaçar os seus algozes, provavelmente na esperança de incitá-los à mais violência, já que, sob a demanda de serem açoitados, os cristãos teriam encontrado contentamento ao alegadamente partilhar de parte do sofrimento semelhante ao de seu deus. A explicação para tamanho compromisso com o martírio é explicitada em outro trecho da paixão: “Ora, sempre que conversavam sobre a promessa de se martirizar, Saturnino confessava que queria ser lançado a todo tipo de bestas, a fim de portar a mui gloriosa coroa” (PSPF, XIX, 2). Fica evidente que a recompensa seria recebida no pós-vida.

Como último símbolo cultural em torno do qual se estrutura a *inteligibilidade de gêneros* na Paixão de Perpétua e Felicidade vamos tratar da virilidade. Acerca disto, vale ressaltar que o mundo romano era estruturado na desigualdade, na misoginia e na violência (VELOSO, 2020, p. 215). Mais especificamente sobre a virilidade, que deveria ser adjunta do *vir* romano:

O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura masculinista e falocêntrica na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os *seres imperfeitos* já *sairiam perdendo* na corrida pela *virilidade*. É desta justificativa que se se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres (VELOSO, 2019, p. 226).

A vantagem dos seres entendidos como perfeitos, os homens, não deve, entretanto, ser confundida com destino inexorável. Como já dito, a virilidade, ou a falta dela, não possui relação de fatalidade com aspectos fisiológicos, antes de mais nada seria um comportamento. Daí o trecho que se encontra no título deste artigo, no qual Perpétua, ao narrar a sua experiência na arena de combate – experiência essa marcada por uma espécie de coragem altiva e, portanto, uma experiência viril– afirma que primeiro foi despida e, depois, feita *masculus*/homem (PSPF, X, 7).

Embora tenhamos argumentado que a virilidade não fosse um destino manifesto associado aos indivíduos com determinada fisiologia, não podemos ignorar que, para os romanos, a *virtus* era um valor ontológico, de existência metafísica, ao qual, no entanto, ninguém estaria determinado. Daí os textos martiriológicos insistirem em características associadas à força, à coragem e à autodeterminação, todas essas entendidas como masculinas (COBB, 2008, p. 5). Em palavras diretas de Stephanie Cobb (2008, p. 5):

A retratação dos mártires como masculinos teria apelo ante as primeiras comunidades cristãs porque reivindicava – contrariando todas as aparências – que enquanto os mártires permanecessem na arena enfrentando a morte eles encarnariam virtude e força; eles personificariam a masculinidade Romana.

A despeito da referência a si mesma como *masculus*, não encontramos alusão semelhante quando voltamos nossa atenção para a parte da narrativa cuja autoria seria masculina. Percebemos, no entanto, distinção genderificada em trecho no qual é narrado o momento em que os mártires são levados até o local do martírio e, por pouco, não teriam sido obrigados a vestirem-se, os homens, com roupas em homenagem a Saturno e as mulheres, vestimentas em honra a Ceres – ambas deidades populares no norte da África (*PSPF*, XVIII, 4-5). No entanto, nota-se que a tentativa de separação parte dos algozes, daqueles que os querem mal.

Durante o martírio, Perpétua, juntamente com as outras mulheres, teria sido enviada a pelejar contra uma ferocíssima vaca. Sobre isto a narrativa nos informa:

Perpétua foi a primeira a ser golpeada, caindo de costas. Ao sentar-se, puxou a túnica, rasgada na lateral, para cobrir a coxa, pensando mais em sua honra do que na dor. Em seguida, procurou por um alfinete e prendeu os cabelos desgrenhados: não era decoroso uma mártir padecer de cabelos despenteados, para que não aparentasse sofrer em meio à glória (*PSPF*, XX, 3-5).

Além daquelas preocupações de Perpétua e de Felicidade com relação às proles, já apontadas anteriormente e não maiores do que o cuidado com a sua fé cristã, percebemos a atitude de diligência, por parte de Perpétua, com a honra de seu corpo, cuja nudez não deveria ser exposta, e com a aparência de seus cabelos, ainda que a justificativa fosse a glória do morrer pelo deus cristão.

No entanto, mesmo no penejar de homens, a descrição de uma das visões de Perpétua informa que dois líderes religiosos, um bispo de nome Optato e um presbítero chamado Aspásio, teriam se colocado aos pés dos mártires em reconhecimento do seu valor superior (*PSPF*, XIII). De semelhante modo, a seção dedicada ao ato do martírio de Perpétua a descreve como tão valorosa e corajosa – de modo que podemos, por inferência, acrescentar viril – que o inimigo não apenas a temeria, mas seria incapaz de executá-la se não fosse o desejo da própria pelo martírio (*PSPF*, XXI).

Os excertos referenciados e/ou transcritos apontam para uma concepção de sexo como algo situacional, de modo que ser homem seria, portanto, performar um conjunto de ações que compunham a masculinidade. Tal concepção conflita com a hodierna, baseada nos binarismos macho e fêmea. Sobre isto vale retornarmos a obra de Cobb (2008, p. 29):

Ao invés da fórmula binária masculino/feminino, portanto, é muito mais profícuo pensar em termos de uma economia da troca: nos martirológicos, quando a identidade social Cristã é salientada, indivíduos – homens e mulheres igualmente – devem cultivar características masculinas e suprimir aquelas femininas.

Como então compreender o incentivo aos elementos também femininos como o pudor e a maternidade? Tomamos como pressuposto a interpretação de Stephanie Cobb para esta questão. A saber, as mulheres cristãs, quando consideradas na totalidade da sociedade imperial romana, deveriam performar a virilidade que as distinguissem de outros, inclusive homens que não fossem cristãos. No entanto, considerando as relações intracomunitárias cristãs, certamente deveria haver nuances hierárquicas entre homens e mulheres (COBB, 2008, p. 92-123).

A proposição de Cobb nos permite aventar um ambiente de tensão, nas comunidades cristãs do século III, entre homens e mulheres, com estas possuindo maior participação nas dinâmicas comunitárias do que nos séculos posteriores. Não nos parece irrelevante que seja da autoria de Perpétua, uma mulher, o trecho que se vale objetivamente do vocábulo *masculus* em referência a si e nem que seja da autoria de um homem o capítulo no qual a personagem, embora brava e destemida, demonstra preocupação com o vestuário e com o cabelo.

O aspecto político flagrante no texto é aquele que seria o motivador do martírio de Perpétua e sua serva Felicidade, a saber, a negativa em prestar homenagem aos deuses protetores do Império Romano e, conseqüentemente, ao imperador. No texto, encontramos que, uma vez em audiência perante as autoridades citadinas e com a presença do pai de Perpétua, este implorou: "Faça a oferenda!" De semelhante modo o juiz presente entrevistou: "Ofereça um sacrifício à saúde dos imperadores!" Ao que ela respondeu: "Não o farei." (*PSPF*, VI, 1-4)

A instituição imperial era fundamental para a sociedade romana do século III. Embora Roma tenha experimentado a realidade imperial antes mesmo de ter imperadores, estes foram de importância capital para a coordenação dos recursos e da política, a ponto de os romanos, que anteriormente tinham insurgido contra a instituição política da monarquia, pararem de se importar e, ao contrário, passassem a amar os novos reis ainda que não os denominassem mais assim (WOLF, 2017, p. 216). A deferência ao imperador, portanto, paulatinamente se transforma em um aspecto vital da romanidade, de modo que colocar-se contrário à reverência aos imperadores era incorrer em falta de civilidade.

Quanto à identidade subjetiva circunscrita na paixão, podemos argumentar que é a de cristão, o mesmo conceito normativo defendido ao longo do texto. Tratar-se-ia de uma identidade potencialmente não genderificada, de acordo com a qual mulheres, tais como

Perpétua e Felicidade, poderiam performar a virilidade. No entanto, como demonstrado anteriormente, essa potencialidade não implicaria necessariamente possibilidade.

Conclusão

A análise histórica da *Paixão de Perpétua e Felicidade* a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero permite a compreensão de que, mesmo aqueles elementos comumente entendidos como biológicos ou naturais são, na verdade, historicamente localizáveis, são naturalizados.

O corpo nas comunidades romanas, como demonstramos ao longo do artigo, era entendido como um epifenômeno mutável a partir do que podemos denominar de gênero, cujo valor era considerado uma verdade metafísica demonstrada (ou alcançada?) através do comportamento, do exercício, da performatividade do masculino.

Ao nos valer da proposta metodológica de Joan Scott identificamos que o elemento cultural da virilidade é estruturante da narrativa martirológica, de modo que podemos argumentar que, ao menos na *passio* em questão, o sexo e o gênero são capitais para a constituição da identidade social cristã.

A partir do conhecimento acerca do ambiente de maior ação das mulheres nas comunidades cristãs nos primeiros séculos (FERNÁNDEZ, 2003; UBINA, 2016), o discurso encontrado na *Passio* pode apontar para uma tensão entre essa realidade e a sociedade tradicional romana do século III, marcada pelo flagrante favorecimento aos indivíduos machos. Embora, em todo o texto, considerando as seções de autoria atribuída à Perpétua ou mesmo aqueles capítulos atribuídos ao penejar de homens, as mártires mulheres sejam adjetivadas com atributos viris, não podemos deixar de mencionar que é Perpétua quem se associa de modo irrefutável à virilidade ao afirmar que foi feita *masculus*. Sem mencionar que nos trechos de autoria masculina há menções a alguns elementos que remetem ao feminino, como pudor e vaidade quanto à aparência dos cabelos.

Considerando a importância que as hagiografias gozaram nas sociedades cristãs da Antiguidade e do Medievo devemos terminar esse artigo lembrando da lição de Michel Foucault (2006) de que os discursos, considerados em toda a sua complexidade, não apenas indicam práticas, mas também atuam na constituição destas. Desta feita, a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* deve ser entendida por nós, historiadores, para além de suas características descritivas. Antes, devemos atentar para os seus atributos prescritivos e assim considerarmos os seus efeitos de verdade.

Referências

Documentação textual

PASSIO SANCTARUM PERPETUAE ET FELICITATIS. Tradução de Aline Montesine Fávoro, Tiago Augusto Nápoli e Ricardo da Cunha Lima. *Rónai – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios da UFJF*, v. 7, n. 2, p. 37-68, p. 2019.

SHEWRING, W. H. *The Passion of Ss. Perpetua and Felicity: new edition and translation of the Latin text, together with the sermons of St. Augustine upon these saints*. London: Sheed & Ward, 1931.

Obras de apoio

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *História: a arte de inventar o passado*. Curitiba: Prismas, 2017.

AMARAL, R. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

BALIEIRO, F. F. *A pedagogia do sexo em 'O Ateneu': gênero e sexualidade no internato da "Fina Flor da Sociedade Brasileira"*. São Paulo: Annablume, 2015.

BUTLER, J. P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CLARK, E. A. *Women in the early Church*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.

COBB, L. S. *Dying to be men: gender and language in early Christian martyr texts*. New York: Columbia University Press, 2008.

COSTA, J. P. *A "santidade impulsionada" e a autoridade episcopal em obras do reino franco: a comparação dos casos de Radegunda e Monegunda (século VI)*. 2022. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada DA Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

FERNÁNDEZ, E. M. *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo*. Madrid: Cátedra, 2003.

FITZGERALD, A. Perpetua y Felicitas. In: FITZGERALD, A. (org.) *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2006, p. 1055-1056.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

- MUSURILLO, H. *The acts of the Christian martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- OLIVEIRA, C. M. É possível escrever uma História das Mulheres a partir de hagiografias femininas alto-medievais (séculos V a X)? *Sacralidades Medievais*, 2022. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/%C3%A9-possivel-escrever-uma-hist%C3%B3ria-das-mulheres>. Acesso em 30 jun. 2022.
- OTERO, U. B. *A construção da identidade cristã em Orígenes*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- PERKINS, J. The rhetoric of the maternal body in the Passion of Perpetua. In: PENNER, T.; STICHELE, C. V. (ed). *Mapping gender in ancient religious discourses*. Leiden: Brill, 2007, p. 313-332.
- RAGO, M. O efeito Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 3, n. 28, p. 67-82, 1995.
- REBELO, A. M. R. Da literatura clássica à hagiografia medieval. *Sacralidades Medievais*. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos-semanais/f/da-literatura-cl%C3%A1ssica-%C3%A0-hagiografia-medieval>. Acesso em 30 jun. 2022.
- RUBIN, L. B. Corpo e gênero na *Paixão de Perpétua e Felicidade* (203 EC). In: SILVA, S. C.; ESTEVES, A. M. (org.). *Fronteiras culturais no Mundo Antigo: ensaios sobre identidades, gênero e religiosidades*. Rio de Janeiro: Letras/UFRJ, 2018, p. 167-180.
- SALISBURY, J. E. Felicity. In: SALISBURY, J. E. (ed.). *Encyclopedia of women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001a, p. 125-126.
- SALISBURY, J. E. Perpetua the Martyr. In: SALISBURY, J. E.(ed.) *Encyclopedia of women in the Ancient World*. California: ABC-Clio, 2001b, p. 268-270.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 49-80.
- SILVA, A. C. L. F. *Hagiografia e história*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.
- SILVA, G. V. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-66.
- SILVA, N. F. O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador. *Revista Hominum*, n. 19, p. 153-171, 2016.
- UBINA, J. F. Origen y consolidacion del episcopado monarquico. In: ACERBI, S; MARCOS, M.; TORRES, J. (coord.). *El obispo en la Antigüedad Tardía: homenaje a Ramon Teja*. Madrid: Trotta, 2016, p. 37-51.

- VELÁZQUEZ, I. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literárias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.
- VELOSO, W. R. Apontamentos iniciais sobre virilidade e inteligibilidade de gêneros na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona na primeira Idade Média (séculos IV e V). *Brathair*, v. 19, p. 220-238, 2019.
- VELOSO, W. R. Apontamentos sobre a virilidade romana e a identidade cristã católica no Império Romano cristão (séculos IV e V). In: VELOSO, W. R.; BUENO, A.; PAES, E. A.; SILVA, N. F. (org). *Gêneros e sexualidades em perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2020, p. 213-234.
- VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- VEYNE, P. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- WOOLF, G. *Roma: a história de um Império*. São Paulo: Cultrix, 2017.

O corpo do monge perfeito segundo João Cassiano (séc. V)

*The body of the perfect monk according to John Cassian (5th
century)*

Larissa Rodrigues Sathler*

Resumo: Este artigo tem por objetivo investigar o discurso de João Cassiano acerca do corpo do monge cristão. Nas obras intituladas *De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis* e *Collationes Patrum*, Cassiano não apenas denunciou o modelo de disciplina empregado nos mosteiros gauleses, mas também propôs uma reforma desse modelo com base nas práticas e normativas exercidas nos espaços cenobíticos que conheceu no Oriente. Tendo em vista seu discurso reformador, interessa-nos compreender como João Cassiano contribuiu para o estabelecimento de fronteiras identitárias entre o monacato praticado na Gália, uma vez que fez da ascese oriental a única via legítima para a fabricação de monges perfeitos.

Abstract: This article investigates John Cassian's discourse on the body of the Christian monk. In his works, *De institutis coenobiorum et octo principalium vitiorum remediis* and *Collationes Patrum*, Cassian not only denounced the model of discipline employed in Gallic monasteries, but also proposed a reform based on the practices and regulations he came to know during his travels to the East. In view of his reforming discourse, we are interested in understanding how John Cassian contributed to establish identity boundaries between the monasticism practiced in Gaul, since he made Eastern asceticism the only legitimate way to fabricate perfect monks.

Palavras-chave:

Cristianismo primitivo.
Monacato.
Corpo.
João Cassiano.

Keywords:

Early Christianity.
Monasticism.
Body.
John Cassian.

Recebido em: 10/11/2022

Aprovado em: 15/12/2022

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Atualmente desenvolve a tese *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes).

Introdução

Reflexões sobre as práticas e representações referentes ao corpo têm sido cada vez mais frequentes na pauta de investigação dos pesquisadores que se dedicam ao estudo das sociedades grega e romana. Concebido como um complexo simbólico e veículo de expressão cultural, o corpo porta em si a marca da vida social, convertendo-se em um “microcosmo” da sociedade na qual se encontra inserido. Como uma entidade plena de significado, o corpo é construído com base numa gama de crenças, valores e expectativas, todos passíveis de transformações na medida em que se alteram as interações sociais no espaço e no tempo. Do ponto de vista histórico, os sistemas de representação que tinham o corpo como eixo atuaram amiúde no sentido de restringir, normalizar e classificar a maneira pela qual os indivíduos lidavam com seus respectivos corpos, de modo a contribuir para o ordenamento social (RODRIGUES, 2010, p.19-26). Tendo em vista que o corpo humano é socialmente concebido e que o estudo das representações que dele são feitas pode nos abrir uma via útil de acesso às estruturas simbólicas e políticas de determinada sociedade, é que pretendemos investigar a maneira como João Cassiano, um asceta cristão que atuou na difusão do monacato nas Gálias, no decorrer do século V, propôs, em suas obras, uma representação do corpo do monge perfeito.

João Cassiano nasceu por volta de 360, numa localidade incerta. Em seu *De Viris Illustribus*, Genádio de *Massilia* menciona que João Cassiano era proveniente da *natio Scythia*, o que desencadeou diversos posicionamentos por parte dos pesquisadores.¹ Apesar das divergências sobre o seu local de nascimento, parece existir um consenso quanto à origem social de Cassiano. Sendo assim, muito possivelmente ele advinha de uma família aristocrática e cristã, tendo recebido uma formação clássica correspondente à sua condição (COLOMBÁS, 2004; HAMMAN, 1993). A este respeito, o próprio Cassiano nos informa, em suas *Conferências* (XXIV, 2), que pertencia a uma família que vivia sem penúrias econômicas e mesmo que fosse privado do apoio de seus parentes, ainda assim, “sem dúvida, poderia contar pelo menos com os favores dos poderosos deste mundo”. Sobre a formação de Cassiano, em suas obras, fica evidente que ele conhecia muito bem os autores cristãos latinos e gregos de sua época, o que lhe serviu não apenas para adentrar nos círculos monásticos do Oriente, mas também para cumprir com o seu propósito de aplicar a tradição espiritual dos monges orientais ao movimento monástico da Gália.

¹ Para essa questão acerca do local de nascimento de João Cassiano, consultar Marrou (1976, p. 345-361), Hamman (1993, p. 615-628) e Yevadian (2013, p. 373-401).

Por volta de 378, João Cassiano resolveu abraçar o monacato e, ao lado de seu companheiro, Germano, decidiu peregrinar para a Palestina e instalar-se em um mosteiro de Belém, onde permaneceram por pouco tempo. Após receberem permissão do abade para saírem do mosteiro, os dois viajaram anos pelo Egito, onde tiveram contato com diversos mosteiros (STEWART, 1998, p. 3-15). No Egito, Cassiano e Germano estiveram na região do Delta do Nilo e ali fixaram residência, na colônia de solitários do deserto da Cétia. A partir da Cétia, foram visitar outros centros monásticos, como os da Níttria e da Célias, onde se comunicavam com os monges em grego ou utilizavam um intérprete. Foi na Célias que João Cassiano conheceu e manteve contato com Evágrio Pôntico, monge e seguidor das doutrinas de Orígenes, que teve uma influência ímpar sobre o seu pensamento e sua obra (BUENO, 2015, p. 14; COLOMBÁS, 2004, p. 250).

Em 387, Cassiano e Germano retornam para a Palestina a fim de obter permissão para ficarem no Egito definitivamente. De volta à região do Nilo, eles não contavam com a perseguição movida por Teófilo, arcebispo de Alexandria, aos monges qualificados como origenistas. De acordo com Bueno (2015, p. 15), a perseguição de Teófilo fez com que João Cassiano e Germano abandonassem o Egito em direção a Constantinopla. Na cidade, buscaram refúgio junto a João Crisóstomo, bispo da capital do Império do Oriente, tendo João Cassiano se tornado então diácono.

Em 404, no contexto de deposição e exílio de João Crisóstomo, Cassiano e Germano partiram para Roma levando uma carta a Inocêncio I em favor do bispo deposto. Este período da vida de Cassiano é muito obscuro e não sabemos se ele retornou ao Oriente ou se permaneceu em Roma. Contudo, é certo que, a partir de 415, encontramos Cassiano exercendo o sacerdócio no sul da Gália, mais especificamente na *Gallia Narbonensis*, na cidade de *Massilia* (HAMMAN, 1993, p. 616). Segundo nos informa Genádio (*De Viris Illustribus*, 62), em *Massilia*, João Cassiano fundou dois mosteiros, um masculino e um feminino. A respeito disso, existe uma gama de autores que identificam o primeiro edifício como a abadia de São Vítor, ao sul da atual *Vieux Pont*; e o segundo, como a abadia de São Salvador, situada talvez dentro dos muros da antiga vila.²

A respeito do movimento monástico gaulês, sabemos que este emergiu em meios a acontecimentos que impactaram a situação econômica e política da elite. Segundo Borgongino (2018b, p. 80), o afastamento da corte imperial e a presença germânica na região durante o século V acarretaram uma redução das oportunidades para a aristocracia galo-romana, grupo social que foi progressivamente preterido dos postos de poder na

² Dentre os autores que reconhecem as basílicas de São Vítor e a de São Salvador como fundações de João Cassiano estão: Marrou (1976), Daniélou (1992), Matthei (1992) e Colombás (2004).

administração pública. Assim, a riqueza e a ocupação de ofícios imperiais, parâmetros tradicionais de prestígio social, nem sempre estavam disponíveis para a elite gaulesa, de modo que a adoção da vida religiosa, bem como a obtenção de cargos eclesiásticos, passou a representar uma alternativa viável para a manutenção da sua posição privilegiada. Mais que isso, a perspectiva cristã buscava ainda formular argumentos que justificavam a garantia de uma posição social superior quando a opção por uma vida ascética era impulsionada pelas adversidades do momento. O próprio Cassiano (*Conl.*, III), em um contexto de controvérsia doutrinal que opunha os monges galo-romanos a Agostinho de Hipona e seus seguidores, defendeu como uma vocação legítima a forma de conversão monacal que ocorre pela necessidade material dos indivíduos. Em outros termos, João Cassiano (*Conl.*, III, 5) afirmava que, muitas vezes, aqueles religiosos que se converteram pela necessidade poderiam progredir espiritualmente, ao passo que, muitos outros, que tiveram origens vocacionais mais nobres, decaíram. Desse modo, ele justificava o mérito dos monges aristocráticos pela disciplina que empregavam aos seus corpos após a conversão.

Ao que tudo indica, a legitimação que Cassiano concedeu aos ascetas aristocráticos que abraçavam o monacato pelas dificuldades do século estava vinculada aos laços de amizade que criou com os monges de Lérins (BORGONGINO, 2018b, p. 84). Quanto a isso, devemos atentar para o fato de que, entre 390 e 470, a abadia de Lérins vivenciou sua “era de ouro”, tendo seus monges obtido muita influência nas Gálias, sobretudo pela ocupação de cargos episcopais em sé de destaque. Como nos explica Pinheiro (2010, p. 19-20), a Gália foi uma das poucas regiões do Império a experimentar uma identificação e não um confronto entre monges e bispos. Ali, o monacato constituiu um esteio da carreira eclesiástica, de modo que alguns indivíduos provenientes da elite galo-romana foram ordenados bispos sem antes terem sido diáconos ou presbíteros. Ou seja, assumiam o bispado ainda na condição de laicos à medida que provinham diretamente do ambiente monástico e, principalmente, do espaço cenobítico da ilha de Lérins, ou ilha de Lerina, como os romanos a chamavam.³

Outro cenário que envolvia o sul da Gália na época de Cassiano é a disputa que Prócolo, bispo de *Massilia*, travou contra Pátroclo, bispo de *Arelate*, pelos direitos de metrópole da província *Narbonensis* II. Pátroclo, por outro lado, também disputava com

³ No século V, o mosteiro de Lérins se tornou, então, um verdadeiro lugar de convergência de aristocratas provenientes das mais diversas províncias gaulesas e de outras regiões. Muitas famílias aristocráticas, atraídas pela possibilidade de seus membros ocuparem ofícios clericais de destaque, se instalavam ali e instruíam a si e aos seus filhos nas Escrituras. Mais que isso, os habitantes do mosteiro não apenas cultivavam laços parentais, mas também criavam entre si vínculos de irmandade espiritual e de aliança, relações que foram fundamentais para a reestruturação da política gaulesa e de consolidação da autoridade local em tempos de desagregação da unidade imperial (PINHEIRO, 2010, p. 20).

o bispo da *Vienna Allobrogum* os direitos metropolitanos sobre a província *Viennensis*. A questão foi resolvida quando Zósimo foi eleito bispo de Roma. Após quatro dias de sua eleição, enviou um decreto aos gauleses dando um parecer favorável ao bispo de *Arelate*.⁴

Um ponto importante a respeito dessas disputas é que, apesar da cidade de *Massilia* constituir um lugar de resistência ao poder de *Arelate* e seus bispos, João Cassiano, que estava sob os cuidados de Prócolo de *Massilia*, se inseriu na rede de apoio dos lerinianos que, por sua vez, mantiveram-se em favor da autoridade arlesiana.⁵ É possível que Cassiano tenha se inserido nessa rede de alianças com os lerinianos, na medida em que precisou se afirmar como autoridade ascética em uma região que já contava com uma tradicional literatura do ramo, como era o caso dos trabalhos de Sulpício Severo, além de os gauleses já terem à disposição outros autores consagrados no período, a exemplo de Jerônimo, Basílio, Rufino e Agostinho (PINHEIRO, 2010, p. 28). De fato, obter o suporte de um grupo que estava em ascensão seria muito vantajoso para o reconhecimento de suas obras. Todavia, isso não impediu Cassiano de contestar as práticas monásticas de seu tempo. Em seus escritos, ele criticou o movimento monástico do sul da Gália, destacando a falta de legitimidade de alguns mosteiros cuja vivência não estaria em conformidade com a tradição ascética dos Padres do Deserto, além de lhes faltar uma liderança qualificada.

Pari passu à invalidez de algumas formas de monacato praticadas no sul da Gália, tal como diagnosticada por João Cassiano, vemos nosso autor aplicar, nos mosteiros sob sua influência, um conjunto de regras disciplinares baseadas na tradição monástica oriental. Ao fazer isso, João Cassiano se coloca numa posição de autoridade, o que o habilita a exercer poder sobre o corpo daqueles que se submeterão às regras por ele instituídas. Nota-se, aqui, que a autoridade exercida por Cassiano é aquela que Claudia Rapp (2005, 100-101) chamou de *autoridade espiritual*, reivindicada não apenas pelo clero, mas também pelos monges da Antiguidade Tardia, e identificada através do “martírio” diário do corpo promovido pelo ascetismo.

De acordo com Rapp (2005, p. 100-101), uma vez que as perseguições tinham, no século IV, chegado ao fim, foram os eremitas e monges que levaram adiante a herança

⁴ Em seu decreto, Zósimo determinou que Pátroclo teria primazia sobre as três províncias do sul da Gália – *Narbonensis* I e II e *Viennensis* –, além de se declarar responsável pela intermediação entre os bispos das Gálias e o bispo de Roma. Tal determinação ocasionou um intenso conflito pelo direito de metrópole entre as cidades de *Massilia*, *Vienna Allobrogum*, *Narbo Martius* e *Arelate*. A autoridade conquistada pelo episcopado de *Arelate* foi tão expressiva que, quando assumiu o cargo de bispo naquela região, Hilário conseguiu expandir o seu poder até o norte da Gália, embora tenha sofrido contestações não apenas por parte dos bispos gauleses, mas também dos bispos de Roma (PINHEIRO, 2010 p. 23-24).

⁵ Como pontuamos, os lerinianos formavam uma facção eclesiástica composta por monges aristocratas que obtinham cada vez mais cargos clericais relevantes e, embora João Cassiano em momento algum tenha ocupado um posto de tal envergadura, demonstra seu apoio quando saúda, em suas obras, indivíduos que advinham de Lérins e eram oponentes do bispo de *Massilia*.

dos mártires como “portadores do Espírito”. O ascetismo praticado por eles era a única maneira pela qual os indivíduos podiam, através de seus próprios esforços, esperar adquirir os “dons do Espírito”, principalmente a capacidade de instruir e orar em nome de outros. Nas Gálias do século V, isto era igualmente verdadeiro para aqueles que conduziam uma vida regulada por práticas ascéticas dentro de um mosteiro e longe do deserto. Porém, João Cassiano acrescentava à propaganda de sua santidade pessoal as experiências que vivenciou diretamente nos desertos do Oriente, local reconhecido como o berço da tradição monástica cristã.

Se pensarmos que o corpo humano é inevitavelmente marcado pelo imaginário cultural, incluindo as crenças e todos os conhecimentos religiosos considerados “legítimos”, podemos supor que as concepções doutrinárias, como, por exemplo, as de Cassiano, fundada na tradição apostólica e nos ensinamentos dos Padres do Deserto, influenciaram parte dos adeptos ao monacato nas Gálias. Nesse ínterim, a autoridade espiritual que João Cassiano carregou consigo lhe permitiu criar normas classificatórias para o corpo humano e direcioná-las a um grupo de pessoas que, sujeitas a uma escala de valores (ROSENTAL, 1998, p. 159-60) – que, nesse caso, variava segundo o estado de perfeição da vida ascética –, poderiam decidir adequar seu comportamento àquelas regras que foram determinadas como “oficiais” por Cassiano. Seja como for, o corpo é uma interpretação que depende do “olhar” do outro e este corpo terá valores diversos de acordo com quem o olha e de onde olha. Este confronto de “olhares”, entranhado na formação do discurso sobre o corpo, constitui relações de poder. Estes discursos constituidores de significação, por sua vez, engendram “saberes” e estes saberes constituem as disciplinas destinadas a exercer um controle sobre o corpo e, portanto, o poder sobre ele (RODRIGUES, 2003, p. 112-13). A partir disso, podemos dizer que, ao estabelecer normas de uso do corpo e de comportamento no interior dos mosteiros, João Cassiano se coloca numa posição de autoridade e passa a exercer poder sobre os alvos em potencial de suas orientações, ou seja, os ascetas.

Cassiano e a representação do monge perfeito

São nessas circunstâncias de adesão aristocrática ao monacato, de disputa de direitos metropolitanos entre os bispos da Gália e de construção da sua autoridade ascética que João Cassiano escreveu suas *Instituições Cenobíticas* (*De institutis coenobiorum et octo principalium uitiorum remediis*), produzida provavelmente entre os anos de 420 e 424; e os três volumes de suas *Conferências* (*Collationes Patrum*), obra que escreveu provavelmente entre os anos de 426 e 428.

No geral, em suas obras, João Cassiano preocupou-se em definir normas, técnicas, diretrizes e valores com o intuito de orientar os monges da Gália e levá-los ao aperfeiçoamento na virtude ascética. Além disso, concebeu prescrições para o funcionamento dos mosteiros, estipulando um modo de vida monástico que considerava ser o mais adequado, sobretudo, por ser baseado nos moldes do monacato oriental. Em seu *De institutus coenobiorum*, as regras que propôs não foram delineadas apenas sob a forma de preceitos, normas e diretrizes, mas trata-se de uma organização que abarca pessoas e discursos baseados nos costumes, modo de vida e doutrina dos monges e mosteiros que conheceu no Oriente (BUENO, 2015, p. 20). Em outros termos, apesar da palavra *instituta* muitas vezes vir acompanhada ou ser empregada paralelamente à palavra regra no prefácio de sua primeira obra, João Cassiano não prescreveu uma regra específica para a condução da vida no cenóbio. Ao invés disso, realizou uma síntese das instituições monásticas orientais. Seja como for, ao escrever sobre as *institutas monasteriorum* com base em sua experiência no Egito e na Palestina, Cassiano criou uma série de normas de natureza ascética que diziam respeito ao cotidiano nos cenóbios, dentre eles, os horários de trabalho, de descanso e de celebrações; os tipos de alimentos a serem ingeridos; a luta contra os vícios para a aquisição das virtudes e da pureza de coração; a determinação de pressupostos para o exercício da liderança monástica e para os estágios aos quais os postulantes deveriam ser submetidos ao ingressarem no modo de vida cenobítico.

Quanto às *Collationes Patrum*, podemos dizer que, ao escrevê-las, Cassiano se dirige a um público de monges mais experientes. De acordo com Borgongino (2018a, p. 17), o conjunto das obras de Cassiano expunha um método de progressão espiritual em que as orientações das *Instituições* seriam dirigidas aos ascetas iniciantes e as *Conferências*, aos mais disciplinados. Todavia, constatamos que, em ambas as obras e independentemente do grau de religiosidade atingido pelos ascetas, a preocupação do autor era traçar um caminho espiritual para que os monges alcançassem um estado de perfeição corporal por meio de uma disciplina típica dos monges coptas.

Produto da construção social, cultural e histórica, o corpo não é algo dado *a priori* e nem mesmo universal, isto é, as marcas que lhes são conferidas em diferentes tempos, espaços e conjunturas socioculturais fazem dele algo provisório, mutável e mutante, suscetível a diversas intervenções que são próprias de cada cultura, bem como suas leis, códigos morais e linguagem, uma vez que a construção do corpo se dá também a partir daquilo que se diz sobre ele (GOELLNER, 2019, p. 141). No caso do cristianismo primitivo, o discurso proferido por teóricos da Patrística e da literatura monástica, incluindo o de Cassiano, deteve o poder de nomear, classificar e conferir ao corpo normalidades e

anormalidades com o intuito de instituir o que era adequado aos cristãos das diversas comunidades espalhadas pelo Império Romano.

Acerca do corpo na Antiguidade, já faz algum tempo que pesquisadores da área empreendem esforços no sentido de desautorizar a ideia de que, somente na Antiguidade Tardia, a sociedade romana viu florescer uma hostilidade no que diz respeito às concepções e práticas sexuais. De acordo com Le Goff (1992, p. 150), tal crença parte do pressuposto de que o período clássico foi marcado por uma grande liberdade sexual, ao passo que, no contexto de ascensão do cristianismo, vemos serem impostos “uma condenação generalizada da sexualidade e uma estrita regulamentação de seu exercício”.

Em outra oportunidade, mostramos que, antes mesmo da emergência do cristianismo, a cultura greco-romana já era marcada por uma austeridade frente aos prazeres e por um discurso moral sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para alma.⁶ Nesse caso, o mais correto a se pensar é que o cristianismo se fez tributário de heranças judaicas, gnósticas e também pagãs de controle corporal e não o contrário (LE GOFF, 1992; BROWN, 1990; VEYNE, 1993; BLÁZQUEZ, 1995; RANKE-HEINEMANN, 1996; FOUCAULT, 2011). Por outro lado, talvez a grande novidade cristã tenha consistido no fornecimento de uma justificativa transcendental para a condenação da sexualidade baseada, principalmente, em argumentos bíblicos e teológicos, o que decerto foi favorável para o desenvolvimento de um rigoroso sistema de controle social e ideológico exercido pelas lideranças cristãs.

A este respeito, é importante destacar que as epístolas paulinas contribuíram de forma significativa, tanto para a fundação da estrutura eclesial e monástica, quanto para as questões envolvendo a moralidade cristã. Como sustenta Roberta Alexandrina da Silva (2010, p. 103), não que Paulo tenha desejado instituir uma nova religião – decerto é sem fundamento imaginar que em sua época existia uma religião chamada judaísmo e outra cristianismo –, todavia seus textos, mais do que os escritos de qualquer outro pensador, foram essenciais para a construção de uma teologia cristã posterior.

Para melhor compreender o pensamento paulino acerca do corpo, bem como as suas interpretações posteriores, é preciso entender o impacto que a mensagem de Cristo teve sobre Paulo. Segundo Alexandrina da Silva (2006, p. 69-70), ao contrário das narrativas dos evangelistas, que interpretaram o Reino de Deus como uma realidade que “vem” ou que se “aproxima”, Paulo interpreta o mesmo acontecimento como a “vinda” de Cristo, também denominada parúsia, e o Juízo Final. Contudo, apesar dessa diferença,

⁶ Sobre o assunto, consultar Sathler (2021).

tanto em Paulo como nos Evangelhos é possível associar a ideia de Reino de Deus a algo ligado a um futuro imediato.

No que se refere ao corpo, a vinda de Cristo exigia a purificação corporal. Nas epístolas de Paulo encontramos algumas passagens, a exemplo de *I Cor* (15, 50-1), *Gl.* (5, 16-24) e *Rm* (14, 17-21), nas quais o apóstolo deixa explícito que um corpo corrompido não poderia partilhar da glória do Reino de Deus, afinal “os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”. Era necessário então que esse corpo, suscetível à “fornicação”, “bebedeiras” e demais “impurezas”, na expectativa de alcançar o Reino de Deus, fosse transformado pela fé em Cristo (*I Cor*, 15, 50-51).

É essa capacidade da matéria em tomar parte no espiritual que torna possível a compreensão da noção de “transformação” corporal. Transformar o corpo, segundo Paulo e toda uma geração posterior de pensadores cristãos, a exemplo de Ambrósio (*De sacramentis*, VI, 13, 61), Agostinho (*De Fide et Simbolo*, X, 24) e Cassiano (*Inst.* XI, 3; *Conl.* IV, 11), consistia em passar de uma vida regida segundo a *carne*, sujeita à tirania dos poderes malignos, para uma vida vivida em Cristo, ou melhor, no *espírito* (BROWN, 1990, p. 51).

Quanto ao celibato, mesmo sem a pretensão de fazer dele um estado de perfeição, alguns trechos de *I Cor* (7, 7-8; 26-27; 32; 34; 38) foram tomados como sustentáculo de toda uma tradição cristã ascética que se desenvolveu entre os séculos II e IV, somando-se a esses trechos ainda o versículo no qual Paulo (*I Cor*, 7, 9) diz: “mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado”. É fato que essa passagem paulina legou uma herança fatal aos séculos futuros, pois, na tentativa de se mostrar contrário à rejeição das relações sexuais dentro do casamento, Paulo acabou transformando-o em uma mera defesa contra o desejo (BROWN, 1990, p.56).

A oposição de Paulo entre a carne e o espírito teve um peso fundamental para a formação do ideal ascético cristão. Decerto, o apóstolo não assimilou a carne à atividade sexual, porém, ao isolá-la como fonte do pecado, ele manteve aberta a fissura para que gerações futuras o fizessem (LE GOFF, 1992, p. 153-54). O que ocorre, então, é a consolidação de uma concepção dualista da sexualidade, na qual tudo o que era carnal foi compreendido como sexual e o que não era foi visto como espiritual (SALISBURY, 1995, p. 27).

A partir dessa interpretação do discurso paulino, podemos dizer que “transformar o corpo” passou a configurar a necessidade de se abandonar as práticas sexuais em prol de uma vida de total abstinência. Daí o casamento, seguindo o pensamento estoico, gerar imagens tão negativas, pois não apenas atrelava os homens às mulheres, mas o fazia de

forma sexual, ou, dito em outros termos, ele era um “laço carnal que amarrava os dois corpos ao mundo da carne” (SALISBURY, 1995, p. 29).

O vínculo que se estabeleceu entre o estado carnal e o casamento foi justificado pela noção de que a Queda, de certa forma, estaria relacionada à sexualidade. Conforme denuncia Clemente de Alexandria (*Stromateis*, III, 12, 81; 82), Taciano, o Sírio (120-180), acreditava que a “ciência” equivalia ao conhecimento carnal, por isso, após comerem do fruto proibido, Adão e Eva adquiriram conhecimento sexual e, por esse motivo, foram expulsos do Paraíso. Em um viés semelhante, o próprio Clemente (*Stromateis*, III, 14, 94; 17, 103), bem como Irineu de Lião (*Adversus Haereses*, 3, 23, 5), afirmam que o primeiro pecado foi a desobediência provocada pelo desejo de Adão, ainda adolescente, em conceber relações sexuais com Eva. No século IV, Jerônimo (*Adversus Iovinianum*, I, 16) e Ambrósio de Milão (*Expositio euangelii secundum Lucam*, IV, 6; *De Paradiso*, 13, 63) afirmavam que a Queda não teria sido motivada pelo desejo do ato sexual em si, mas que este foi uma consequência do pecado de nossos protoparentes.

A partir desta leitura do Pecado Original é que se deu, entre os primeiros cristãos, a valorização da virgindade em detrimento ao casamento. Aqui, a mística da virgindade foi vinculada a uma concepção da história do mundo e da meta-história da salvação (FOUCAULT, 2022, p. 254). A respeito disso, convém destacar que o foco de Cassiano acerca da Queda é um tanto ou quanto distinto dos autores da Patrística. Segundo Foucault (2022, p. 273), a justificativa para isso se dá porque o discurso de Cassiano é dirigido exclusivamente aos praticantes da vida monástica, ou seja, se aplica a um grupo de pessoas que já renunciou a qualquer forma de relação sexual. Sendo assim, para Cassiano, tornou-se menos necessário enumerar os privilégios da virgindade e do celibato em detrimento do casamento, do que explicar aos seus leitores as consequências que decorrem dessa escolha de vida.

Na *Quarta Conferência do abade Daniel*, Cassiano explica que, desde a Queda, o corpo humano passou a ser coabitado pela alma e por espíritos malignos que disputam entre si um lugar de supremacia neste corpo:⁷

Também é proveitosa a luta que se instala em nossos membros. É o que lemos no Apóstolo: *Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis.* Temos aqui uma luta entranhada em nosso corpo e, podemos dizer, por disposição do

⁷ Cassiano chama “espíritos” os oito vícios principais dos quais trata em suas *Instituições cenobíticas*. Na concepção origenista e mesmo judaico-cristã, cada vício procede de um demônio ou *spiritus* (BUENO, 2015, p. 127). A lista de vícios apresentada por Cassiano foi herdada do *Tratado Prático* de Evágrio Pôntico, sendo composta pelo “espírito da gula”, “espírito da fornicação”, “espírito da avareza”, “espírito da cólera”, “espírito da tristeza”, “espírito da acídia”, “espírito da vanglória” e “espírito do orgulho”.

Senhor. Quando uma determinada tendência se encontra genericamente em todos, sem exceção, como se poderia considerar tal fato, senão um atributo que, de certo modo, se tornara natural ao homem após a queda? E aquilo que se observa ser congênito em todos, como não acreditar que provém da vontade do Senhor que atua não com o desígnio de nos prejudicar, mas tendo em vista o nosso bem? Qual será, pois, o motivo dessa luta entre a carne e o espírito? [...] Ora, se foi Deus quem estabeleceu algo que não somos capazes de fazer, que poderemos esperar, se o fizermos, a não ser algo de prejudicial? De certa maneira é útil essa luta que uma disposição de Deus colocou em nós, pois nos incita e nos impele a nos tornarmos melhores; pois sem ela, com certeza, a paz acabaria perniciosamente (Cass., *Conl.*, IV, 7, grifo nosso).

Na passagem acima, podemos constatar que o foco de Cassiano não está na virgindade em si, mas em justificar que a disputa que ocorre no corpo não apenas advém da Queda, como também pode ser útil para o crescimento espiritual do asceta, por ser algo que provém da vontade de Deus. Baseado no abade Sereno, Cassiano escreve que, após a Queda, o demônio passou a ter “como alimento as obras terrenas dos vícios” (*Conl.*, VIII, 11), logo, passou a ser “tão densa a concentração dos espíritos maus nos ares espalhados entre o céu e a terra [...] que subtraí-los à nossa vista foi uma feliz disposição da providência divina” (*Conl.*, VIII, 12), do contrário, os homens seriam “incapazes de suportar tal visão, uma vez que os olhos carnis não foram feitos para experimentá-la” (*Conl.*, VIII, 12).

Como observou Foucault (2022, 273-83), Cassiano se vale do termo “castidade” (*castitas*) para se referir à prática da virgindade, tal como empregada pelos Padres da Igreja. Em seu discurso, Cassiano (*Inst.* VI, 4, 1) diferencia a “continência” da “castidade”, além de expor uma escala de valores entre os dois termos:

[...] ninguém deduza do que foi dito que negamos poder encontrar-se na comunidade dos irmãos homens firmes na continência; reconhecemos que isto pode acontecer muito facilmente. Uma coisa é ser continente, isto é, *enkratés*, e outra coisa é ser casto e, por assim dizer, passar ao estado da integridade e incorrupção que se chama *hagnón*, virtude que só é concedida aos que são virgens no corpo e no espírito [...].

Na visão de Cassiano, a verdadeira incorrupção da carne não se dá apenas pela abstenção do sexo: “a incorrupção da carne não consiste em se privar de mulher”, mas “na integridade do coração que guarda perpetuamente incorrupta a santidade do corpo pelo temor de Deus ou por amor à castidade”, isto é, para Cassiano, a castidade perfeita se alcança por meio da integridade do coração (*Inst.*, VI, 2). Logo, “não se deve falar em castidade, mas sim em continência, enquanto houver qualquer resíduo de atração pelo prazer voluptuoso” (*Conl.*, XII, 10). Nesta perspectiva, a castidade é um estágio que sucede a continência (*Conl.*, XII, 16). Trata-se do momento em que o monge não experimenta

mais os impulsos corporais e, por isso, está isento de aplicar ao corpo uma rigorosa vigilância. Nesse estágio, o monge não precisa combater os impulsos da carne por ter alcançado uma pureza inviolável, ou melhor, a paz profunda que acompanha a castidade: “a morada do Senhor não está na continência, mas na paz da castidade” (*Conl.*, XII, 11).

De certo modo, a questão da castidade ocupa um lugar paradoxal no discurso de Cassiano, pois ele também afirma que o corpo humano jamais estará totalmente livres de perturbações (*Inst.*, VI, 4,2; *Conl.*, XI, 5), afinal seria impossível à mente permanecer imperturbável (*Conl.*, I, 17). Inclusive, os assaltos de pensamentos nocivos para o corpo devem ser encarados como uma possibilidade para o homem empenhar-se na correção dos seus próprios erros, caso contrário o livre arbítrio seria nulo (*Conl.*, I, 17). A respeito disso, Cassiano (*Conl.*, I, 19) afirma que os pensamentos são regidos conforme três princípios: podem originar do demônio, de Deus ou do nosso próprio eu. Aqueles que se originam do demônio atraem o corpo para os vícios e armam ciladas ocultas com intuito de provocar a queda do homem. Os pensamentos que provêm de Deus podem se referir: a uma iluminação que chega até o homem por meio do Espírito Santo; a um castigo pelas ocasiões que deixa de progredir; a uma punição divina pelas quedas que advém da covardia humana; a alguma revelação divina; e, por fim, à vontade de se tornar asceta que Deus imprime no homem. Já os pensamentos provenientes do nosso próprio eu são aqueles que se originam das nossas lembranças.

Assentado no discurso do abade Sereno, Cassiano afirma que os “espíritos imundos” podem acessar a natureza dos nossos pensamentos através dos indícios deixados pelo corpo, isto é, pelos indícios que o homem exterior deixa transparecer (*Conl.*, VII, 15). Em sua *Quarta Conferência*, Cassiano (IV, 4) acrescenta que algumas destas provações são permitidas por Deus para que o monge entenda que o zelo pela ascese é fruto da misericórdia do Senhor e para comprovar a perseverança do asceta. Em resumo, Cassiano propõe que é útil ao monge ser ocasionalmente abandonado por Deus, visto que a luta entre a carne e o espírito, quando instaurada no corpo do asceta, permite que ele tenha uma ocasião para combater e provar sua perseverança sobre os seus desejos (*Conl.*, IV, 6; 7). O próprio Davi, diz Cassiano (*Conl.*, IV, 6), “reconheceu tão bem a utilidade do afastamento de Deus [...] e, por assim dizer, do seu abandono, que jamais quis pedir a Deus que não o abandonasse completamente”.

Devido ao fato de que o demônio consegue acessar os pensamentos do homem pela ação de seu corpo e de que Deus poderia abandonar o asceta de maneira proposital, os monges perfeitos precisavam estar em alerta quanto à origem dos seus pensamentos, atuando como um verdadeiro “perito” de seu coração (*Conl.*, I, 20). De acordo com Cassiano (*Conl.*, I, 20), muitos monges caíram porque não observaram o coração e se

deixaram induzir por erros heréticos ou opiniões orgulhosas que não advinham da tradição legítima, isto é, da tradição ascética dos Padres do Deserto. A respeito disso, Cassiano (*Conl.*, I, 20) diz que tal como as “moedas clandestinas” não provêm de uma “oficina autorizada e segura”, as lideranças ilegítimas colocam em risco a própria essência da vida monástica e podem causar grande dano aos monges inexperientes através de uma disciplina ascética fraudulenta.

Convém destacar que, ao atribuir legitimidade apenas às lideranças formadas na tradição fundada nos Padres do Deserto, Cassiano está deslegitimando alguns mosteiros das Gálias cuja vivência não estaria em conformidade com a tradição ascética do Oriente, além de lhes impor críticas pela falta de uma liderança qualificada:

Meu propósito, na verdade, não são as maravilhas de Deus, mas sim *falar um pouco sobre a correção de nossos costumes [monges do Ocidente] e realização da vida perfeita segundo o que recebemos de nossos antigos [Padres do deserto]*. Se talvez, nessas regiões tiver constatado algo bem fundado conforme o exemplo dos anciãos numa antiquíssima constituição, mas ter sido supresso ou acrescentado conforme julgamento de cada fundador de mosteiro, eu o acrescentarei ou retirarei fielmente segundo a regra dos mosteiros mais antigos que vimos no Egito e na Palestina. *Pois não creio absolutamente que uma fundação recente tenha podido encontrar nas regiões ocidentais das Gálias algo de mais razoável e de mais perfeito que essas instituições segundo as quais permanecem os mosteiros fundados pelos Pais santos e espirituais, desde o início da pregação apostólica até nossos dias* (*Inst.*, Prefácio, 8, grifo nosso).

Ao analisar o princípio da direção entre os ascetas, Foucault (2022, p. 156) afirma que a literatura monástica primitiva se baseava na ideia de que a vida do monge não poderia prescindir de uma “direção”. De fato, na *Segunda Conferência do abade Moisés*, Cassiano afirma que como toda arte e disciplina inventadas pelo homem, o monacato não dispensa a necessidade de um guia/mestre para que seja corretamente aprofundado (*Conl.*, II, 11). Ao longo de suas obras, Cassiano deixa claro que o papel da liderança está em garantir que o noviço não discipline seu corpo segundo o seu próprio julgamento, mas conforme o exemplo dos mais velhos. Lembrando que, para ele, nem toda liderança atinge “o mesmo grau de virtude e perfeição” que os formados pela “tradição dos antigos”:

[...]Assim sendo, não devemos seguir os passos ou acolher a doutrina e os conselhos de todos os anciãos, só porque têm a cabeça branca e a vida longa, mas apenas, daqueles que soubermos que, em sua juventude, levaram uma vida digna de estima e reconhecimento, e *se formaram na tradição dos antigos e não em suas próprias ideias orgulhosas* (*Conl.*, II, 13, grifo nosso).

No tocante às lideranças gaulesas da época de Cassiano, é importante destacar que a região sul da Gália já contava com algumas fundações monásticas reputadas, como

o cenóbio de Lérins. No entanto, segundo Figuinha (2019), na Gália do século IV e V, alguns monges da aristocracia, como é o caso do senador Vécio e de Sulpício, retiraram-se para alguma *uilla* de sua posse, que transformaram em mosteiro a fim de receber outros aristocratas que resolvessem abraçar a vida monástica. A constatação de Figuinha vai ao encontro da análise de Kim Bowes (2011), em seu artigo, *Inventing ascetic space: houses, monasteries and the Archaeology of Monasticism*. De acordo com Bowes (2011, p. 316), na história do monacato primitivo do Ocidente, os ambientes domésticos desempenharam um papel de destaque. Ascetas dos séculos IV e V, como Paulino de Nola, Martinho de Tours, Hilário de Poitiers e Agostinho de Hipona passaram seu retiro formativo em *uillae*, redigindo tratados ascéticos, trocando ideias com amigos de mentalidade semelhante e vivendo uma vida materialmente simplificada sozinhos ou na companhia de outros ascetas. Inclusive, como um século de escavações arqueológicas já deixou claro, no Ocidente antigo, não é possível encontrar uma expressão materialmente distinta para a prática ascética nos séculos IV e V: “Portanto, a identidade ascética dependia de uma interpretação particular de um mundo materialmente compartilhado” (BOWES, 2011, p. 316).

É bem possível que os mosteiros estabelecidos em *uillae* por monges da aristocracia gaulesa fossem liderados por seus fundadores. Nesse caso, podemos supor que era também a estes mosteiros e à forma de monacato praticada neles que Cassiano dirigiu sua crítica. Na visão do nosso autor, estes espaços monásticos ofereciam um modelo de monacato desorganizado, não apenas pela falta de uma liderança baseada na tradição, mas pela ausência de uma regra comum a todos os seus habitantes. Na visão de Cassiano, esta era uma falta grave e muito distinta do ambiente monástico que conheceu no Egito e na Tebaida, “onde os mosteiros não são regulamentados conforme o arbítrio de cada um que renuncia ao mundo”, mas conforme as “tradições dos antigos” e “ninguém é autorizado a presidir um grupo de irmãos” antes de “estar convencido de que não tem mais qualquer poder ou autoridade sobre si mesmo” (*Inst.*, II, 3, 1). Para presidir uma congregação de irmãos era necessário, então, aprender “na escola dos mais antigos, os ensinamentos que deverá transmitir aos mais jovens” (*Inst.*, II, 3,3).

A fim de estabelecer a identidade do monge perfeito, na *XVIII Conferência*, Cassiano atribuiu sua tipologia monástica ao abade Piamun e estabeleceu quatro categorias de monges: duas boas e duas ruins. As categorias boas eram compostas pelos anacoretas e os cenobitas, já as categorias ruins pelos sarabaítas e uma quarta espécie que, embora não tenha nomeado, chamou de falsos anacoretas (*Conl.*, XVIII, 7; 8). As duas maneiras negativas de monacato eram essencialmente distintas das duas positivas. Enquanto os

sarabaítas formavam uma maneira deteriorada de cenobitismo surgida ainda nos tempos apostólicos, a quarta espécie apresentava uma imagem ineficaz do anacoretismo.

Uma vez que o modelo de monacato praticado nas Gálias era o cenobitismo, podemos afirmar que Cassiano estabeleceu, a partir dos atributos que ele imputou aos monges que ele chamou de “sarabaítas”, uma fronteira identitária entre o que ele considerava ser o monacato perfeito e o imperfeito:

[...] Porém, seja por colocarem [os sarabaítas] apenas uma alma fraca a serviço de sua ambição na empreitada que exige incomum virtude, seja porque apenas a necessidade os forçou à profissão monástica, mostram-se tão apressados a se ornar de um nome de monge quanto pouco propensos a imitar-lhe a vida. *Não se preocupam com a disciplina cenobítica; não querem sujeitar-se à autoridade dos anciãos, nem aprender com eles a dominar suas próprias vontades, nem sequer ligam para uma formação legítima ou as regras ditadas por uma sã discricção.* Renunciam apenas para o público, para assim estar em face dos homens. Ou bem *restringem-se a seus domicílios* e, sob o privilégio que o nome de monge lhes confere, perseveram nas mesmas ocupações de antes, ou bem constroem para si celas que lhes servem tão-só, *adornadas pelo nome de mosteiros* a seu gosto e em liberdade incontida. [...] Somente atenderão ao preceito, [...] os que inteiramente desapegarem dos bens deste mundo e, *submetendo-se depois aos superiores das comunidades cenobíticas*, fizerem voto de se desapegarem dos bens deste mundo. Mas não são assim os sarabaítas, que se subtraem [...] à austeridade dos cenóbios, que vivem três a dois ou três em suas celas e que nada desejam menos do serem governados pela autoridade e os cuidados de um abade (*Conl.*, XVIII, 7, grifos nossos).

Como podemos observar, em Cassiano, o monge imperfeito é como os sarabaítas que, ao contrário do cenobita, praticava o monacato com más intenções, não submetia as ações de seu corpo a uma liderança legítima e se recolhia em celas adornadas pelo nome de mosteiros. Mais que isso, o monge imperfeito é aquele que guarda seu dinheiro para mais tarde organizar uma comunidade com a presunção de governar na condição de abade (*Conl.*, IV, 20).

Interessante notar que, em relação ao corpo, Cassiano demonstra que faltava ao monge imperfeito a “sã discricção”. O termo latino *discretio* é uma adaptação da palavra grega *diakrisis* e, geralmente, é traduzida para o português como discricção. A partir dos autores cristãos, o vocábulo, que antes era utilizado para a atividade de distinguir duas coisas em contextos judiciais ou lógico-filosóficos, passou a ser visto como uma virtude concedida ao fiel para identificar e avaliar os sentidos e significados das manifestações espirituais que surgiam em seus pensamentos. Na literatura monástica, a *diakrisis/discretio* foi reforçada com o empenho do monge em aperfeiçoar o controle de si mediante os ataques dos espíritos malignos ao corpo. Todavia, se antes do século IV era o próprio asceta que identificava, analisava e combatia a força externa e maligna que assaltava a carne, no século V, paulatinamente, a *discretio* foi transformada em uma atividade

delegada ao outro, o que serviu para fundamentar a subordinação do monge ao seu superior (BORGONGINO, 2021, p. 377).

No discurso de Cassiano, não restam dúvidas de que a *discretio* estava vinculada à necessidade do monge perfeito em submeter-se a uma liderança legítima (*Conl.*, II, 10). É por meio deste vocábulo que Cassiano admoesta os monges que praticavam um monacato exaustivo, afirmando que é justamente pela falta desta virtude que o asceta é levado à queda e, conseqüentemente, a abandonar a vida monástica. Em resumo, a discricção é a virtude que impede o monge de achar que pode governar seu próprio corpo, desviando-se assim para um excesso de fervor pelas demais virtudes ou então declinando para o relaxamento das práticas ascéticas e para os vícios impostos pelos espíritos malignos (*Conl.*, II, 2).

Confiar em seu próprio julgamento podia levar o monge a praticar o jejum exagerado, as vigílias imoderadas e as privações excessivas, desempenhos estes que, para Cassiano (*Conl.*, II, 16), poderiam ser tão perniciosos para o corpo quanto o “torpor do sono pesado”, o “relaxamento nocivo pelo desejo da gula e da intemperança” e o estado de “negligência e apatia”. Mediante isso, a discricção se tornou um fator indispensável para que o asceta conseguisse avançar em direção à santidade e para alcançá-la era imprescindível ao monge se confessar perpetuamente às lideranças cuja formação foi baseada “na tradição dos antigos”. Em outros termos, o monge que confiava em seu próprio discernimento corria o risco constante de ser enganado pelo inimigo que, não raro, utilizava lideranças ruins para iludir os mais jovens: “assim, o demônio os conduz, pela doutrina e modelo de vida de tais anciãos, a uma frieza fatal e a um mortal desespero” (*Conl.*, II, 13).

Na medida em que instituiu a vida monástica como um percurso delimitado por etapas sucessivas de progressão espiritual, Cassiano reconheceu a existência de diferentes etapas de formação, de aperfeiçoamento e de mérito entre os monges. Os monges noviços eram aqueles que, dentro desse princípio de desigualdade, não estavam aptos a exercer a *discretio* por si mesmos e, por isso, deveriam renunciar a própria vontade em prol da humildade, obediência e subordinação à *discretio* do ancião a quem foram confiados (BORGONGINO, 2021, p. 379). Para isso, era necessário que manifestassem verbalmente, por meio da confissão, todos os segredos de sua alma e que buscassem junto aos anciãos os remédios para o corpo e os exemplos de um monacato perfeito (*Conl.*, II, 13).

Conclusão

O discurso de Cassiano sobre a construção do monge perfeito decorria de seu envolvimento nas disputas político-religiosas que perpassavam o sul da Gália no século

V. Como mencionamos, para uma parcela da elite gaulesa, a adesão ao monacato passou a representar uma alternativa viável de manutenção da sua posição privilegiada, uma vez que os mosteiros se tornaram uma etapa inicial para aqueles que pretendiam obter cargos nas estruturas eclesiásticas. Devido à sua aproximação com os aristocratas gauleses que ingressavam nos mosteiros, principalmente aqueles oriundos da comunidade de Lérins, Cassiano acabou por endossar, em seus discursos, as aspirações desses indivíduos em formar uma elite ascética, concedendo uma aura de perfeição e legitimidade às práticas deste grupo em particular.

Nesse contexto, a vida monástica passou a ser anunciada pelas lideranças cristãs como o caminho mais genuíno para se alcançar a perfeição. A própria posição de prestígio e poder alcançada pelos monges gauleses estava vinculada à rigorosa disciplina ascética que desempenhavam sobre seus corpos. Daí alguns aristocratas se dirigirem às suas *uillae*, onde fundam mosteiros com o intuito de aprimorar seus corpos na prática ascética e, com isso, obter reconhecimento social. Nota-se aqui o rechaço de Cassiano a qualquer prática monástica que ocorria nestes espaços que, segundo ele, eram desorganizados e desaprovados pela falta de uma “balança autorizada”.

No geral, podemos concluir que o corpo tinha um papel de destaque no discurso de Cassiano porque era justamente através dele, do espaço no qual estava localizado e da espécie de disciplina que lhe era imposta, que se tornava possível diferenciar o monge perfeito do imperfeito. Tanto nas *Instituições cenobíticas* quanto nas *Conferências*, Cassiano buscou demonstrar que o escopo do monge é a pureza de coração e a finalidade do monge é a vida eterna, logo, sem a pureza de coração não era possível alcançar o Reino dos Céus e para adquiri-la o monge deveria impor ao seu corpo todas as formas de disciplina ascética e a tudo suportar com paciência. A respeito disso, cabe destacar que, em Cassiano, o monge perfeito não era necessariamente aquele que possuía um corpo virgem, como observamos em outros autores cristãos, mas aquele que se sujeitava às ordens de uma liderança formada na tradição dos antigos, com o objetivo de alcançar a pureza de coração genuína. O monge em busca da perfeição deveria compreender, por sua vez, que nunca poderia ser a medida de si mesmo, por mais avançado que estivesse no caminho da santidade, pois lhe faltava a *discretio* necessária para se manter no caminho reto. Por outro lado, o monge imperfeito carecia da *discretio*, uma vez que não sujeitava as ações de seu corpo a uma liderança legítima, entregando-se, conforme seu próprio julgamento, à disciplina ascética de maneira excessiva ou insuficiente.

Por fim, como foi observado, no centro das disputas que ocasionaram a construção do modelo de monacato perfeito por Cassiano, estava o corpo do asceta. Uma análise dos seus escritos nos permite compreender como as representações referentes ao corpo

não são fixas e expressam em si uma gama de crenças, valores e expectativas que se alteram e criam fronteiras identitárias que variam conforme o tempo, o lugar social, as circunstâncias e a sociedade.

Referências

Documentação textual

- AMBROISE DE MILAN. *Traité sur L'Évangile de Saint Luc*. Disponível em: https://laporte-latine.org/bibliotheque/docteurs/AmbroiseMilan/Ambroise_Tome1.pdf. Acesso em: 18 out. 2022.
- AMBROSIO DE MILÁN. *El paraíso, Caín y Abel, Noé*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos símbolos. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Introdução e notas por Roque Frangiotti. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.
- AURELIUS AUGUSTINOS. *De Fide et Simbolo liber unus*. Disponível em: www.augustinus.it/latino/fede_simbolo/index.htm. Acesso em: 17 nov. 2022.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. Stromateis (Books 1-3). In: FERGUNSON, J. (trad.). *The Fathers of the Church*. New York: The Catholic University of America, 1991.
- GENNADIUS OF MARSEILLES. *De viris illustribus*. Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/2719.htm>. Acesso em: 23 de julho de 2021.
- IRENAEI. *Adversus Haereses*. In: SANCTI IRENAEI. *Libros quinque Adversus Haereses*. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres I-VII*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1955.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres VIII-XVII*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1958.
- JEAN CASSIEN. *Conférences: livres XVIII-XXIV*. Introduction, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1959.
- JEAN CASSIEN. *Institutions cénobitiques*. Introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris: Du Cerf, 1965.
- JEROME. *Against Jovinianus*. In: FREMANTLE, W. H.; LEWIS, G.; MARTLEY, W. G. (trad.). *The principal works of St. Jerome*. New York: Christian Literature, 1892.

- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 1-7. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2011.
- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 8-15. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2006.
- JOÃO CASSIANO. *Conferências*: livros 16-24. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2018.
- JOÃO CASSIANO. *Instituições cenobíticas*. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.

Obras de apoio

- BLÁZQUEZ, J. M. La moral sexual cristiana. In: ALVAR, J. et al. (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Catedra, 1995, p. 19-113.
- BORGONGINO, B. U. 'Discretio' e poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas em perspectiva comparada. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018a.
- BORGONGINO, B. U. João Cassiano e a adesão aristocrática ao monacato na Gália (século V). *Signum*, v. 19, n. 2, p. 75-90, 2018b.
- BORGONGINO, B. U. O monge e o demônio etíope: raça e 'discretio' nas 'Collationes Patrum' de João Cassiano. *Topoi*, v. 22, n. 47, p. 371-386, 2021.
- BOWES, K. Inventing ascetic space: houses, monasteries and the "Archaeology of Monasticism". In: DEY, H.; FENTRESS, E. (ed.). *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the early Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011, p. 315-351.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade*: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BUENO, J. A. Introdução. In. JOÃO CASSIANO. *Instituições cenobíticas*. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.
- COLOMBÁS, G. M. *El monacato primitivo*. Madrid: BAC, 2004.
- DANIÉLOU, J. San Juan Casiano y sus maestros orientales. *Cuadernos Monasticos*, v. 101, p. 201-211, 1992.
- FIGUINHA, M. Monasticismo, arte e riqueza na Gália tardo-antiga. *Topoi*, v. 20, n. 40, p. 64-83, 2019.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: as confissões da carne*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- GOELLNER, S. V. Corpo. In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. (org.). *Dicionário crítico de gênero*. Dourados: Editora da UFGD, 2019.
- HAMMAN, A. Juan Casiano. In: BERARDINO, A. (ed.). *Patrologia III: la edad de oro de la literatura patrística latina*. Madrid: BAC, 1993, p. 615-628.
- LE GOFF, J. A recusa do prazer. In: DUBY, G. (org.) *Amor e sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992, p. 150-62.
- MARROU, H. I. *Patristique et humanisme*. Paris: Seuil. 1976.
- MATTHEI, M. Itinerario y tempo de Juan Casiano. *Cuadernos Monasticos*, v. 100, p. 7-47, 1992.
- PINHEIRO, R. A. B. *Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)*. 2010. Tese (doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. California: University of California Press, 2005.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.
- RODRIGUES, S. M. A relação entre corpo e poder em Michel Foucault. *Psicologia em Revista*, v. 9, n. 13, p. 109-124, 2003.
- ROSENTAL, P-A. Construir o “macro” pelo “micro”: Frederick Barth e a “microstoria”. In: REVEL, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 151-72.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SATHLER, L. R. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanese (século IV)*. Vitória: Lux Antiquitatis, 2021.
- SILVA, R. A. *A ambiguidade da ordenação feminina: mulher e subjetividade nas comunidades paulinas nos dois primeiros séculos*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- SILVA, R. A. *O reino para elas: mulher e comunidades cristãs no primeiro século*. 2006. 1 Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

STEWART, C. *Cassian the monk*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.

YEVADIAN, M. Sur la patrie de Jean Cassien et la tradition manuscrite du 'De viris inlustribus' de Gennade de Marseille. *Provence Historique*, v. 253, p. 373-401, 2013.

Tema livre

Open subject

Plauto e a colaboração autoral

Plautus and the authorial collaboration

José Guilherme Rodrigues da Silva*

Resumo: Um autor, durante a produção de um texto, pode obter auxílio de outras pessoas na forma de sugestões, ou mesmo acatar pequenas interpolações no texto, as quais, no entanto, não modificam o enredo, a trama, a estrutura, o tema ou a continuidade da redação original. Esse tipo de auxílio é denominado de colaboração autoral. Assim como qualquer texto, o texto teatral está sujeito às mesmas pequenas interferências, por exemplo, por parte de atores ou produtores. Procuramos, nesse artigo, discutir a provável ocorrência de colaboração autoral nos textos teatrais de Plauto.

Abstract: An author, while producing a text, can get help from other people in the form of suggestions, or even accept small interpolations in the text which, however, do not change the plot, storyline, structure, theme, or the continuity of the original writing. This kind of help is called authorial collaboration. As any text, theatrical texts are subject to the same small interferences, for example, by actors or producers. We seek in this work discuss the probable occurrence of authorial collaboration in Plautus' theatrical texts.

Palavras-chave:

Colaboração autoral.
Textos teatrais.
Plauto.
Teatro romano.

Keywords:

Authorial collaboration.
Theatrical texts.
Plautus.
Roman theater.

Recebido em: 30/10/2022

Aprovado em: 30/12/2022

* Doutor em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Mestre em História pela mesma instituição. (2022). Mestre em Geociências pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001). Graduado em Geologia pela Universidade de Brasília. Pesquisa História Antiga, com ênfase em História da República romana.

Introdução

Uma peça de teatro, para ser encenada, deve ser adaptada à audiência. A prática do teatro é historicamente posicionada, de maneira que o conteúdo do discurso teatral é dirigido à audiência de sua época e só faz sentido em seu contexto histórico (UBERSFELD, 2010, p. 164). Posto isso, faremos uma breve exposição do que é denominado de colaboração autoral, de maneira a procurar posicionar a produção textual de Plauto em relação à audiência.

Colaboração autoral

Plínio, o Jovem (*Epistulae*, VII, 17, 1-3), em uma de suas cartas, expõe os motivos para ler seus discursos em voz alta com objetivo de aprimorá-los, refiná-los e mesmo corrigi-los dos erros possíveis e não notados.¹ Importante para nós é notar que Plínio considera a leitura em voz alta, realizada exclusivamente com intuito de correção e aprimoramento do texto, algo difundido no costume, sendo que o texto dramático – Plínio cita especificamente a tragédia – está entre os textos que comenta serem habitualmente lidos para aprimoramento. Assim, aparentemente fazia parte do costume o autor fazer uma revisão compartilhada de seu texto.²

Atualmente, é tido como certo que os textos das comédias de Plauto, na forma de cópias de palco, circularam inicialmente pelas mãos de atores e produtores, sendo possivelmente adaptados às necessidades de cada produção (REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 19; FORTSON IV, 2008, p. 10). O texto das peças passaria primeiro pelas mãos de uma pessoa que fazia o papel de produtor, ou organizador, e que aparentemente reunia os atores, comprava a peça do autor e, em seguida, a colocava em cena ou a vendia aos edis para esse fim (LINDSAY, 1904, p. 1). Essa pessoa é denominada nas fontes de

¹ O texto de Plínio o Jovem (*Epistulae*, VII, 17, 1-3) é: “Há, para cada um, sua razão para ler em voz alta. Para mim é, o que já disse com frequência, para que se algo me escapa – e certamente escapa – seja advertido. Por isso estou muito admirado por você escrever que me criticaram por ter lido em voz alta meus discursos de forma completa: a menos que pensem serem meus discursos os únicos que não necessitem correção. Perguntaria para eles, de bom grado, por que permitem – se, todavia, permitem – que a história deva ser lida em voz alta, história que é escrita, não para a ostentação, mas para a retidão e a verdade; por que permitem a tragédia, que não requer uma sala de leitura, mas sim um palco e atores; por que a poesia lírica, que requer, não leitores, mas sim coro e lira? Diz-se, dessas, que a leitura em voz alta já é aceita pelo uso”.

² Prática que, para Kleberg (1992, p. 43), poderia significar um estímulo para o autor, assim como “uma espécie de barômetro literário”.

*actor*³ – nessa acepção, “produtor”, “organizador”, por exemplo, em Plauto (*Bacch.*, 213)⁴

³ De acordo com Festo (21, 17-18), o verbo *agere* significa (entre outras acepções), “produzir”, “fazer acontecer”: “se uma certa elegância aproximou os gestos e as feições, como quando dizem ‘produzir as peças de teatro’ – “*si accessit gestus et vultus quidam decor, ut cum scaenici agere dicunt*” (nesse caso, o termo *agere* poderia ser traduzido também por “por em cena”, por exemplo). Nas comédias de Plauto, o nominativo *actor* com a acepção de “ator” não aparece. Em todas as instâncias os textos plautinos apresentam o nominativo *histrion* com a acepção de “ator” (*Poen.*, 20; *Amph.*, 76-77; *Truc.*, 931; *Capt.*, 13). Porém, na segunda metade do século II a.C., ou na passagem desse último para o século I a.C., o termo *actor* já possuía também a acepção de “ator”, conforme Nônio Marcelo (*De compendiosa doctrina*, 195 M, 18-19) nos apresenta um fragmento do *Didascalica*, de Lúcio Ácio: “Para os atores, mangas longas, talabartes, espadas” – “*actoribus manuleos baltea machaeras*”. No século I a.C. o termo “*actor*” com a acepção de “ator” já estava consagrado, como podemos observar, por exemplo, em Cícero (*In Caecilium*, 48): “Como percebemos ser feito pelos atores gregos” – “*Ut in actoribus Graecis fieri videmus*”. A mesma acepção, de forma mais evidente, observamos em Varrão (*De lingua Latina*, VI.77): “o poeta compõe a peça e não atua, e, em oposição, o ator atua e não compõe” – “*poeta facit fabulam et non agit, contra actor agit et non facit*”. O termo ganhou outras acepções com o tempo. Segundo Aubert (1994, p. 131-132, 183-187, 196-198), entre o século I e o século V o termo *actor* é atestado nas fontes significando funções semelhantes às dos *procuratores*, pessoas nascidas livres ou libertas, que gerenciavam diferentes propriedades, rurais ou não, para os proprietários, e atuavam como representantes legais –, *dispensatores* – escravos a cargo de gerenciar finanças (receber e pagar em dinheiro, emprestar dinheiro) para os senhores, os quais podiam acumular grandes *peculia* – e *vilici* – administradores, não necessariamente escravos, de propriedades, principalmente rurais. Pessoas denominadas de *actores*, com essa última acepção, segundo Aubert (1994, p. 187-188), ocorrem nas fontes frequentemente em contextos relacionados à agricultura, mas também ligados a negociadores privados que atuavam com concessões do governo imperial – em particular com direitos à coleta de impostos –, ou também como agentes em negócios privados no comércio marítimo. Outros *actores* atuavam na administração imperial, em corporações, em templos, ou em serviços públicos (AUBERT, 1994, p. 187-188).

⁴ O texto de Plauto (*Bacch.*, 213) é: “Mas o produtor machuca o coração, para minha repugnância” – “*sed actor mihi cor odio sauciat*”. Nas duas linhas seguintes (*Bacch.*, 214-215), Plauto escreve: “Até mesmo *Epídico*, e eu amo a peça tanto quanto a mim mesmo, nunca vejo tão forçado se Pélío a produzir” – “*etiam Epidicum, quam ego fabulam aequae ac me ipsum amo, / nullam aequae inuitus specto, si agit Pellio*”. O produtor, no caso, é Tito Publílio Pélío, cujo nome aparece também na didascália da comédia *Estico*. Essa passagem tem suscitado diferentes interpretações, que percebem T. Publílio Pélío ou como ator ou como produtor, e mesmo como ambos (CARDOSO, 2020, p. 64). Por exemplo, Henry (1919, p. 336-337) percebe T. Publílio Pélío como “o primeiro ator puramente romano do qual nós temos notícia”, e utiliza as linhas 214 e 215 de *As báquides* como indicio dessa interpretação. Contudo, afirma que “infelizmente, *agit* aqui, como em outros locais, não diferencia Pélío como ator ou produtor” – Henry usa a expressão “*stage manager*”, e a iguala a “*dominus gregis*”, termos que, como veremos à frente, encontramos juntos apenas em *A comédia dos asnos* (*Asin.*, 1-3) e cujo significado, como expressão, é alvo de controvérsia. Brown (2002, 228 e ss.) interpreta *actor*, tanto nesse caso de Plauto como nos dois casos de Terêncio (*Phormio*, 9-10, 33) que apresentaremos em notas a seguir, como “ator principal” e como “o homem em cargo da companhia” teatral. Outro exemplo, Richlin (2005, p. 19) interpreta que T. Publílio Pélío é um ator, a partir dos textos de *As báquides* e da didascália de *Estico*. O problema de interpretá-lo como ator é apresentar um ator com nome de cidadão romano, conforme a própria Richlin (2017, p. 13) argumenta – contudo, comentando na mesma sentença que, da mesma forma, poderia ser um nome de liberto, pois *Pellio* significa “curtidor de pele”, ou “peleiro” (RICHLIN, 2017, p. 13). Porém, não concordamos com a interpretação de um *cognomen* relacionado a ofício como identificador de um liberto, pois conhecemos romanos da nobreza com *cognomina* relacionados a alguma *ars*, ou “ofício”, como por exemplo Quinto Fábio Pictor, cujo *cognomen* significa “pintor”. Cardoso (2020, p. 64), após considerar algumas interpretações, conclui que o significado do termo *actor* em *As báquides* (*Bacch.*, 213) é um enigma. Seja como for, é preciso notar que Plauto usa o verbo *ago* – é principalmente o uso desse verbo na linha 215 de *As báquides* que causa as diferentes interpretações – em outras passagens da comédia, nenhuma delas com a acepção de “atuar no palco”, por exemplo, nas linhas 39, 48, 76 e 294. O nome de T. Publílio Pélío é mencionado também em outra comédia, *Os Menecmos* (*Men.*, 402-404), na passagem em que *Sósicles* descreve um navio: “De madeira, frequentemente batido, frequentemente perfurado, frequentemente chacoalhado por um martelo; assim como a mobília de Pélío, estaca junto à estaca” – “*ligneam, / saepe tritam, saepe fixam, saepe excussam malleo; / quasi supellex Pellionis, palus palo proximumst*”. Ou seja, Plauto está fazendo troça com o palco de madeira produzido por T. Publílio Pélío, comparando-o a um navio frequentemente necessitando de reparos. Frente ao exposto acima, em nossa interpretação as passagens em que o nome de T. Publílio Pélío aparece nas comédias de Plauto o apresentam como um produtor, ou organizador, das peças, ou seja, alguém que *agit* para que as peças aconteçam – não um ator. Fontaine (2010, p. 125) e Franko (2014, p. 414-417) igualmente interpretam o termo *actor* na comédia *As báquides* como

e Terêncio (*Phormio*, 9-10⁵, 33⁶). Porém, à exceção dos poetas e dos atores, não existem clareza e definição consistentes para os títulos e as funções das pessoas que tinham responsabilidades nas atividades do teatro, conforme comentou Cardoso (2020, p. 62-63).⁷ Seja como for, é provável que antes de serem divulgados de alguma maneira, os textos das peças tenham existido principalmente sob a forma de cópias de palco (LINDSAY, 1904, p. 1).

Essa revisão de palco dos textos de Plauto foi denominada no início do século XX, de *retractatio* – “mudança de parecer”, “retrabalho” (COULTER, 1911, p. 8 e ss.). De acordo com algumas interpretações, na época em que surgiu o arquétipo mais antigo das comédias de Plauto, ou seja, a primeira “edição” das comédias – entre meados e a segunda metade do século II a.C. (FORTSON IV, 2008, p. 10; QUESTA, 2015, p. 528) – os textos das comédias já haviam sofrido “certa quantidade de corrupção, interpolação e modernização” (FORTSON IV, 2008, p. 10). Contudo, são modificações que não alteram o enredo, a estrutura, o tema ou a continuidade da peça. Por exemplo, segundo Fortson IV (2008, p. 11 e nota 26), a partir de seus estudos de estilo e métrica, os textos atribuídos a Plauto que possuímos hoje foram escritos por um único autor. Modernizações – mudanças

“produtor” – “*impresario*”, na escrita de ambos os autores.

⁵ O texto de Terêncio (*Phormio*, 9-10) é: “Se ele percebesse que, quando alguma nova peça faz sucesso, faz sucesso mais por obra do produtor que sua” – “*quod si intellegeret, quom stetit olim nova, / actoris opera magis stetisse quam sua*”.

⁶ O texto de Terêncio (*Phormio*, 33) é: “A virtude do produtor que restituiu para nós o lugar” – “*quem actoris virtus nobis restituit locum*”. O *locus*, no caso, é o palco.

⁷ Segundo Jory (1966, p. 102), as evidências para a existência de um *dominus* da *grex* de atores – *dominus gregis* – são muito fracas, e a única instância em que o termo *dominus* aparece nas comédias romanas, na qual poderia incorporar esse sentido, é em *A comédia dos asnos* (*Asin.* 1-3): “Espectadores, peço sua atenção agora! Que as coisas com certeza corram bem para mim e para vocês, para essa *grex*, para os *domini* e para os que nos contrataram” – “*hoc agite sultis, spectatores, nunciam, / quae quidem mihi atque uobis res uortat bene / gregique huic et dominis atque conductoribus*” (o termo “*sultis*” é a aglutinação de “*si uultis*”, literalmente, “se vocês desejarem”, “se é de sua vontade”, ou seja, “peço-lhes”). Cardoso (2020, p. 62-63) traduz “*dominus*” por “líder da trupe”, mas escreve que pode haver outras interpretações, e afirma que, afora os atores e os poetas, a clareza e a definição para os títulos e as funções dos responsáveis pelas atividades do teatro não são claras e nem consistentes. Concordamos que a associação entre os *domini* e a *grex* é fraca. Por conjectura, podemos fazer outra interpretação para a presença do termo “*dominis*” no texto, exposta a seguir: *A comédia dos asnos* possui duas datações concorrentes, ambas do período da Segunda Guerra Púnica, a primeira entre 212 a.C. e 211 a.C. (DE MELO, 2011a, p. 137-138) e a segunda em 207 a.C. (SEDGWICK, 1949, p. 377-379, 382). Favorecemos a interpretação mais tardia da data pelas seguintes razões: segundo Tito Lívio (XXVII, 38, 6-11), na iminência do cruzamento dos Alpes em 207 a.C. por Asdrúbal, irmão de Aníbal, com um exército em direção à Itália, diante das dificuldades em arrolar jovens para lutar, o Senado romano concedeu capacidade de execução total – *libera potestas* – ao cônsul Marcos Lívio Salinator para convocar e permutar soldados de outras tropas, e recrutar homens de onde achasse necessário, inclusive escravos – denominados *volones* (voluntários) –, os quais foram inscritos nas 19ª e 20ª legiões. Esses *volones* estavam ainda lutando na Itália em 206 a.C., segundo Tito Lívio (XXVIII, 46, 13), sob o comando do mesmo Marcos Lívio Salinator. É possível, então, que Plauto, ao citar os *domini*, esteja se referindo, como homenagem, aos que cederam seus escravos para o exército. Outra passagem, na mesma comédia, auxilia essa interpretação: antes de começar uma artimanha para arranjar dinheiro, o escravo Líbano, pergunta para seu *erus*: “Se por acaso eu caísse em uma armadilha, você me compraria de volta, se o inimigo me capturasse?” – “*si forte in insidias deuenero, / tun redimes me, si me hostes interceperint?*” (*Asin.*, 105-106). Plauto insere o cotidiano na trama, de maneira súbita e sutil.

ortográficas –, por exemplo, além de impossíveis de reverter, são comuns em qualquer manuscrito dos autores latinos, segundo Tarrant (2016, p. 5).⁸

Reynolds e Wilson (1991, p. 19) pensam ser possível que a cada nova montagem o texto das peças fosse um pouco alterado, de maneira a se moldar aos gostos da audiência ou do produtor. É importante acrescentar que essas alterações seriam principalmente a modernização de alguns termos, ou a escrita de pequenos trechos de maneira diferente, alterações que não modificam o enredo e nem a continuidade da trama das peças.⁹ Exemplos que sugerem a interpretação sobre essas modificações

⁸ Durante o século I a.C., de acordo com evidências epigráficas, provavelmente foram empregadas formas como *caussa* ao invés de *causa*, e o poeta Cornélio Galo, de acordo com o que pode ser visto no papiro *Qasr Ibrim*, do final do século I a.C., utilizou *quom* ao invés de *cum*, além do ditongo *ei* onde é comum ler-se atualmente *i* – por exemplo, *deiuitorae tueis* em lugar de *diuitorae tuis* (TARRANT, 2016, p. 5). Conforme argumentam Fortson IV (2008, p. 10) e Tarrant (2016, p. 5), devemos perceber que muitos arcaísmos foram eliminados dos textos por copistas posteriores. Por exemplo, Cícero (*Orador*, XLVIII, 159-160), dissertando sobre a fala e de como, em sua percepção, deveriam ser pronunciadas as palavras, afirma que seus antepassados apenas empregavam a aspiração (*aspiratio*) junto com uma vogal (*in vocali*), ou seja, apenas pronunciavam a consoante aspirada (*h*) antes de uma vogal inicial ou entre vogais. Assim, Cícero (*Orador*, XLVIII, 160) nos informa que ele mesmo costumava dizer *pulcur*, e não *pulchur*, *Cetegus*, e não *Cethegus*, *triumpus*, e não *triumphus*, *Cartago*, e não *Carthago*, mas, após algum tempo, a “reprovação do ouvido” o forçou a abandonar aquela pronúncia, que considerava correta, fazendo concessão à “fala do povo” – quer dizer, à pronúncia popular. Atesta, dessa maneira, formas antigas do falar e da escrita, inclusive, provavelmente, a forma na qual o nome da cidade púnica deveria, em algumas obras, ser encontrada (*Cartago*, e não *Carthago*).

⁹ Por exemplo, existem omissões no palimpsesto A que estão presentes na família P – comentaremos os manuscritos de Plauto mais à frente –, linhas escritas de forma diferente, ou algumas mudanças nas ordens das linhas (LINDSAY, 1904, p. 35 e ss.). Mas essas diferenças não alteram a continuidade da trama, e nem o enredo. Um exemplo do primeiro problema pode ser demonstrado em duas linhas que existem nos manuscritos da família P e que estão omitidas no palimpsesto A, na comédia *O pequeno cartaginês* (456^a-456^b). Conforme observa Lindsay (1904, p. 54) – que enumera as linhas como 457^a e 457^b –, essa omissão “não interfere no sentido da passagem”. Na passagem em questão, na parte existente em todos os manuscritos – A e P –, o *leno* Lico fala que, como não conseguiu um bom presságio com sua oferenda a Vênus, não deixou que cortassem as entranhas dos cordeiros oferecidos à deusa, enganando-a desse modo. Nas duas linhas omitidas no palimpsesto A e presentes nos manuscritos da família P está escrito que o arúspice não aprovou as oferendas, e que Vênus não as merecia. Essas linhas acrescentam graça e expressividade à peça – e são indício da presença de arúspices em Roma nas primeiras décadas do século II a.C., além de apontarem a piedade romana (uma vítima considerada indigna é reprovada antes do sacrifício) –, mas não modificam o sentido da passagem, muito menos da comédia. Outro exemplo seria de linhas escritas de forma diferente, como em uma passagem de *O pequeno cartaginês* (917-931), entre as linhas 917 e 922, na qual o escravo Mílfio vai entrar em casa para conversar com seu *erus* sobre a oportunidade de enganar o *leno*, enquanto entre as linhas 923 e 931 Mílfio espera o *erus* voltar do Fórum para lhe contar sobre a mesma oportunidade. São provavelmente duas versões da mesma passagem que ficaram preservadas nos manuscritos, e Lindsay (1904, p. 54-55) argumenta a favor dessa interpretação. Se foram escritas por Plauto para diferentes apresentações, ou se uma delas foi escrita para uma apresentação posterior por um produtor, não sabemos, mas as diferenças não alteram o enredo ou a continuidade da trama. Outro exemplo. Em *O soldado fanfarrão* (598-599), no palimpsesto A está escrito “*nam opus est nunc tuto loco / unde inimicus ne quis nostri spolia capiat consili*” – “Com efeito, agora é necessário um lugar seguro, de onde nenhum inimigo fique com o butim de nosso plano” –, enquanto no manuscrito P está escrito “*nam opus est nunc tuto loco / unde inimicus nequis nostra spolia capiat auribus*” – “Com efeito, agora é necessário um lugar seguro, de onde nenhum inimigo fique com nosso butim através do ouvido”. Em ambas as versões existe a preocupação manifesta de que algo que vai ser discutido em segredo não seja descoberto, sendo que na versão dos manuscritos da família P o texto enfatiza o perigo da escuta da conversa. Da mesma forma que no exemplo anterior, não sabemos se ambas as versões foram ou não escritas por Plauto ou se uma delas foi escrita, por exemplo, por um produtor. Lindsay (1904, p. 71) pensa que a segunda versão pode pertencer ao texto de uma apresentação posterior da peça, ou a uma cópia de palco errada, ou mesmo ter sido originada de uma glosa que posteriormente foi transportada para o texto por um escriba. Seja como for, qualquer que seja a origem das versões, o enredo e a continuidade da trama não se alteram.

provêm de algumas passagens nas comédias, por exemplo, a existência de dois finais para a comédia *O pequeno cartaginês*, interpretados como evidência de uma redação posterior (REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 19; FORTSON IV, 2008, p. 10; FONTAINE, 2017, p. 872). Outra passagem considerada como evidência de modificações é um trecho do prólogo de *Cásina* (5-20), o qual indica que ao menos parte do texto que possuímos hoje foi reescrito, cerca de uma geração após a época de Plauto,¹⁰ para uma nova montagem da comédia. O trecho é o seguinte:

Penso que as pessoas que bebem vinho antigo são sábias, assim como aquelas que veem peças antigas. Uma vez que vocês gostam de velhas obras e palavras, claro que gostam de peças antigas mais que outras. Pois as novas comédias encenadas atualmente valem menos que nova cunhagem. Uma vez que compreendemos, a partir do que as pessoas falam, que vocês gostam das peças de Plauto, estamos encenando uma velha comédia dele, a qual encontrou aprovação daqueles dentre vocês que estão na velhice. Pois aqueles que são jovens não a conhecem, tenho certeza. Mas vamos fazer o máximo para que venham a conhecer. Quando foi encenada pela primeira vez, sobrepujou todas as outras peças. Naquela época viveu a nata dos poetas, os quais agora foram para o local a que todos os homens vão. Mas, mesmo assim, nos beneficiaram com sua ausência como se estivessem presentes (*Cas.*, 5-20).¹¹

A adição de um trecho novo em um prólogo é, conforme comentou De Melo (2011b, p. cv), “uma mudança comparativamente menor”. Mesmo assim, é importante perceber que o trecho do prólogo que acabamos de citar, conforme se pode observar, não alude a nenhuma reescrita ou remodelação textual, mas especifica que seria reencenada a mesma comédia que algumas pessoas na plateia – de acordo com o prólogo – provavelmente já conheciam.

Ainda com relação a modificações, sabe-se que os estudiosos da biblioteca de Alexandria, principalmente no período de maior atividade intelectual da biblioteca – entre o início do século III a.C. e meados do século II a.C. –, detectaram alterações e

¹⁰ Lindsay (1904, p. 1, nota a), em um primeiro momento, escreveu que o prólogo de *Cásina* foi escrito para uma encenação da comédia realizada “cerca de uma geração ou mais após a época do poeta”. Em 1912 Lindsay modificou sua interpretação, especificando que *retractatio* é “a revisão e a alteração das peças no renascimento plautino, na época de Terêncio” (LINDSAY, 1912, p. 232), ou seja, cerca de vinte ou vinte e cinco anos após a morte de Plauto, o que nos remete a cerca de uma geração após a morte do comediógrafo. Além disso, o texto do prólogo fala em duas gerações presentes na audiência: a “mais antiga”, que assistiu e aprovou a comédia, e a “mais jovem”, que não a conhece ainda.

¹¹ O texto de Plauto (*Cas.*, 5-20) é: “*qui utuntur uino uetere sapientes puto / et qui lubenter ueteres spectant fabulas; / antiqua opera et uerba quom uobis placent, / aequom est placere ante <alias> ueteres fabulas: / nam nunc nouae quae prodeunt comoediae / multo sunt nequiores quam nummi noui. / nos postquam populi rumore intelleximus / studiose expectere uos Plautinas fabulas, / antiquam eius edimus comoediam / quam uos probastis qui estis in senioribus; / nam iuniorum qui sunt non norunt, scio; / uerum ut cognoscant dabimus operam sedulo. / haec quom primum acta est, uicit omnis fabulas. / ea tempestate flos poetarum fuit, / qui nunc abierunt hinc in communem locum. / sed tamen apsentem prosunt <pro> praesentibus”.*

adições realizadas por atores em algumas tragédias gregas do século IV a.C., com maior frequência nas tragédias de Eurípides, do século V a.C. (REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 15).¹² Para Reynolds e Wilson (1991, p. 15), as interpolações foram realizadas pelos produtores das peças, apesar de admitirem que os escólios designam especificamente alguns desses trechos como interpolações feitas por atores.¹³ Também possuímos evidências de colaboração autoral em outros textos de comédias gregas do século V a.C. Halliwell (1989, p. 515 e ss.), por exemplo, apresentou evidências dessa prática, de referência recorrente nos textos cômicos do período.¹⁴ Essa recorrência indica que a colaboração autoral, ou poética, muito provavelmente era uma prática bem conhecida, de forma que o termo *sumpoiēn* (ou *sympoieîn*) desenvolveu o significado específico de “colaboração na composição poética”, de acordo com Halliwell (1989, p. 520). Além disso, a alusão, durante os concursos dramáticos, à colaboração poética, tanto para se jactar quanto para zombar da necessidade de auxílio de algum concorrente, pode ser compreendida como prática de rivalidade frequente entre os poetas cômicos (HALLIWELL, 1989, p. 519).¹⁵

As evidências mostram então que textos clássicos – assim como textos modernos – podem ser produto de um processo de colaboração autoral. Uma característica dos colaboradores dos textos clássicos é que ou são muito próximos ao autor para que possamos discernir suas contribuições – como no exemplo que citamos de Plínio –, ou tão distantes que perdem peso no processo editorial – por exemplo, copistas medievais que modificaram o texto errando durante a cópia (TARRANT, 2016, p. 5). Nesse sentido, a hipótese de existência de versões autorais múltiplas é atualmente defendida por alguns estudiosos. Na literatura medieval e renascentista, por exemplo, encontramos casos em

¹² Como exemplo da erudição de estudiosos provenientes da “escola” de Alexandria, podemos citar alguns estudos realizados sobre a obra de Epicuro. Um estudo, provavelmente realizado cerca de 100 a.C., refere-se a cópias erradas de sua obra, considera variações de uma cópia para a outra, comenta os danos causados nos manuscritos por vermes e as tentativas de correção de textos defectivos (REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 18).

¹³ Por exemplo, Reynolds e Wilson (1991, p. 15) comentam que o escoliasta de *Medeia*, de Eurípides, afirmou que alguns atores, não compreendendo a pontuação do verso 85, alteraram o texto. Podemos observar o comentário do escoliasta sobre a alteração realizada pelos atores ((u(pokritai\, *hypokritai*) nas edições dos escólios de Eurípides de Dindorf (1863, p. 13) – *Medeia* (85,9 e ss.) – e de Schwartz (1891, p. 148) – *Medeia* (85,20 e ss.).

¹⁴ Halliwell (1989, p. 517 e ss.) também apresentou evidências do que interpretou como plágio, tanto em comédias quanto em tragédias, mas não trataremos desse assunto aqui.

¹⁵ Por exemplo, em *As vespas* (1018-1022), de Aristófanes (422 a.C.), o corifeu fala que o poeta – ou seja, Aristófanes – deseja castigar a audiência, pois foi provocado por ela a despeito de tê-la tratado muito bem, apesar de secretamente da primeira vez e não de forma aberta, ao auxiliar outros poetas: “imitando o pensamento e o poder profético de Euricles, / escorregando para dentro da barriga de outros homens e fazendo / verter muito material cômico. / Depois disso, se arriscou abertamente sozinho, / segurando as rédeas, não das musas de outro, mas das suas”. Euricles, mencionado por Aristófanes, foi um ventríloquo vidente, e Halliwell (1989, p. 515-516) interpreta a menção ao ventríloquismo, reforçada pela alegoria – a barriga vertendo material cômico –, como a afirmação de Aristófanes de ter deliberadamente omitido a autoria de suas primeiras comédias na época de sua encenação. Essa interpretação é reforçada pelos dois últimos versos, nos quais é possível interpretar que, após as primeiras encenações, Aristófanes sentiu-se seguro o suficiente para assumir sozinho suas peças. A tradução do grego foi feita a partir da tradução inglesa de Henderson para a *Loeb Classical Library*.

que mais de uma forma da mesma obra sobrevive (TARRANT, 2016, p. 2-3).¹⁶ No caso da obra plautina, Goldberg (2011, p. 212), frente à existência de passagens redundantes ou incompatíveis com o entorno na comédia *O cofre*,¹⁷ por exemplo, argumentou que podem significar modificações realizadas pelo próprio Plauto a partir da resposta da audiência. A linguagem da passagem em questão não é de época subsequente à de Plauto segundo Goldberg (2011, p. 212), de forma que existe uma suspeita cada vez mais forte de que não é uma interpolação posterior, mas sim fruto de versões de palco, ou seja, resultado da consolidação do texto a partir de modificações feitas por Plauto, pela produção ou pelos atores, que terminaram por incluir versões incompatíveis a um único texto transmitido. Nas palavras de Goldberg (2011, p. 212), “pode ser o remanescente de um texto ‘plautino’ alternativo”.¹⁸ A existência de dois finais para *O pequeno cartaginês* pode ser interpretada da mesma forma, como um texto alternativo, e não como um texto posterior.¹⁹

A hipótese das múltiplas versões autorais, portanto, leva em consideração a contribuição, ou colaboração, através de sugestões de outras pessoas na composição de uma obra. O autor, nessa concepção, é obviamente o componente principal e indispensável, mas existe uma cadeia de agentes, como amigos do autor, editores, impressores e outros que podem influenciar ou serem responsáveis por alterações no texto original, e a observação da relevância desses agentes na composição de uma obra escrita traz à luz

¹⁶ A partir do século XIX o objetivo da crítica textual era a obrigatoriedade de se inferir um texto o mais próximo possível do que se denomina o original do autor, ou seja, daquilo que o autor teria escrito no seu manuscrito final (McGANN, 1992, p. 3-4, 15). Essas ideias sobre autoria isolada são fundamentadas em uma concepção da produção literária proveniente do Romantismo (McGANN, 1992, p. 8). Porém, as tentativas de reconstituição de um original para textos de Shakespeare e outros textos elisabetanos levaram a discussões sobre a possibilidade de ter existido mais de uma versão para uma peça, por exemplo. Os debates em torno dos dois textos mais antigos de *Rei Lear*, o Primeiro Quarto de 1608 e o Primeiro Folio de 1623, colocaram essa tragédia no centro da discussão (McGANN, 1992, p. 4). Acredita-se atualmente na possibilidade de não ter existido um texto único anterior, mas duas versões autorais, e de que ambos os impressos, o de 1608 e o de 1623, não serem textos relativamente corruptos de um original perdido, mas sim dois textos relativamente confiáveis de duas versões diferentes da mesma peça, sendo o Primeiro Quarto considerado um esboço da peça antes de ser encenada e o Primeiro Folio o texto revisado certo tempo após a encenação (McGANN, 1992, p. 4; TARRANT, 2016, p. 2-3). Os editores têm favorecido, no caso de *Rei Lear*, o que se denomina de abordagem “de versão”, ou seja, têm publicado ambos os textos, o do Primeiro Quarto e o do Primeiro Folio, em páginas sucessivas (TARRANT, 2016, p. 3). Esse tipo de abordagem é “quase inteiramente ausente da editoração clássica, pois em quase todos os casos as diferenças entre as cópias manuscritas de um texto clássico não representam versões diferentes do trabalho, mas tentativas de escribas (mais ou menos bem-sucedidas) de reproduzir uma única forma de um texto” (TARRANT, 2016, p. 3-4). Segundo Tarrant (2016, p. 4), o melhor exemplo dessa ausência na editoração clássica é a obra *Amores*, de Ovídio, a qual é precedida de um epigrama que afirma que, previamente, cinco livros compunham a obra, mas que Ovídio preferiu a versão com três livros, que é a que conhecemos.

¹⁷ Goldberg (2011, p. 211-212) se referiu aos versos 708 a 722 de *O cofre* (*Cistellaria*). Em inglês, Goldberg denominou esses trechos de “doublets”, os quais, segundo o autor, “sob inspeção cuidadosa são claramente redundantes ou incompatíveis com seu entorno”. Podemos traduzir o termo inglês por “duplicatas”.

¹⁸ “[...] uma possibilidade que alcança o próprio âmagdo do que um texto de Plauto representa, o que o texto deve a qualquer ‘Plauto’ histórico e, assim, qual é a responsabilidade do editor em apresentar a *parádosis* [ou seja, a transmissão, a tradição – *traditio*, em latim] aos leitores” (GOLDBERG, 2011, p. 212).

¹⁹ Beare (1951, p. 3-4), considerou a “segunda alternativa” – conforme ele a denominou – do final de *O pequeno cartaginês* como adicionada “por uma mão posterior”.

o processo de criação e o resultado textual que chega aos leitores (TARRANT, 2016, p. 4). Tomemos o exemplo de Plínio, o Jovem (*Epistolae*, VII, 17, 7), cuja carta citamos acima. Plínio comenta que, para chegar a um discurso que considera satisfatório, não omite “nenhum tipo de correção”,²⁰ pois, segundo ele, “respeito pela audiência, modéstia e ansiedade são os melhores críticos” (*Epistolae*, VII, 17, 7-8). Plínio adiciona que Pompônio Segundo, autor de tragédias do século I, quando algum de seus amigos sugeria a eliminação de uma passagem de uma de suas peças e ele mesmo preferia mantê-la, dizia, aludindo à *provocatio*,²¹ “*Ad populum provoco*”, ou seja, julgava de mais valor a opinião do público – o silêncio ou o aplauso – que a de seus amigos mais próximos (*Epistolae*, VII, 17, 11-12). Plínio termina a carta afirmando que não esquecia a importância de apresentar às pessoas qualquer texto seu, pois “qualquer trabalho deve ser revisado mais de uma vez e lido para um número de pessoas, se existe o desejo de que ele forneça satisfação total e permanente” (*Epistolae*, VII, 17, 15).²²

Os textos das peças de Plauto foram, portanto, escritos para as representações no palco realizadas por uma *grex* particular e em uma ocasião particular (FRAENKEL, 2008, p. 416).²³ Sendo comprados pelo magistrado responsável, eram provavelmente transmitidos primeiramente como cópias de palco (LINDSAY, 1904, p. 1; REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 19; MANUWALD, 2011, p. 51). Assim, esses textos provavelmente “incorporam mudanças realizadas por atores e produtores,²⁴ tanto nas performances originais quanto em novas montagens posteriores” (TARRANT, 2016, p. 5).²⁵ É importante compreender que Tarrant,

²⁰ Assim, lia seus textos primeiro para si mesmo, depois para dois ou três ouvintes ao mesmo tempo em que enviava para que fossem comentados por outras pessoas. Se tivesse dúvidas a respeito dos comentários, voltava a lê-los juntamente com um ou dois ouvintes. Apresentava-os oralmente, então, para um grupo maior, e nesse momento fazia as correções mais severas (*Epistolae*, VII, 17, 7-8).

²¹ A *lex Valeria*, de 509 a.C. – o ano da fundação da República – garantia àqueles condenados por um cônsul à pena capital o direito de apelo (*provocatio*) aos *comitia centuriata* – a assembleia dos cidadãos em armas –, tentando a absolvição pelo voto (CORNELL, 2001, p. 196). A alusão de Pompônio Segundo, portanto, é relativa à aprovação, ou não, pela reação da audiência, de um trecho de uma de suas tragédias que não tenha agradado seus amigos – metaforicamente, uma tentativa de “absolvição”, pelo “voto” da audiência, da passagem dramática, a qual, do contrário, sofreria a “morte” literária – seria apagada.

²² O conteúdo e a revisão de um texto, então, tudo indica, eram preocupações importantes. Quando Cipião Emiliano foi encontrado morto, sabemos por Apiano (*B Civ.*, I, 83), havia um tablete ao lado de sua cama, o qual ele colocara na noite anterior com a intenção de escrever o discurso que iria fazer perante o povo. Outro exemplo: de acordo com o testemunho de Diógenes Laércio (39-40), um dos aforismas de Teofrasto era que “um cavalo sem rédeas é mais confiável que um discurso desorganizado”. Diógenes Laércio, que viveu, provavelmente, na primeira metade do século III, é autor de um compêndio sobre a vida e as doutrinas de vários filósofos, de Tales a Epicuro (LONG; SHARPLES, 2012, p. 457). Teofrasto, que produziu sua obra entre o final do século IV a.C. e o início do século III a.C., foi associado e sucessor de Aristóteles no Liceu, a escola instalada por Aristóteles fora do perímetro de Atenas (SHARPLES, 2012, p. 1461; NUSSBAUM; OSBORNE, 2012, p. 160).

²³ O termo significa, literalmente, “rebanho”. É a companhia teatral. Por exemplo, encontramos o termo em *A comédia dos asnos* (3) e *Epídico* (733).

²⁴ Assim como outros textos dramáticos, como os de Terêncio (TARRANT, 2016, p. 5).

²⁵ Tarrant continua o argumento, aludindo a análises da métrica, inserção de títulos, modificações ortográficas e poemas individuais, alterações nos textos clássicos encontradas em manuscritos medievais: “assim como leituras provenientes

ao fazer essa afirmação, não aponta deturpações ou alterações nos textos de Plauto que poderiam modificar o enredo ou a continuidade da trama, mas a insere no contexto de sua discussão sobre colaboração autoral, aludindo inclusive à carta de Plínio que citamos.

A concepção da produção de um texto como prática colaborativa, repetindo, compreende o autor como o componente indispensável na responsabilidade por sua escrita – a própria especificação de “autor” esclarece essa responsabilidade.²⁶ Nesse sentido, Manuwald (2011, p. 83) citou alguns trechos de três comédias latinas que sugerem que os poetas tinham controle sobre o roteiro e o enredo, duas de Plauto (*Asinaria*, 12;²⁷ *Trinummus*, 8-9)²⁸ e uma de Terêncio (*Heauton Timorumenos*, 1-2).²⁹

Considerações finais

Posto isso, voltando ao que escrevemos no início dessa seção, é preciso entender que não existe sentido em apresentar uma peça sem adaptá-la à audiência. O conteúdo do discurso teatral só tem sentido no palco e no tempo da representação (UBERSFELD, 2010, p. 164). Ou seja, a experiência teatral deve ser compreendida como historicamente posicionada. Plauto escreveu (*Pseud.*, 568-569): “Com efeito, convém a quem aparece no palco trazer um novo invento, de maneira nova”.³⁰ A trajetória histórica de cada peça teatral, portanto, está ligada intimamente à conexão, inter-relação, comunhão de diferentes elementos – autor, atores, audiência e palco – em cada contexto histórico, e à sua transmissão, incorporação e expressão como sistema nesses contextos históricos.³¹ A

de antigos estudos eruditos dos textos” (TARRANT, 2016, p. 5).

²⁶ Beare (1951, p. 4) comentou que em alguns prólogos de suas comédias Plauto é referido “de maneira separada” – o termo utilizado por Beare é *detached* –, o que, para Beare, é difícil de explicar a não ser que Plauto não seja o autor das linhas do prólogo. Beare não menciona os prólogos aos quais se refere, mas podemos supor que se trata daqueles em que Plauto é citado em terceira pessoa, como por exemplo em *A comédia dos asnos* (11), em que lemos “*Maccus uortit barbare*” – “Maco transformou em bárbaro” –, ou em *As três moedas* (19), em que da mesma forma lemos “Plauto transformou em bárbaro” – “*Plautus uortit barbare*”. Não concordamos com essa interpretação de Beare, pois o texto em terceira pessoa apenas demonstra que o falante do prólogo não era Plauto – o que, contudo, não elimina a possibilidade de ter sido em algum momento.

²⁷ “[Plauto] quer que seja *Asinaria*, se está bem para vocês” – “*Asinariam uolt esse, si per uos licet*” (*Asinaria*, 12).

²⁸ “Primeiramente, Plauto me deu o nome de Luxúria; / então, quis que essa fosse minha filha, Inópia” – “*primum mihi Plautus nomen Luxuria indidit; / tunc hanc mihi gnatam esse uolit, Inopiam*” (*Trinummus*, 8-9).

²⁹ “Realmente é admirável para vocês que o poeta tenha dado para um velho a parte que é de um jovem” – “*ne quoi sit vostrum mirum quor partis seni / poeta dederit quae sunt adulescentium*” (*Haut.*, 1-2).

³⁰ O texto de Plauto (*Pseud.*, 658-569) é: “*nam qui in scaenam prouenit / nouo modo nouom aliquid inuentum affere addecet*”.

³¹ Segundo Hubert (2013, p. 7), mesmo que se aborde o teatro do ângulo de apenas um dos “três modos possíveis de abordagem”, ou seja, o do autor dramático (análise textual), do ator (encenação – performance) ou do público (estética da recepção), “é impossível ignorar os outros dois, a tal ponto [...] estão envolvidos um com o outro no teatro”. A esses três “parceiros” – como os descreve Hubert (2013, p. 7) –, Ortega y Gasset (2010, p. 27-28) acrescentou um quarto elemento, o palco, fundamental, em sua percepção, para a compreensão do que vem a ser o “Teatro”, realçando que, quando alude, por exemplo, ao teatro de Ésquilo, Shakespeare e Calderón, não se refere “exclusivamente à obra poética

história do teatro é produzida através da hermenêutica dos textos teatrais compreendidos nos âmbitos dos processos de transmissão, herança e difusão simbólica – expressiva – desses elementos identificados como sistema em cada contexto. Quanto a isso, o conjunto de peças de Plauto que temos hoje foi transmitido como um *corpus* desde o final do século II a.C., preservando assim um monumento do período em questão. Conforme escreveu o próprio Plauto (*Poenulus*, 551): “Essa peça é realizada aqui e agora por causa desses espectadores”.³²

Referências

Documentação textual

- APPIAN. *Roman history: civil wars, books 1-2*. Translated by Brian McGing. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- ARISTOPHANES. *Clouds. Wasps. Peace*. Translated by Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- CICERO. *De oratore: Books I-II*. Translated by E. W. Sutton. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- CICERO. *Speech against Caecilius. The Verrine orations*. Translated by L. H. G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1928. v. 1.
- LIVY. *History of Rome: Books XXVIII-XXX*. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
- NONIUS MARCELLUS. *De compendiosa doctrina libros XX*. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- PLAUTUS. *Amphitryon. The comedy of asses. The pot of gold. The two Bacchises. The captives*. Translated by Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- PLAUTUS. *Casina. The casket comedy. Curculio. Epidicus. The two Menaechmuses*. Translated by Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- PLAUTUS. *Stichus. Three-dollar day. Truculentus. The tale of a traveling-bag. Fragments*. Translated by Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

[...] e às obras dramáticas que estes poetas compuseram”: “Não foram aqueles gênios poéticos que sozinhos e por si – ao menos na medida em que foram exclusivamente poetas – puseram ou mantiveram em forma o Teatro. Isso seria uma torpe abstração. Pelo Teatro de Ésquilo, Shakespeare, Calderón entenda-se, ademais e inseparavelmente, junto com suas obras poéticas, os atores que as representaram, o palco em que foram executadas e o público que as presenciou” (ORTEGA Y GASSET, 2010, p. 27-28). O texto de Ortega y Gasset é de 1946.

³² “*horunc hic nunc causa haec agitur spectatorum fabula*” (*Poen.*, 551). Em suas edições, De Melo, Ernout e Leo escrevem “*causa*”, e Lindsay “*caussa*”.

- PLAUTUS. *The little Carthaginian. Pseudolus. The rope*. Translated by Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- PLINY. *Letters: Books 1-7. Panegyricus*. Translated by Betty Radice. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- SEXTUS POMPEUS FESTUS. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Leipzig: B. G. Teubner. 1913.
- TERENCE. *Phormio. The mother-in-law. The brothers*. Translated by John Barsby. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- TERENCE. *The woman of Andros. The self-tormentor. The eunuch*. Translated by John Barsby. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- VARRO. *On the Latin language: Books V-VII*. Translated by Roland G. Kent. Cambridge: Harvard University Press, [1938] 1951.

Obras de apoio

- AUBERT, J. J. Business managers in ancient Rome: a social and economic study of institores, 100 B.C. - A.D. 250. In: HARRIS, W. V. et al (ed.). *Columbia studies in the Classical tradition*. Leiden: Brill, 1994.
- BEARE, W. *The Roman stage: a short history of Latin drama in the time of the Republic*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- BROWN, P. G. M. Actors and actor-managers at Rome in the time of Plautus and Terence. In: EASTERLING, P.; HALL, E. (ed.). *Greek and Roman actors: aspects of an ancient profession*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 225-237.
- CARDOSO, I. T. Actors and audience. In: FRANKO, G. F.; DUTSCH, D. (ed.). *A companion to Plautus*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2020, p. 61-75.
- CORNELL, T. J. *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000 – 264 BC)*. New York: Routledge, 2001.
- COULTER, C. C. *Retractatio in the Ambrosian and Palatine recensions of Plautus: a study of the Persa, Poenulus, Pseudolus, Stichus and Trinummus*. Bryn Mawr: Bryn Mawr College, 1911.
- DE MELO, W. General introduction. In: PLAUTUS. *Amphitryon. The comedy of asses. The pot of gold. The two Bacchises. The captives*. Cambridge: Harvard University Press, 2011b, p. xiii-cxxii.
- DE MELO, W. Introductory note. In: PLAUTUS. *Amphitryon. The comedy of asses. The pot of gold. The two Bacchises. The captives*. Cambridge: Harvard University Press, 2011a, p. 134-139.

- DINDORF, W. *Scholia graeca in Euripidis tragoedias: Ex codicibus aucta et emendata*. Oxford: Clarendon Press, 1863.
- FONTAINE, M. *Funny words in Plautine comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- FONTAINE, M. Revisão de livro. MOODIE, E. K. Plautus' Poenulus: a student commentary. *Latomus*, v. 76, n. 3, p. 871-873, 2017.
- FORTSON IV, B. W. Language and rhythm in Plautus. Synchronic and diachronic studies. In: BARCHIESI, A. et al (ed.). *Sozomena*, 3: studies in the recovery of ancient texts. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008.
- FRAENKEL, E. *Plautine elements in Plautus*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FRANKO, G. F. Festivals, producers, theatrical spaces, and records. In: FONTAINE, M.; SCAFURO, A. C. (ed.). *The Oxford handbook of Greek and Roman comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 409-423.
- GOLDBERG, S. M. Roman comedy gets back to basics. *The Journal of Roman Studies*, v. 101, p. 206-221, 2011.
- HALLIWELL, F. S. Authorial collaboration in the Athenian comic theatre. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 30, n. 4, p. 515-528, 1989.
- HENRY, G. K. G. Roman actors. *Studies in Philology*, v. 16, n. 4, p. 334-382, 1919.
- HUBERT, M. C. *As grandes teorias do teatro*. São Paulo: Martins Fontes, [2005] 2013.
- JORY, E. J. Dominus gregis? *Classical Philology*, v. 61, n. 2, p. 102-105, 1966.
- KLEBERG, T. Commercio librario ed editoria nel mondo antico: Roma e l'epoca greco-romana. In: CAVALLO, G. (ed.). *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*. Bari: Laterza, 1992, p. 40-80.
- LINDSAY, W. M. Short notices. *Retractatio* in the Ambrosian and Palatine recensions of Plautus: a study of the *Persa*, *Poenulus*, *Pseudolus*, *Stichus* and *Trinummus* by Cornelia C. Coulter. *The Classical Review*, v. 26, n. 7, p. 232, 1912.
- LINDSAY, W. M. *The ancient editions of Plautus*. Oxford: James Parker and Co., 1904.
- LONG, H. S. et al (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MANUWALD, G. *Roman Republican theatre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- McGANN, J. J. *A critique of modern textual criticism*. Charlottesville: University of Press Virginia, 1992.
- NUSSBAUM, M. C.; OSBORNE, C. Aristotle. In: HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDNOW, E. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 159-163.
- ORTEGA Y GASSET, J. A ideia do teatro. In: GUINSBURG, J. (org.) São Paulo: Perspectiva, [1966] 2010.

- QUESTA, C. *Il nuovo volto di Plauto (l'editio Sarsinatis). Lectio brevis ministrada em 10 de dezembro de 2010, na Accademia Nazionale dei Lincei, 2015, p. 525-534. Disponível em: <http://users.unimi.it/latinoamilano/>. Acesso em: 2 dez. 2016.*
- REYNOLDS, L. D.; WILSON, N. G. *Scribes and scholars: a guide to the transmission of Greek and Roman literature*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- RICHLIN, A. Introduction. In: PLAUTUS. *Rome and the mysterious Orient: three plays by Plautus*. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 1-53.
- RICHLIN, A. *Slave theater in the Roman Republic: Plautus and the popular comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- SCHWARTZ, E. *Scholia in Euripidem. Scholia in Hippolytum Medeam Alcestin Andromacham Rhesum Troades*. Berlin: G. Reimer, 1891.
- SEDGWICK, W. B. Plautine chronology. *The American Journal of Philology*, v. 70, n. 4, p. 376-383, 1949.
- SHARPLES, R. Theophrastus. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDNOW, E. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1461.
- TARRANT, R. Texts, editors, and readers. Methods and problems in Latin textual criticism. In: FEENEY, D.; HINDS, S. (ed.). *Roman literature and its contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- UBERSFELD, A. Para ler o teatro. In: GUINSBURG, J. (dir.). *Coleção Estudos*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

Tradição geográfica e recepção: a *Geografia*, de Estrabão, no contexto do Principado

*Geographical tradition and reception: Strabo's Geography in the
context of the Principate*

Guilherme de Aquino Silva*

Resumo: A *Geografia*, de Estrabão, escrita entre os séculos I a.C. e I d.C., é uma obra composta por dezessete livros, nos quais o autor reuniu uma série de informações a respeito das regiões banhadas pelo Mediterrâneo. Por meio da *Geografia*, acessamos dados acerca da natureza local (clima, relevo, solo, rios, animais e plantas), dos aspectos etnográficos (aparência física, usos e costumes, vestimentas e organização da sociedade), bem como das narrativas mitológicas e de eventos históricos. Neste artigo, apresentamos aspectos relacionados à produção, à tradição geográfica, ao público-alvo e à recepção da *Geografia*. Sendo assim, a partir de nossa análise, veremos como Estrabão dialogava com seus antecessores, além de ter sido influenciado diretamente pelo contexto no qual vivia.

Abstract: Strabo's *Geography*, written between the 1st century BC and AD is a work composed of seventeen books, in which the author gathered a serie of information about the regions bathed by the Mediterranean. Through *Geography*, we access data about local nature (climate, relief, soil, rivers, animals and plants), ethnographic aspects (physical appearance, uses and customs, clothing and organization of society), as well as mythological narratives and of historical events. In this article, we presente aspects related to the production, targed audience, geographical tradition and reception of *Geography*. Therefore, based on our analysis, we will be able to see how Strabo dialogue with his predecessors, in addition to being directly influenced by the context in which he lived.

Palavras-chave:
Império Romano.
Geografia.
Estrabão.
Tradição.
Recepção

Keywords:
Roman Empire.
Geography.
Strabo.
Tradition.
Reception.

Recebido em: 25/09/2022
Aprovado em: 01/12/2022

* Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Bolsista CAPES e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo.

Organização da *Geografia*, assuntos tratados e público-alvo

A análise das fontes escritas, na Antiguidade, como no caso que abordamos neste artigo, impõe, para além de uma leitura crítica do texto em si, que nos debrucemos sobre os processos de produção, de publicação, de circulação, de transmissão e, por fim, de recepção da obra em contextos posteriores. Além disso, cabe ressaltar o importante papel da materialidade, no tocante à leitura dos livros, algo que o excerto a seguir expõe de forma muito clara:

[...] Quando o douto estudioso cita Vergílio, não lhe passa pela cabeça o papel, a editora, o tamanho da letra, a capa, a sobrecapa. Vergílio lhe parece tão maior que tudo isso. No entanto, a experiência da leitura só se dá pela materialidade, que é, muitas vezes, definidora da experiência de fruição ou não da obra literária – e, defendemos, de sua própria realização enquanto obra, ou seja, de sua criação [...] (LEITE, 2013, p. 84).

Por meio desse excerto, observamos que a leitura é influenciada pelo suporte no qual o texto está inscrito. Por muito tempo, nos estudos históricos, o papel da materialidade ficou obscurecido, dado que o foco das análises se mantinha preso ao conteúdo. Nas últimas décadas, no entanto, tem-se esclarecido que até mesmo o suporte material interfere no processo de interpretação dos textos.

À vista disso, por meio deste artigo, buscaremos iluminar aspectos relacionados à produção e à recepção da *Geografia*, de Estrabão. Num primeiro momento, analisaremos a maneira como a obra está organizada e os assuntos tratados pelo autor. Em seguida, indicaremos o público-alvo que o autor buscou atingir e como isso interferiu diretamente na produção do texto. Também mostraremos em que medida a tradição literária grega influenciou Estrabão. Para tanto, debruçamo-nos sobre os primeiros capítulos do Livro III da *Geografia* visando a catalogar os nomes dos autores antigos que Estrabão cita. Esse exercício demonstrou, entre outras coisas, que os testemunhos desses autores ora são criticados, ora são tomados como confiáveis. Por fim, indicaremos como a *Geografia* foi recebida pelo público, no contexto do Principado (27 a.C. – 235 d.C.).

Destarte, a *Geografia* possui, ao todo, dezessete livros, os quais se encontram subdivididos em capítulos e parágrafos. O principal objetivo de Estrabão, ao escrever sua obra, era fornecer aos líderes militares romanos um verdadeiro manual de como proceder à conquista, à exploração das riquezas do vasto território dominado por Roma, bem como à transformação cultural dos grupos submetidos, em direção à aquisição de um *modus vivendi* considerado “civilizado”, cujo maior exemplo provinha dos greco-romanos. Para

alcançar seu objetivo, Estrabão captou informações referentes aos territórios de todo o mundo conhecido pelos gregos e romanos até então.

Os dois primeiros livros são denominados “prolegômenos” e foram concebidos como uma introdução ao assunto que o autor trataria de maneira mais pormenorizada nos demais livros. O primeiro livro, portanto, trata-se de uma introdução contendo aspectos gerais sobre a *Geografia*, tais como os objetivos da obra e o público-alvo. Além disso, Estrabão tece considerações acerca da tradição geográfica grega. No segundo livro, Estrabão cria um diálogo entre a Geografia e outras áreas do conhecimento, como a Física, a Astronomia e a Geometria. O autor também faz observações gerais sobre o *orbis terrarum* e apresenta o mar Mediterrâneo e os territórios banhados por ele. Por fim, faz considerações acerca das principais fontes de informação em que teria se baseado para escrever sua *Geografia*.

A partir do Livro III, Estrabão enfatiza as características de cada território apenas citado de maneira geral nos Livros I e II. Dessa forma, o autor assim prosseguiu com a organização dos assuntos: Livro III (Península Ibérica); Livro IV (Gália, Britânia e Alpes); Livro V (Península Itálica); Livro VI (sul da Península Itálica e Sicília); Livro VII (norte e leste europeu, Europa Central, além de fragmentos acerca da Trácia e da Macedônia); Livro VIII (Macedônia e Grécia); Livro IX (Atenas, Beócia e Tessália); Livro X (Ilhas Eólias, ilha de Creta, entre outras ilhas do Egeu); Livro XI (Ásia Menor, incluindo o Cáucaso e a Armênia); Livro XII (Ásia Menor: Capadócia, Galácia, Bitínia, Lícia, Panfília, Cilícia, entre outras regiões); Livro XIII (Ásia Menor: região à frente do mar de Mármara, Lesbos e Troia); Livro XIV (Ásia Menor: Jônia, Icária, Samos, Quios, Rodes, Chipre, entre outras regiões); Livro XV (Índia e Pérsia); Livro XVI (Assíria, Babilônia, Mesopotâmia, Síria, Fenícia, Palestina e Arábia); e Livro XVII (Egito, Etiópia e Líbia).¹

Diante da dimensão da *Geografia*, elencamos para a análise apenas os quatro primeiros capítulos do Livro III, os quais contêm informações acerca da região da Península Ibérica. O capítulo cinco, portanto, que versa sobre as ilhas localizadas nas proximidades da costa ibérica, não foi analisado. No que tange aos assuntos abordados por Estrabão, destacamos, em primeiro lugar, aqueles que dizem respeito à natureza local, tais como: solo, recursos hídricos, clima, relevo, minerais, flora e fauna. Além da natureza local, Estrabão também se dedicou à descrição dos aspectos etnográficos dos grupos humanos. Organizamos os aspectos etnográficos nas seguintes categorias: distribuição da população pelo território; agricultura; mineração; comércio; navegação; técnicas e práticas militares; educação, língua e escrita; religião; alimentação; fisionomia; roupas e acessórios; além de

¹ Os assuntos estão dispostos com base na coleção da Loeb Classical Library.

usos e costumes diversos, como o banho, a maneira de dormir, o casamento e a coragem dos indivíduos. Apesar de termos nos debruçado sobre a análise de apenas um livro da *Geografia*, sabemos que esses mesmos assuntos foram tomados por Estrabão como referências para a sua descrição das demais regiões do mundo conhecido.

Além da *Geografia*, Estrabão também escreveu a obra *Comentários históricos*, composta por quarenta e sete livros. Clarke (1999, p. 194) afirma que o autor, ao redigi-la, tinha como propósito fazer uma compilação de fatos históricos que serviriam de continuação às *Histórias*, de Políbio, autor que viveu entre os séculos III e II a.C.² Desse modo, ao que tudo indica, tal obra seria rica em informação sobre o final da República e o início do Principado. Entretanto, infelizmente, restam-nos apenas dezenove pequenos fragmentos dos *Comentários Históricos*, o que nos impossibilita um conhecimento mais profundo sobre essa obra (DESERTO; MARQUES, 2016, p. 16).

Mesmo não dispondo de muitos dados sobre *Comentários históricos*, sabemos que Estrabão tinha como objetivo, por meio da obra, compilar informações de natureza política para subsidiar as estratégias governamentais. Em outras palavras, Estrabão teria elaborado uma espécie de manual, contendo os principais acontecimentos políticos, que serviriam de exemplos práticos para os governantes de sua época. Ao mesmo tempo, tal manual interessaria aos homens versados na *paideia*, ou seja, a todos aqueles que dispusessem de cultura literária, mesmo sem pretensão de seguir a carreira política. É o que o próprio Estrabão nos indica, no seguinte trecho de *Geografia* (1, 1, 22), ao falar do público-alvo de suas duas obras:

Em suma, este meu livro deve ser útil de maneira geral – tanto para os *politikoi*, quanto para o público em geral – como foi minha obra histórica. Na presente obra, como na outra, considero *politikoi* não o homem que é totalmente sem instrução, mas, sim, aquele que realizou as etapas de estudos usuais para os homens livres ou os estudantes de Filosofia. O homem que não pensa na virtude e na sabedoria prática, e naquilo que foi escrito acerca disso, não seria capaz de formar uma opinião válida, seja para criticar ou elogiar, nem sequer julgar questões históricas que merecem ser registradas neste tratado.³

Estrabão dá continuidade a esse assunto no próximo trecho em destaque, por meio do qual expõe a importância de suas obras como fontes de informação, tanto para a educação dos gregos e romanos, quanto para a vida política, em termos práticos. Além disso, verificamos, neste trecho, mais uma menção ao público-alvo de seus textos, que

² De acordo com Zuliani (1999, p. 13), Políbio teria compilado informações referentes até o ano de 144 a.C., mesma data que Estrabão teria utilizado como ponto de partida para sua obra histórica.

³ O termo grego *politikoi* foi traduzido por Jones (1960), na sua versão da *Geografia*, como *statesman*, ou seja, homens de Estado, categoria na qual podemos inserir todos aqueles ligados ao governo do Império Romano, como o imperador, os senadores e os membros do exército.

se confunde com os próprios protagonistas das narrativas, pois, do mesmo modo que os assuntos abordados tratavam do cotidiano da elite greco-romana, eles eram destinados a ela, como forma de instruí-la e, ao mesmo tempo, enaltecê-la:

Esta é a razão pela qual nós, após termos escrito alguns *Comentários Históricos* úteis, como supomos, para a filosofia ética e política, tivemos a ideia de adicionar a eles também o presente trabalho. É, com efeito, de mesmas características, e se dirige ao mesmo tipo de homem, sobretudo aos que ocupam postos eminentes. Ademais, da mesma maneira que ali só se menciona o relativo aos homens brilhantes e suas vidas, e, em contrapartida, deixa-se de lado o insignificante e de pouca fama, também aqui é preciso colocar à margem o insignificante e sem brilho, e, por outro lado, estender-se ao prestigioso, ao importante e àquele ao qual o prático é de fácil recordação e gratificante [...] (Estrabão, *Geographia.*, 1, 1, 23).

Nos primeiros livros da *Geografia*, Estrabão nos informa acerca dos objetivos gerais do conhecimento geográfico e, de maneira específica, aponta suas intenções ao escrever um tratado geográfico. Em primeiro lugar, notamos uma preocupação constante do autor com os assuntos de natureza política, o que se torna evidente quando afirma que o conhecimento geográfico, em sua maior parte, é dedicado à exposição de assuntos políticos. Em outro momento, Estrabão destaca que suas obras se dirigiam aos homens letrados e àqueles que conduziam exércitos, o que demonstra uma preocupação do autor com as questões político-militares (Str., *Geo.*, 1, 1, 16, 21). Acerca da importância do conhecimento geográfico para a vida política e militar, afirma:

[...] o espaço das nossas ações é precisamente a terra e o mar em que vivemos; pequeno espaço o das pequenas ações, grande [espaço] o das grandes [ações], e maior que nenhum outro o da totalidade deles, que precisamente chamamos de orbe habitado, de sorte que este viria a ser o espaço das ações mais importantes; os maiores condutores de exércitos são aqueles que têm poder para mandar sobre Terra e mar, reunindo povos e cidades em um único poder e administração política. Dessa forma, é evidente que a Geografia está toda orientada às ações próprias do governo, pois dispõe continentes e mares, uns dentro e outros fora do orbe habitado [...] (Str., *Geo.*, 1, 1, 16).

Estrabão continua a tratar da vinculação do conhecimento geográfico com a política, assinalando que os governantes podem gerenciar melhor os territórios sob seu domínio caso estejam cientes da extensão deles, bem como da distância em que se encontram de outros lugares e quais características físicas e culturais distinguem uma região da outra (Str., *Geo.*, 1, 1, 16). Esse, talvez, seja um dos aspectos mais importantes do conhecimento geográfico: o de situar o homem no espaço. Unindo informações sobre o céu, a Terra e o mar, os geógrafos antigos tinham a intenção de localizar e, com isso, auxiliar os governantes, pois o conhecimento do espaço tornava mais fácil o governo, a

administração e a exploração das regiões conquistadas. Estrabão nos indica, no excerto abaixo, a importância de se conhecer bem o espaço para os homens da Antiguidade:

[...] Os poetas, ao menos, apresentam como os mais prudentes dentre os heróis aqueles que mais se ausentaram de sua terra e mais caminharam errantes por toda a parte, pois situam, no topo dos méritos, ver cidades de muitos povos e conhecer sua maneira de pensar [...] (Str., *Geo.*, 1, 1, 16).

Para completar seu argumento, Estrabão cita alguns exemplos históricos de campanhas militares que não foram bem-sucedidas devido à falta de conhecimento geográfico. Da mesma forma, indica exemplos de expedições que foram prósperas porque os generais dispunham de boa experiência e estavam familiarizados com o espaço no qual se moviam (Str., *Geo.*, 1, 1, 17).

Em *Geografia*, portanto, é evidente o propósito de escrever uma obra que atenda às necessidades dos governantes, sobretudo no que se refere a questões de cunho prático, como a administração do território, a exploração de riquezas, a realização de empreendimentos comerciais e de viagens, entre outras atitudes que demandavam certo conhecimento do espaço. Isso fica ainda mais visível no trecho abaixo, no qual Estrabão faz uma comparação entre a Geografia e a Filosofia. Para o autor, ambas as áreas do conhecimento tratam de assuntos de natureza política. No entanto, a Geografia possui um caráter estratégico e prático:

[...] se a filosofia política gira, em sua maior parte, em torno dos governantes, e se gira também, por sua vez, a geografia em torno das necessidades próprias do governo, esta última apresenta certa superioridade a este respeito. Mas esta superioridade tem projeção prática (Str., *Geo.*, 1, 1, 18).

Outrossim, Estrabão nos indica os assuntos geográficos que são de interesse dos agentes políticos. Segundo o autor, o conhecimento geográfico abrange não apenas temas de natureza prática, tendo em vista que há questões de natureza teórica que os geógrafos devem enfrentar, sobretudo no tocante à Matemática e à Física. Por outro lado, o conhecimento geográfico também comporta informações históricas e mitológicas. Contudo, Estrabão deixa claro que seu principal objetivo é contribuir com os governantes do Império. Logo, tudo aquilo que é tratado na *Geografia*, desde os dados mitológicos às questões astronômicas, visa a atender à necessidade que os administradores possuíam de saber mais acerca do território sob seu controle (Str., *Geo.*, 1, 1, 19).

Para Estrabão, não era recomendável que o homem culto desconhecesse a Astronomia, pois precisava dominar, por exemplo, a disposição dos astros, a posição da Terra e os diversos fenômenos astronômicos que ocorriam em diferentes regiões

do Planeta. Todavia, era desnecessário aprofundar-se muito nisso, tarefa que caberia apenas àqueles que se dedicassem à Filosofia. Estrabão explica que a aquisição de conhecimento demanda muito tempo livre, o que nem sempre o governante possuía, pois se ocupava também de questões políticas. Desse modo, o autor faz um recorte de temas para atender aos anseios das autoridades imperiais, que necessitavam apenas de conhecimentos básicos de *Geografia*, sobretudo daqueles de cunho prático, não sendo necessário conhecer os detalhes da disciplina (Str., *Geo.*, 1, 1, 21). Após termos analisado a organização da Geografia, os assuntos tratados e o público-alvo, no próximo tópico, nos debruçaremos sobre as fontes de informação provenientes da tradição literária grega de que Estrabão se valeu para escrever sua obra.

A tradição literária grega no Livro III da *Geografia*

Para escrever sua *Geografia*, Estrabão se valeu de um vasto número de obras de autores que o antecederam. A postura do autor, diante de seus pares, foi, por um lado, de absorver aquilo que ele considerava correto e, por outro, de criticar aquilo que ele julgava incorreto, apresentando a escola geográfica à qual ele pertencia. Para termos uma noção da relação de Estrabão com a tradição que lhe antecedeu, catalogamos, somente nos quatro primeiros capítulos do Livro III da *Geografia*, referências diretas a dezesseis autores.

Homero (séc. VIII a.C.) é o autor que se encontra mais distante, no tempo, em relação a Estrabão. Todavia, é um dos nomes mais citados por ele. Também conhecido como “o poeta”, Homero escreveu duas obras: a *Ilíada* e a *Odisseia*, as quais, decerto, foram lidas por Estrabão, uma vez que os textos são citados pelo nome na *Geografia*:

[...] E a expedição de Ulisses, ao que me parece, por ter sido realizada também até aqui e por ter sido investigada por Homero, serviu-lhe de pretexto para, quer em relação à *Odisseia*, quer à *Ilíada*, a partir do que realmente aconteceu, transformá-lo em poesia e na criação mítica habitual dos poetas [...] (Str., *Geo.*, 3, 2, 13).

Conforme o excerto, Estrabão defende a utilização das obras de Homero como fontes de informação acerca do território ibérico, sobretudo no que dizia respeito ao contexto da colonização grega e fenícia na região. Aliás, para Estrabão, os próprios fenícios, que colonizaram o sul da Ibéria, teriam fornecido dados a Homero a respeito das características daquele território. Acreditamos que, ao citar os fenícios, que estiveram presentes na Ibéria, Estrabão estivesse tentando conferir confiabilidade aos escritos homéricos e, por consequência, também às descrições contidas em sua própria *Geografia*

(3, 2, 13-14). Concordamos, desse modo, com Dueck (2000, p. 31), no sentido de que Estrabão pertencia a uma tradição literária grega cujas raízes remontavam a autores como Homero. Acerca disso, Dandrow (2017, p. 114) afirma que as obras de Homero, muito utilizadas por Estrabão, serviram como base para moldar a identidade grega, ao mesmo tempo em que transmitiram uma série de estereótipos etno-culturais, *topoi*, além de temas e estruturas que influenciaram a maneira como os gregos se viam e representavam os outros povos.

Estesícoro de Himera (sécs. VII-VI a.C.), por sua vez, foi citado por Estrabão apenas uma vez no Livro III. No trecho abaixo, Estrabão tece um comentário sobre o que Estesícoro havia afirmado a respeito do relato mitológico de Gerião,⁴ o que lhe fornecia a localização e a descrição de determinados locais na Ibéria. Vejamos:

[...] Parece, por outro lado, que os antigos chamavam Tartesso ao Bétis e Eriteia a Gades e às ilhas vizinhas; por isso se crê que Estesícoro terá falado deste modo do pastor Gérion, que teria nascido 'quase em frente à ilustre Eriteia, junto às fontes inesgotáveis do rio Tartesso de raiz argêntea, numa caverna nas rochas [...] (Str., *Geo.*, 3, 2, 11).

O trecho, apesar de pequeno, revela dados geográficos importantes. Em primeiro lugar, destacamos a localização de uma ilha denominada "ilustre", Eriteia, relevante em questões econômicas. Ela é associada a Gades, uma cidade localizada numa ilha de mesmo nome, que se tornou um grande entreposto comercial desde a colonização fenícia da Ibéria. Ademais, observamos a associação do topônimo Tartesso ao Bétis, nome de um rio localizado no sul da Península. Esse rio teria fontes inesgotáveis e seria de raiz argêntea, ou seja, ao mesmo tempo em que o rio fornecia água de forma abundante, sua "raiz", isto é, seu curso inicial, estava situado numa região montanhosa e rochosa da Ibéria, onde poderia ser encontrada uma quantidade enorme de minerais, dentre eles a prata. Por isso, o autor fala em "raiz argêntea". À vista disso, podemos conceber o trecho como uma forma de referência ao mito de Gerião, mas, nas entrelinhas, há a indicação da localização das riquezas hídricas e minerais ibéricas.

Dois autores que viveram entre os séculos VI e V a.C. são referenciados por Estrabão. São eles: Anacreonte de Teos e Píndaro. O primeiro é citado por Estrabão por reportar, em seus escritos, a informação de que haveria muitas riquezas no sul da Ibéria, região também conhecida como Tartessos, conforme contemplamos por meio desta passagem:

⁴ Gerião foi, segundo a mitologia grega, um gigante de três cabeças, que possuía um rebanho bovino. O rebanho ficava sob os cuidados de um pastor, Euritião, e de um cão, Ortro. Hércules teria se deslocado até a região da Ibéria; matado Gerião, Euritião e Ortro; e, por fim, conduzido o rebanho até a Grécia (GRIMAL, 2005, p. 183-184).

[...] E poderia pensar-se que é à sua grande prosperidade que os homens dali, e, sobretudo, os seus chefes, devem a fama de *macraionas* e que por isso Anacreonte teria dito o seguinte: 'eu não quereria a cornucópia de Amalteia, nem século e meio ser rei de Tartessos', e ainda que Heródoto registrara o nome do rei, chamando-lhe Argantônio (de facto, poder-se-á interpretar as palavras de Anacreonte assim – de um modo literal – ou de uma forma mais geral, assim: ser rei de Tartesso durante muito tempo) [...] (Str., *Geo.*, 3, 2, 14).

Estrabão, por meio do trecho acima, utiliza o relato de Anacreonte para se referir à grande riqueza e prosperidade dos habitantes do sul da Ibéria (Tartessos), e de como isso interferia no tempo de vida das pessoas, principalmente dos chefes. Os habitantes de Tartessos são chamados de *macraionas*, o que significa viver durante muitos anos (DESERTO; MARQUES, 2016, p. 57, n. 185). Conforme diz Anacreonte, o tempo de vida poderia chegar a um século e meio. Por óbvio, trata-se de um relato mitológico e não devemos considerá-lo de forma literal. A longevidade, contudo, é destacada como uma forma de demonstrar a prosperidade de um grupo humano, proporcionada por uma região que lhe fornecia todos os meios para sobreviver com bonança e estabilidade.

Píndaro, por sua vez, é citado por Estrabão para o fornecimento de uma explicação do termo hecatombe, conforme podemos observar: "[...] e fazem ainda hecatombes de cada espécie, à maneira grega (como diz Píndaro: 'de tudo se sacrifica à centena') [...]" (Str., *Geo.*, 3, 3, 7). O termo hecatombe, desse modo, se refere à prática de sacrifício de cem animais. Estrabão poderia ter simplesmente explicado o significado do termo hecatombe, sem mencionar o nome de Píndaro. Todavia, essa é uma maneira de embelezar o texto. Estrabão cita o nome de Píndaro, pois este poeta possuía uma relevância na tradição greco-romana, e referenciá-lo, sempre que possível, assim como ocorria no caso de Homero, fazia com que sua *Geografia* fosse acolhida entre seus pares (DESERTO; MARQUES, 2016, p. 25; p. 64, n. 239).

Heródoto, autor do século V a.C., é citado apenas uma vez no trecho da *Geografia* que analisamos, tendo ele fornecido o nome de um rei de Tartessos: Argantônio (Str., *Geo.*, 3, 2, 14). Sabemos que a obra *Histórias*, de Heródoto, faz pouquíssimas referências às regiões e grupos humanos do Mediterrâneo Ocidental, ao contrário do que ocorre em relação às áreas orientais, como no caso dos territórios grego, cita, persa e egípcio. À vista disso, poderíamos afirmar que esse é mais um exemplo no qual Estrabão indica um autor da tradição grega visando ao embelezamento de seu texto.

Três autores do século IV são citados nos capítulos iniciais do Livro III: Aristóteles, Éforo e Píteas de Marselha. A seguir, apresentamos um trecho no qual há uma referência a Aristóteles:

[...] Posidônio afirma que Aristóteles não atribui corretamente a causa das marés altas e baixas à costa (ao longo da Ibéria e da Maurúsia), pois terá dito que o mar se agita em fluxos e refluxos por causa de os promontórios serem altos e escarpados, os quais não só recebem a onda com resistência, como também a devolvem [...]. Mas, pelo contrário, para ser exato: a maior parte deles é arenosa e baixa (Str., Geo., 3, 3, 3).

No tocante ao excerto, observamos que Estrabão, valendo-se de uma afirmação de Posidônio, tece uma crítica a Aristóteles, devido a um erro que este autor teria cometido ao tratar da oscilação do nível das marés no território meridional da Península Ibérica. Aristóteles teria dito que a alteração no nível das marés estaria ligada ao relevo da costa do sul da Ibéria e do norte da África (Maurúsia), regiões que seriam marcadas por elevações conhecidas como promontórios. Segundo Estrabão, essa não seria uma informação verídica, na medida em que o litoral das duas regiões seria baixo e arenoso, o que invalida o posicionamento de Aristóteles, autor que, inclusive, não esteve na Ibéria, ou seja, escreveu valendo-se dos dados fornecidos por terceiros.

Assim como faz no caso de Aristóteles, Estrabão também critica outro autor do século IV a.C., Éforo, que teria cometido um erro ao localizar, no sul da Ibéria, um templo dedicado a Hércules. Acerca disso, Estrabão escreve:

[...] [O Promontório Sagrado], que se precipita para o mar, Artemidoro, que esteve no lugar, como afirma, compara-o a um navio; três ilhéus favorecem a figura, com a posição de esporão e os outros dois, com ancoradouros à medida, a de laterais de proa. Todavia, nesse local, não está à vista um templo nem um altar de Hércules – nisso, Éforo enganou-se –, nem de qualquer outro dos deuses, mas antes pedras colocadas em grupos de três ou quatro por toda a parte, que são rodadas pelos que chegam, segundo um costume antigo, e repostas depois de terem realizado libações. E não é lícito fazer sacrifícios nem penetrar de noite no lugar – já que se diz que os deuses o ocupam durante esse tempo –, mas aqueles que vêm para o contemplar, passam a noite numa povoação vizinha; depois, entram durante o dia, levando água consigo, uma vez que ela ali escasseia (Str., Geo., 3, 1, 4).

No tocante à tradição, verificamos que Estrabão critica a informação de Éforo a respeito da presença de um templo de Hércules localizado no Promontório Sagrado. Ao mesmo tempo, Estrabão nos lega um importante dado a propósito das práticas religiosas pré-romanas de um grupo que habitava a região do Promontório. De acordo com Blázquez Martínez (2006, p. 240), o fato de não haver nenhum templo no local é uma característica comum dos espaços sagrados dedicados ao deus fenício *Baal Hammon*, o que demonstra que a população dessa região mantivera um costume muito antigo, ligado aos tempos das colonizações fenícia e cartaginesa.

Píteas de Marselha, autor que também viveu no século IV a.C., é duramente criticado por Estrabão, como podemos observar por meio do próximo trecho que destacamos. Nele, Estrabão, ao fazer uma defesa das informações obtidas por meio dos textos de Homero, deprecia Píteas, que teria enganado outros autores com seus dados geográficos errôneos. Vejamos:

[...] parece-me seguramente possível fazer a defesa não apenas de muito do que foi dito [por Homero], como até usá-lo para fazer correções, principalmente em assuntos como aqueles com que Píteas enganou os que nele acreditaram, por desconhecimento dos lugares ocidentais e setentrionais à beira do Oceano (Str., *Geo.*, 3, 4, 4).

Demétrio de Faleros (sécs. IV-III), foi citado uma vez no trecho da *Geografia* que destacamos a seguir. Como podemos observar, trata-se de uma fonte que chegou a Estrabão por intermédio de outro autor, Posidônio. Dessa forma, acreditamos que as obras de Demétrio tenham chegado a Estrabão como um testemunho de “segunda mão”. Outra questão relevante que depreendemos por meio da passagem é que Demétrio, apesar de citado no Livro III, não havia descrito a mineração no território ibérico, mas a maneira como essa prática ocorria em outra região: a Ática. Posidônio, pelo contrário, descreve a região da Ibéria em seus textos, legando a Estrabão informações a respeito da mineração neste território. Estrabão afirma:

[...] Assim, pois, com belas figuras se exprimiu Posidônio acerca deste assunto, como se também ele se servisse de boa parte do seu discurso retirado de uma mina. E, ao descrever o zelo dos mineiros, cita a afirmação de Demétrio de Faleros, porque este diz, a propósito das minas de prata da Ática, que os homens cavavam tão intensamente que esperariam extrair o próprio Plutão. Mostra, assim, que o esforço e o empenho dos turdetanos são semelhantes quando escavam galerias tortuosas e profundas e desviam com as conchas egípcias todas as correntes que nelas encontram com frequência [...] (Str., *Geo.*, 3, 2, 9).

Timóstenes de Rodes, autor do século III a.C., é mencionado apenas uma vez nas passagens que analisamos. Eis o trecho: “[...] há [inclusive] quem diga que [Calpe] é uma fundação de Hércules, entre os quais está Timóstenes, que afirma que outrora se lhe chamava também Heracleia, e ainda que ali podiam ver-se uma grande muralha e docas” (Str., *Geo.*, 3, 1, 7). Como observamos, por meio do relato de Timóstenes, Estrabão obteve a informação de que a cidade de Calpe possuía boas defesas, o que é evidenciado pela presença da muralha, assim como detinha bons portos, o que revela que seus habitantes se dedicavam ao comércio, algo que Estrabão valorizava como informação, na medida em que aponta o local onde os romanos poderiam realizar as trocas comerciais. Ademais, o trecho relaciona um dado mitológico à cidade de Calpe,

ao afirmar que ela teria sido fundada por Hércules, o que, na prática, é o mesmo que dizer que ela seria uma fundação grega.

Eratóstenes, que viveu entre os séculos III e II a.C., é citado duas vezes no Livro III. Em ambas as passagens ele é criticado, o que demonstra que Estrabão não confiava em suas informações acerca da Ibéria. Vejamos, por exemplo, este trecho: “[...] Eratóstenes afirma que [Tarraco] tem um porto, mas Artemidoro, contradizendo-o, diz que a cidade não se mostra nada adequada à ancoragem de navios [...]” (Str., *Geo.*, 3, 4, 7). Essa passagem possui a mesma característica que outra, encontrada em *Geografia* (3, 2, 1). Em ambas, observa-se que Artemidoro, autor que viveu entre os séculos II e I a.C., corrige falhas cometidas por Eratóstenes. Estrabão, que defende a visão de Artemidoro, indica que os erros de Eratóstenes estão ligados à confiança que este depositara nas informações fornecidas por Píteas.

Crates de Malos, que viveu no século II a.C., é citado por Estrabão em sua defesa da utilização dos escritos homéricos, que, para ambos os autores, tinham base científica e não apenas mitológica. Acerca disso, Estrabão (*Geo.*, 3, 4, 4) afirma o seguinte:

[...] não causa surpresa, igualmente, que outros, confiando nessas mesmas informações e no grande saber do poeta, tenham convertido a poesia de Homero em assuntos de natureza científica, exatamente como fez Crates de Malos – e também alguns outros [...].

Por meio de nossa análise, verificamos que Estrabão citou quatro autores que viveram entre os séculos II e I a.C. É, portanto, esse o período que concentra mais referências de Estrabão aos seus antecessores, dentre eles Políbio, Asclepiades de Mirleia, Artemidoro de Éfeso e Posidônio de Apameia.

Políbio é citado algumas vezes no Livro III. Na primeira, Estrabão afirma que o autor teria feito uma distinção entre dois grupos que habitavam o sul da Ibéria, a saber, os túrdulos e os turdetanos: “[...] designam os habitantes como turdetanos e também como túrdulos, pensando uns que são os mesmos e outros que são distintos (entre estes está Políbio, ao afirmar que os túrdulos são vizinhos dos turdetanos, a Norte) [...]” (Str., *Geo.*, 3, 1, 6). Neste outro trecho, vemos que Políbio forneceu outras informações de cunho etnográfico, desta vez acerca da relação de parentesco entre os célticos e os turdetanos, grupos que viviam no sul da Ibéria: “a prosperidade da região veio acompanhada para os turdetanos do progresso civilizacional e político, e também para os célticos, devido à sua vizinhança – segundo diz Políbio, por causa do parentesco – mas para estes em menor escala [...]” (Str., *Geo.*, 3, 2, 15). Também são de Políbio algumas informações etnográficas acerca das populações que viviam nas regiões setentrionais da Ibéria, como esta:

[...] Políbio, quando se demora na descrição dos povos e das regiões dos vaceios e dos celtíberos, junta ainda às outras as cidades de Segesama e Interkracia [...]. Mas quando Políbio diz que Tibério Graco destruiu trezentas das cidades deles, Posidônio, brincando com isso, afirma que o homem queria era cair nas boas graças de Graco, ao chamar cidades as torres de defesa, tal como acontecia nos cortejos triunfais [...] (Str., Geo., 3, 4, 13).

Essa passagem aponta que Políbio descrevera as campanhas romanas no norte da Ibéria. Todavia, Estrabão critica a abordagem de Políbio no caso em que o autor pretendeu demonstrar a glória das conquistas romanas se baseando em informações exageradas e que não correspondiam à realidade. Em contrapartida, Políbio forneceu a Estrabão informações válidas acerca da prática da mineração em território ibérico, como podemos observar neste trecho:

Políbio, por seu turno, ao recordar as minas de prata de Nova Cartago, diz que são muito grandes, que distam da cidade uns vinte estádios, que compreendem um circuito de quatrocentos estádios, onde se mantinham quarenta mil trabalhadores que proporcionavam nessa época ao povo romano vinte e cinco mil dracmas por dia. Todavia, em relação ao processo de exploração, deixo de lado tudo o resto (pois é longo), exceto que ele conta que a pepita de prata arrastada pelas correntes é esmagada e filtrada na água em peneiras; os resíduos são de novo esmagados e, depois de filtrados nas águas correntes, são de novo esmagados. E, fundido o quinto resíduo, depois de filtrado o chumbo, obtém-se a prata pura [...] (Str., Geo., 3, 2, 10).

Também é de Políbio a informação que Estrabão recolheu acerca de dois rios da Ibéria, conforme este exemplo: “[...] Políbio, porém, afirma que tanto o Anas como [o Bétis] nascem na Celtibéria, ainda que distem um do outro uns novecentos estádios [...]” (Str., Geo., 3, 2, 11). Além disso, Políbio escreveu acerca da bolota, o fruto de uma espécie de carvalho que se espalhava pela costa ibérica e que serviria de alimento aos atuns. Assim escreve Estrabão (Geo., 3, 2, 7): “[...] Políbio afirma que esta bolota chega mesmo até a costa latina, ‘a não ser’ – diz –, ‘que a Sardenha e a terra vizinha produzam também’ [...]”. Podemos observar, desse modo, que Estrabão se valeu de muitas informações provenientes dos textos de Políbio, mas não deixou de dizer que o autor mentiu ao afirmar que havia muitas cidades no Norte.

Asclepiades de Mirleia é citado em duas passagens do Livro III. Em um trecho, Asclepiades é a fonte de uma informação acerca da localização de um grupo humano que habitava a região nordeste da Ibéria, nas proximidades dos Pirineus:

[...] Assim, foi dado o nome de Ibéria, por parte dos autores antigos, a todo o território para lá do Ródano e do istmo delimitado pelos golfos Galácticos, mas os autores de agora colocam-lhe como limite os Pirineus e dizem que são sinônimas

as próprias designações Ibéria e Hispânia; [...] apenas designavam a região para lá do Íbero. Outros, ainda antes, chamavam a estes mesmos povos, que não se distribuíam por um território muito grande, igletas, como afirma Asclepiades de Mirleia [...] (Str., *Geo.*, 3, 4, 19).

Em outro trecho, Estrabão afirma que Asclepiades teria sido professor na Turdetânia e se vale dos escritos deste autor para se referir à localização de cidades e de templos ligados a divindades gregas. Observamos, além disso, que se trata de registros mitológicos ligados à colonização grega da Ibéria:

[...] Para o interior destes lugares, na zona montanhosa, aparece Odisseia, na qual se encontra o santuário de Atená, como afirmaram Posidônio, Artemidoro e Asclepiades de Mirleia, homem que ensinou as letras na Turdetânia e publicou uma descrição dos povos desta região. Afirma ele que, como recordação da viagem de Ulisses, se encontram pendurados, no santuário de Atená, escudos e ornamentos dos navios. Além disso, afirma que alguns dos que participaram na expedição com Teucro viveram entre os galaicos e que existem aí cidades, uma chamada Helenos, a outra Anfílocos, já que Anfíloco teria morrido ali e os que estavam com ele teriam viajado até o interior da região. Afirma ainda ter a informação que alguns dos companheiros de Hércules e homens providos da Messênia colonizaram a Ibéria. Também os lacônios ocuparam uma parte da Cantábria, segundo este autor e outros (Str., *Geo.*, 3, 4, 3).

Artemidoro, por sua vez, é uma referência de grande importância para Estrabão, já que aparece algumas vezes no Livro III. Segundo o próprio Estrabão, Artemidoro teria visitado a Ibéria, o que poderia fazer dele uma fonte de informações com maior credibilidade do que autores que nunca estiveram na Península: “[...] Este Cabo (Promontório Sagrado), que se precipita para o mar, Artemidoro, que esteve no lugar, como afirma, compara-o a um navio [...]” (Str., *Geo.*, 3, 1, 4). O trecho anterior, se visto de maneira isolada, parece pretender conferir a Artemidoro certa credibilidade, uma vez que ele teria ido à Ibéria. No entanto, em outro trecho do Livro III, Artemidoro recebe críticas por parte de Estrabão. Vejamos:

É possível, de fato, que a situação seja essa, e deve-se acreditar; todavia, aquilo que Artemidoro referiu, de acordo com a opinião geral e com o senso comum, certamente não é credível [...]. Artemidoro, por seu turno, diz que o sol se põe cem vezes maior, e que a noite chega imediatamente. Na verdade, porém, não é concebível que ele tenha visto tal coisa no Promontório Sagrado, se atendermos às suas próprias palavras (pois declara que durante a noite ninguém lá subia, de modo que tão pouco alguém subiria ao pôr-do-sol, se é verdade que a noite chega de imediato). Mas em nenhum outro lugar da costa oceânica é assim: pois também Gades fica junto do Oceano e Posidônio testemunha em contrário, bem como outros mais (Str., *Geo.*, 3, 1, 5).

Nesse trecho, observamos que Estrabão critica Artemidoro, ao passo que enaltece Posidônio, apontando que as informações deste último seriam mais seguras que as do primeiro. Tanto Artemidoro, quanto Posidônio teriam visitado a mesma região da Ibéria, mas, como vimos, Estrabão confia mais nas informações deste último, pelo menos no tocante à geografia do Promontório Sagrado. Salvo essa crítica a Artemidoro, Estrabão utiliza os escritos deste autor em outras passagens do Livro III. Por exemplo, é de Artemidoro a descrição a respeito das mulheres que viviam no norte da Ibéria:

Poder-se-iam também considerar como imagem de comportamento bárbaro os enfeites de algumas mulheres tal como os apresentou Artemidoro. De fato, ele afirma que, em alguns lugares, elas costumam usar, em volta do pescoço, colares de ferro que têm ganchos dobrados em forma de bico de corvo sobre o alto da cabeça e caindo bastante para diante da cara. Assim, quando querem, penduram o véu a estes ganchos de bico de corvo, de tal modo que, depois de estendido, oferece sombra ao rosto – e chamam a isto um adorno [...] (Str., *Geo.*, 3, 4, 17).

Posidônio, por seu turno, é o autor que mais vezes foi citado por Estrabão no Livro III, superando até mesmo o número de referências a Homero. De acordo com Estrabão (*Geo.*, 3, 1, 5), Posidônio teria passado trinta dias em Gades para observar o fenômeno das marés, de modo que constatou alguns erros cometidos por Artemidoro, como já abordamos anteriormente. Em outra passagem, Estrabão utiliza o relato de Posidônio para tratar da viagem marítima da Ibéria à Península Itálica:

[...] Posidônio diz, porém, que observou algo peculiar na sua viagem de regresso da Ibéria: o fato de, naquela parte do mar que vai até o golfo Sardo, os ventos de este sopraem como etésios; por isso aportou com dificuldade a Itália ao fim de três meses, após ter sido sacudido quer para as ilhas Gimnésias, quer para a Sardenha, quer para outras partes da Líbia em frente a estas (Str., *Geo.*, 3, 2, 5).

Dentre as informações mais relevantes que Estrabão recolhe por meio dos escritos de Posidônio, estão aquelas relacionadas à presença de minerais no sul da Ibéria. Segundo Estrabão (*Geo.*, 3, 2, 9), “Posidônio, ao louvar a quantidade de minério e a sua excelência, não se abstém da sua retórica habitual, mas entusiasma-se em vez disso com as hipérboles [...]”. Em outro trecho, Estrabão afirma, com base nas informações de Posidônio, que o rio Minho (Báinis), o maior rio da Lusitânia, cortaria o território dos cântabros (Str., *Geo.*, 3, 3, 4). Também é proveniente de Posidônio a informação de que Marco Marcelo teria recolhido na Celtibéria um tributo de seiscentos talentos, o que mostra que esse grupo ibérico era muito rico, ainda que habitasse uma região pobre, como descreve Estrabão (*Geo.*, 3, 4, 13). Nesse sentido, pelo número de citações e por não tecer críticas a este autor, acreditamos que Posidônio teria sido a principal fonte de informações de Estrabão

na escrita do Livro III. Isso pode ter ocorrido pelo fato de que Posidônio é o autor mais próximo da época de Estrabão (DESERTO; MARQUES, 2016, p. 26).

Com base no que acabamos de expor, podemos concluir que, para escrever sua obra, Estrabão se valeu de diversos textos de autores que lhe antecederam, ora para criticá-los, ora para servir-se deles como fonte confiável de informações, o que demonstra que um texto, ao ser escrito, recebe influência de outros textos que lhe precederam e que foram lidos pelo autor. Destacamos que outros autores, para além dos que citamos, podem ter sido consultados por Estrabão visando a obter informações para a escrita do Livro III, mas, como era de costume na Antiguidade, não havia a obrigação de se referenciar todas as fontes, diferentemente do que ocorre atualmente. Por esse motivo, o fato de esses dezesseis autores terem sido citados demonstra que eles possuíam certo destaque, se não para todos os geógrafos greco-romanos, pelo menos para Estrabão. Essa visibilidade pode ser tanto de cunho positivo, quanto de caráter negativo. Homero, por exemplo, é louvado, enquanto Píteas é depreciado.

Em resumo, verificamos que Estrabão se posiciona a favor da vertente geográfica que defendia os poemas homéricos como fontes confiáveis e essenciais para a construção do conhecimento geográfico. Para o autor, Homero ensinou aos gregos e romanos um tipo de conhecimento que misturava dados históricos com dados mitológicos, mas sempre visando à função pedagógica de ensinar os homens, sobretudo os da elite política e militar, os assuntos da sua *práxis* cotidiana, ou seja, conquistar novos espaços e manter seus domínios territoriais (SILVA, 2021, p. 71-72).

À vista disso, Estrabão se distancia de uma vertente geográfica que se voltava muito para questões de cunho teórico, utilizando-se da Astronomia e da Matemática para a construção do conhecimento. Para escrever a *Geografia*, Estrabão evitou entrar nesses temas que, para ele, só serviriam àqueles que se dedicassem apenas ao campo geográfico. Sua obra se endereçava, portanto, não apenas aos geógrafos, mas, sobretudo, aos homens que se dedicavam à vida política e militar. O objetivo de Estrabão era que seus leitores tivessem um aproveitamento de seus escritos, no tocante a questões práticas, como guerras para a conquista de novos territórios e exploração intensiva de lugares que já se encontravam sob domínio romano. Com base nisso, podemos classificar a *Geografia* no campo da Geografia descritiva.

A recepção da *Geografia* no Principado

Neste tópico, trataremos da recepção da *Geografia* durante o Principado, período que se estende do século I a.C. ao III d.C. Isto posto, há cerca de vinte e uma citações

de Estrabão, sendo quase todas elas referentes à obra *Comentários históricos*, como nos seguintes casos: Tertuliano (*De testimonio animae*, 46); Flávio Josefo (*Antiquitates Judaicae*, 13, 284, 319, 345; 14, 34, 66, 104, 111, 114, 137, 139; 15, 8; *Contra Apionem*, 2, 83-84) e Plutarco (*Caesar*, 63; *Lucullus*, 28; *Sulla*, 26).⁵

As citações dos autores antigos à *Geografia* são escassas e de extensão reduzida, o que nos impressiona diante da proporção do trabalho realizado por Estrabão, além do fato de ser um texto publicado por um membro da elite, que possuía vínculos diretos com o governo do Império, o que bem poderia ter tornado seu trabalho um dos mais consultados do Principado. Todavia, sequer os autores de tratados geográficos que sucederam a Estrabão, como Plínio, o Velho, Pompônio Mela e Cláudio Ptolomeu, referenciam a *Geografia* (SORENSEN, 2017, p. 355).

Ao analisarmos as informações contidas no tópico anterior, no qual tratamos da tradição grega a que Estrabão pertencia, observamos que nenhum nome de autor latino é citado por Estrabão. Pelo contrário, como verificamos por meio do trecho abaixo, Estrabão tece claramente uma crítica aos autores latinos, indicando que eles apenas reproduziam as obras dos autores gregos, não acrescentando novas informações ao campo de conhecimento geográfico:

[...] Mas, no que respeita a territórios bárbaros, afastados, pequenos e dispersos, as referências existentes não são seguras nem abundantes – e, quanto mais distantes estão dos gregos, mais aumenta o desconhecimento. Pelo seu lado, os historiadores romanos imitam os gregos, mas não vão muito mais longe. De fato, aquilo que dizem, traduzem-no dos gregos e não mostram muita vontade de saber. Assim, sempre que no trabalho daqueles há um vazio de informação, não é muito o que é completado por estes, pelo menos no que respeita aos nomes, já que, quanto aos mais conhecidos, são, na grande maioria, nomes gregos [...] (Str., *Geo.*, 3, 4, 19).

Nesse sentido, podemos supor que, pelo fato de Estrabão minimizar a atuação dos autores latinos, estes últimos tenham evitado citar a *Geografia*. De modo geral, as obras de Estrabão não foram muito difundidas no Principado, se apoiarmos essa ideia na quantidade de referências feitas a elas por outros autores, cujas obras chegaram até nós.

A *Geografia* é citada no *Léxico* de Pânfilo, autor proveniente de Alexandria (séc. I). Aujac e Lasserre (1969, p. xlix), inclusive, indicam duas tradições distintas de nomenclatura para o tratado geográfico de Estrabão. No *Léxico* de Pânfilo, a obra de Estrabão intitula-se *Γεωγραφικά*, e é esse nome que consta em toda a tradição originária do manuscrito bizantino Ω, datado do século IX. Por outro lado, alguns autores se referem à obra

⁵ Sorensen (2017, p. 363-364) apresenta um quadro sistemático de todas as citações a Estrabão feitas na Antiguidade.

de Estrabão por meio do título *Γεωγραφούμενα*, como consta nos escólios da obra *Argonautas*, de Apolônio de Rodes (séc. III).

Dentre as outras citações feitas à *Geografia*, duas são de Ateneu e duas de Valério Harpocracion, sendo ambos autores do século II d.C. Ateneu faz duas citações à *Geografia* na obra *O banquete dos sofistas* (3, 121; 14, 657-658),⁶ as quais estão relacionadas ao tema da alimentação e, de maneira mais específica, ao molho de peixe e ao presunto provenientes da Ibéria. O segundo caso é o de Valério Harpocracion, autor de Alexandria, no Egito, que, em sua obra *Léxico dos dez oradores áticos*, refere-se a Estrabão, ao citar passagens da *Geografia*, sendo uma do Livro VIII e outra, do Livro X. Todavia, como as informações indicadas por Valério não são encontradas nos manuscritos antigos da *Geografia*, é possível que este autor as tenha inserido por conta própria, visando a ornar seu texto (SORENSEN, 2017, p. 360-362).

Além dessas referências, Zuliani (1999, p. 8) nos informa que Dionísio Periegeta, autor do século III, reproduziu trechos da obra de Estrabão. Contudo, estamos diante de um tema que é motivo de controvérsia, pois existe a possibilidade de Dionísio ter recorrido à *Geografia*, ou, ainda, que ele tenha se valido das mesmas fontes que outrora foram utilizadas por Estrabão, daí a semelhança entre o trabalho dos dois autores (SORENSEN, 2017, p. 360-362).

Conclusão

Finalizamos este artigo reafirmando que um texto, ao ser escrito, recebe diversas influências externas, seja da tradição literária à qual pertence, do contexto histórico no qual o autor está inserido, das fontes disponíveis para a escrita, bem como do público-alvo que se busca atingir. À vista disso, realizamos um levantamento de algumas passagens nas quais dezesseis autores são citados por Estrabão nos quatro primeiros capítulos do Livro III da *Geografia*. A análise dos trechos nos quais esses autores são referidos pelo nome nos permitiu observar com quais deles Estrabão dialogava, apoiando as questões geográficas por eles defendidas, e com quais ele mantinha uma relação de desconfiança. A tarefa por nós realizada permitiu o esclarecimento de como o conhecimento geográfico foi construído no mundo greco-romano, desde a época de Homero, autor do século VIII a.C., até o contexto no qual viveu Estrabão, na transição entre os séculos I a.C. e I d.C.

⁶ Outra citação, também de autoria de Ateneu, pode ser incluída, mas ainda é motivo de controvérsia (SORENSEN, 2017, p. 361).

Analizamos também a questão da recepção da *Geografia* durante o Principado, contexto no qual ela foi produzida. Como sabemos, Estrabão dedicou uma vida de estudos para coletar dados e dar ao seu público-alvo uma imensa obra para ser usada com finalidades práticas. Mas, uma pergunta difícil, e, talvez, até mesmo impossível de ser respondida é se os chefes militares romanos teriam de fato consultado a *Geografia*. No tocante aos pares de Estrabão, ou seja, àqueles intelectuais, como Plínio, Ptolomeu e Pompônio Mela, que se dedicaram à Geografia, no início do Principado, verificamos que eles não utilizaram a *Geografia* de Estrabão. Com base nisso, levantamos duas hipóteses: ou a *Geografia* foi muito pouco difundida nos primeiros anos após sua publicação, ou ela não teve uma recepção positiva por parte dos geógrafos latinos.

Referências

Documentação textual

- ESTRABÃO. *Geografia*: Livro III. Introdução, tradução e notas de Jorge Deserto e Susana da Hora Marques. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.
- STRABO. *The Geography of Strabo*: Books 1-2. Translated by Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1960.
- STRABO. *The Geography of Strabo*: Books 3-5. Translated by Horace Leonard Jones. London: Loeb Classical Library, 1960.

Obras de apoio

- AUJAC, G.; LASSERRE, F. Introduction générale. In: STRABON. *Géographie*: introduction générale et Livre I. Paris: Belles Lettres, 1969, p. vii-xcvii.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. La Hispania en época de Augusto vista por escritores contemporáneos: Estrabón y Trogo Pompeyo. *Gerión*, v. 24, n. 1, p. 237-249, 2006.
- CLARKE, K. *Between Geography and History*: Hellenistic constructions of the Roman World. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- DANDROW, E. Ethnography and identity in Strabo's Geography. In: DUECK, D. (ed.). *The Routledge companion to Strabo*. New York: Routledge, 2017, p. 113-124.
- DESERTO, J.; MARQUES, S. H. Introdução. In: ESTRABÃO. *Geografia*: Livro III. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p. 13-31.
- DUECK, D. *Strabo of Amasia*: a Greek man of letters in Augustan Rome. London: Routledge, 2000.

- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- LEITE, L. R. Difusão e recepção das obras literárias em Roma. In: SILVA, G. V.; LEITE, L. R. (org.). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: Edufes, 2013, p. 82-98.
- POTHECARY, S. The European provinces: Strabo as evidence. In: DUECK, D.; LINDSAY, H.; POTHECARY, S. (ed.). *Strabo's cultural Geography: the making of a kolossourgia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 161-179.
- SILVA, G. A. *Estrabão e o domínio romano sobre a Ibéria: um estudo à luz dos conceitos de isotopia e heterotopia (27 a.C. – 23 d.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021.
- SØRENSEN, S. L. "So says Strabo": the reception of Strabo's work in Antiquity. In: DUECK, D. (ed.). *The Routledge companion to Strabo*. New York: Routledge, 2017, p. 355-366.
- ZULIANI, F. M. *Passado e presente em Estrabão: as estruturas espaço-temporais da Geografia e suas relações com o Império Romano*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

Resenhas

Reviews

Deus na Terra: Imperador Domiciano. A reinvenção de Roma no final do século I

God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD

COMINESI, A. R.; HAAN, N. de; MOORMANN, E.; STOCKS, C. (ed).
God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD. Leiden: Sidestone Press, 2021.
176 p.

Irlan de Sousa Cotrim*

Recebido em: 20/09/2022
Aprovado em: 15/12/2022

A obra aqui resenhada aborda as múltiplas faces do imperador Domiciano. Este *princeps* foi alvo de recentes estudos de pesquisadores provenientes de diversas partes do globo.¹ No cenário internacional, o interesse pela dinastia flaviana e, especificamente, por novas abordagens acerca do Principado de Domiciano remonta ao final do século XIX, com o *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, de Stéphane Gsell (1894). Após esse marco, apenas em 1992 teríamos uma nova contribuição robusta aos estudos do governo de Domiciano com *The Emperor Domitian*, de Brian Jones, seguido pelo livro de Patricia Southern (1997), intitulado *Domitian: tragic tyrant*. Como o título sugere, a imagem de Domiciano legada à posteridade o representava como um imperador maldito, um homem sem escrúpulos, um tirano que utilizava da ajuda de delatores para sufocar a aristocracia senatorial também corrompida pelo *Princeps* (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 79). Com o tempo, esta imagem tirânica foi matizada por pesquisadores interessados nos elementos retóricos das fontes. Esta guinada pode ser representada por duas obras coletivas recentes e dedicadas à Roma imperial flaviana: *A companion to the*

* Doutorando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Leni Ribeiro Leite (University of Kentucky) e com financiamento da Fapes. Professor Voluntário do Departamento de História da Ufes.

¹ Dignos de nota, no cenário brasileiro, são os estudos de Leite (2018), Baptista (2021), Baptista e Leite (2021) e Cotrim (2022), que buscaram entrever, nas fontes poéticas, arqueológicas e monetárias como Roma se modificou a partir da década de 70 com o surgimento e estabelecimento da dinastia flaviana e de quais formas as imagens daqueles imperadores foram forjadas e amplificadas.

Flavian Age, organizado por Andrew Zissos (2016), e *Undamning Domitian? Reassessing the Last Flavian Princeps*, organizado por Antony Augoustakis, Emma Buckley e Claire Stocks (2020).

Claire Stocks, professora da área dos Estudos Clássicos da *University of Newcastle*, Inglaterra, organizou, em conjunto com Aurora Raimondi Cominesi (*University Nijmegen*, Holanda), Eric Moormann (*Radboud University*, Holanda) e Nathalie de Haan (*Radboud University*, Holanda) mais uma obra coletiva sobre o Império Romano de Domiciano, intitulada *God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD*, publicada em 2021 pela *Sidestone Press*, localizada em Leiden, Holanda. O livro é composto por capítulos escritos por pesquisadores provenientes de vários países, preocupados, sobretudo, em oferecer retratos de Domiciano e de seu governo com o apoio de fontes materiais e escritas. No outono europeu de 2021, especificamente entre 16 de dezembro de 2021 e 22 de maio de 2022, no *Rijksmuseum van Oudheden* (Museu Nacional de Antiguidades, Leiden, Holanda), sob a curadoria de Nathalie de Haan e de Eric Moormann, ocorreu a exposição *God on Earth*, que reuniu mais de duzentos e setenta e cinco artefatos arqueológicos de museus do mundo que giravam em torno do Principado de Domiciano (81-96). Foi deste evento que surgiu o livro ora resenhado.²

O livro é dividido em seis partes ou sessões que destrincham os temas evocados na exposição. A primeira parte, *Ruling the Empire*, possui como objetivo a análise dos aspectos simbólicos e materiais que permitiram a ascensão da dinastia flaviana, tais como o Ano dos Quatro Imperadores, o apoio dos soldados a Vespasiano e o papel desempenhado por Tito na Guerra Judaico-Romana (66-70). Olivier Hekster inicia esta sessão com o capítulo *Emperorship and Emperors before the Flavian* e aborda o Ano dos Quatro Imperadores, explorando a ideia do que significava naquele momento ser imperador. Com a ascensão de Galba ao Principado graças à aclamação dos legionários, para Tácito (*Historiae*, 1, 4, 2), o segredo do Império estava descoberto, ou seja, o *princeps* poderia ser investido fora dos limites de Roma. Domenico Palombi, por sua vez, defende no segundo capítulo *Rome AD 69: the city at the crossroads*, que a paulatina perda de apoio político de Nero (51-68) ocasionou a vacância no poder imperial e propiciou o surgimento de lideranças militares como Galba, Oto, Vitélio e Vespasiano.

Barbara Levick aponta, em *The rise of the Flavians* que o surgimento e posterior afirmação da dinastia flaviana ofereceu ao Principado estabilidade após os conflitos internos e externos produtos do Ano dos Quatro Imperadores. Além disso, a conquista da

² Para saber mais acerca deste evento, conferir o link: <https://www.ru.nl/rich/news-events/news/redactionele/exhibition-god-on-earth-emperor-domitian/>. Acesso em 11 de nov. 2022.

província da Judeia por Tito, em 70, foi crucial para o estabelecimento da nova dinastia, e tal triunfo foi utilizado pelos apoiadores dos flavianos na produção de monumentos e de imagens dos imperadores daquela *gens*. Dignos de nota são o Arco de Tito e as emissões monetárias de tipo *Provincia Capta* ao longo dos governos de Vespasiano e de Tito, *IVDAEA CAPTA* reciclada nos anos 80 e 90 sob Domiciano para a celebração dos triunfos daquele *princeps* na conquista das duas partes da Germânia, *GERMANIA CAPTA* (CODY, 2002, p. 104-105; COTRIM, 2022, p. 100). Por fim, no capítulo *Impact of Empire: Cremona, Bedriacum and Brescia*, Francesca Morandini, Lilia Palmieri e Marina Volonté abordam alguns vestígios arqueológicos das batalhas de Cremona e de Bedriaco, que ocorreram durante os momentos mais intensos do Ano dos Quatro Imperadores.

A segunda parte do livro possui como título *Building the Empire* e é iniciado pelo capítulo de Eric Moormann, intitulado *Domitian's Reshaping of Rome*. Nele, o autor explora as questões pertinentes à mudança paisagística que Roma sofreu durante o Principado de Domiciano. Essas inserções flavianas na arquitetura e no urbanismo de Roma foram a tônica de outros capítulos, tais como *The Arch of Titus in the Circus Maximus*, de Claudio Parisi, e o *Material culture in Britannia under Domitian*, de Barbara Birley e de Frances McIntosh, cujo foco foi sobre as batalhas travadas por Domiciano na província da Bretanha entre as décadas de 80 e 90. Por fim, a segunda parte do livro é encerrada com o capítulo assinado por Jasper de Bruin, intitulado *Domitian and the Lower German limes (The Netherlands)*. O objetivo do capítulo é o de dar uma visão geral acerca das fronteiras estabelecidas por Roma na província da Germânia sob o domínio de Domiciano, que foi uma área de particular interesse do imperador ávido por vitórias militares. A conquista e a nova divisão das duas Germânias (de Alta e Baixa para Superior e Inferior) fez com que o Senado outorgasse a Domiciano o título de *Germanicus* ou "conquistador da Germânia" e autorizasse a construção de uma estátua equestre, inaugurada entre 92 e 95 (Estácio, *Silvae*, 1, 1, 66; BAPTISTA, 2021, p. 400-401; COTRIM, 2022, p. 153).

The image of the Empire é o título da terceira sessão do livro, que é iniciada pelo capítulo de Jane Fefjem, *The image of the Empire: seeing Domitian*. Nele, a autora aborda as múltiplas faces de Domiciano por meio da análise de textos contemporâneos do Principado daquele, bem como da cultura material, da escultura e da numismática. A autora conclui que a variedade de retratos imperiais em diferentes suportes pode revelar ao historiador interessado no governo de Domiciano que aquele *princeps* teve ambições divinas, além da política, na produção do conjunto de emblemas que formaram a sua imagem imperial. Paolo Liverani também destaca essa variedade de imagens de Domiciano em *Historical reliefs and architecture*, no qual o autor analisa os relevos e os planos arquitetônicos realizados durante o Principado do último flaviano. Imagens

atreladas ao belicismo e à religiosidade podem ser observadas nos relevos analisados por Liverani, que as compreende como evidências das possíveis mensagens oficiais do governo de Domiciano. O capítulo de Claire Stocks tem o título *The image of the Emperor in contemporary epic poetry*, e nele a autora utiliza os textos poéticos, especialmente os de gênero épico, para dissertar acerca da imagética imperial. Em consonância com outros autores que enxergam a poesia épica como um campo frutífero de análises históricas e literárias, como Leite (2018), Cotrim (2022), Baptista (2021) e Benker (1987), ela busca compreender como Estácio representou, na *Tebaida* e na *Aquileida*, o poder imperial nos seus versos. Por fim, Lien Foubert analisa em *Imperial women and the dynamics of power: managing the soft power of Domitia Longina and Julia Titi*, o papel desempenhado pelas mulheres imperiais – especificamente a imperatriz consorte Domícia Longina e a sobrinha de Domiciano, Júlia – como ícones políticos, virtuosos e comportamentais, durante o Principado do terceiro filho de Vespasiano.

A quarta parte do livro tem como título *The World of Domitian* e é composta pelos capítulos assinados por Aurora Raimondi Cominesi e Claire Stocks, Nathalie de Haan, Daniëlle Sloopjes, Onno van Nijf, Robin van Vliet e Caroline von Toor, Natascha Sojc e por Claudia Valeri. Cominesi e Stocks abordam, em *Living like the Emperor: a portrayal of Domitian in his Villas and on Palatine*, os palácios imperiais de Domiciano, o símbolo por excelência das *personae* daquele princeps. De Haan analisa, por sua vez, as condições de vida das pessoas menos e das mais abastadas que habitavam a Roma flaviana nos tempos de Domiciano (81-96), em *Between magnificence and misery: living conditions in metropolitan Rome*. Daniëlle Sloopjes analisa, em *Entertainment and Spectacles during Domitian's Rule*, os espetáculos e o entretenimento que o cidadão romano da época de Domiciano tinha a seu dispor. Um caminho parecido é percorrido em *Domitian and the Capitolia*, capítulo escrito por van Nijf, van Vliet e von Toor. Nele, os autores dissertam sobre os jogos organizados e celebrados durante o governo de Domiciano, com especial foco nos Jogos Capitolinos, ocasiões em que ocorriam competições atléticas e artísticas com inspiração helênica, além de corridas de cavalos introduzidas por Domiciano, em 86. Natascha Sojc elenca, por sua vez, o Palatino como o seu foco de pesquisa em *Archaeological evidence from Domitian's Palatine*, em que discorre sobre a sede do poder imperial de Domiciano em termos de evidências arqueológicas. O leitor interessado em Arqueologia Clássica encontrará neste capítulo plantas, fotografias de artefatos encontrados e relatórios de escavação que facilitam a leitura e a tornam bastante instigante por conta da riqueza de detalhes oferecidos pela autora. O último capítulo desta parte é escrito por Claudia Valeri, que concentra sua análise no Palácio de Domiciano no Monte Albano e utiliza elementos de cultura

material e da Arqueologia para detalhar aquele complexo arquitetônico que se tornou a residência privada de Domiciano (Stat., *Silv.*, 2, 5, 28; 4, 2, 66).

Man and God é o título da quinta parte do livro, que conta com as contribuições de Frederick Naerebout, Diane Conlin e Antony Augoustakis e Emma Buckley. O capítulo tem como objetivo central a abordagem dos momentos em que Domiciano buscou se atrelar ao divino. Com isso, Naerebout analisa, em *Domitian and religion*, os usos que o imperador fez dos elementos religiosos de sua época, tais como a escolha de Minerva como padroeira, a introdução dos Jogos Albanos em honra daquela deusa, a instituição dos Jogos Capitolinos, em 86, em honra a Júpiter e a cunhagem de moedas com a imagética dos parentes divinizados. Além disso, neste capítulo, o autor disserta acerca do pouco número de fontes que permitem afirmar que Domiciano teria perseguido cristãos e que seus parentes, como Flávio Sabino, teriam se convertido àquele dogma ainda pouco estabelecido no final do primeiro século de nossa era. Diane Conlin descreve, em *Master and god: Domitian's art and Architecture in Rome*, como a arquitetura romana e as artes da época exprimiram as imagens de Domiciano como próximo dos deuses. A autora utiliza as moedas cunhadas em homenagem aos parentes divinizados, Vespasiano e Tito, e as estátuas erguidas para Domiciano e que sobreviveram à contemporaneidade. Esta parte é encerrada pelo capítulo *Man and god: literature* de autoria de Antony Augoustakis e Emma Buckley, que buscam analisar a produção literária sob a égide de Domiciano e aquela produzida após a morte do imperador. Os autores dissertam que os historiadores se esqueceram da poesia contemporânea a Domiciano, escrita por Estácio e por Marcial, por pelo menos dois motivos: primeiro, porque a poesia foi considerada um documento retórico, repleto de alegorias e metáforas e, portanto, desprovido de empiria; e, segundo, porque aqueles poetas buscaram apenas elogiar Domiciano, o que foi compreendido por autores, como Benker (1987, p. 59), como reflexo da falta de liberdade de expressão e que o analista deveria enxergar essas produções como descrições adulatórias feitas para um tirano.

A última parte do livro tem como título *Fall and afterlife regime change/reputation in Antiquity* e é composto por capítulos desenvolvidos por Miguel Versluys, Caroline Vout, Olaf Kaper, Maria Paola Del Moro e Nine Miedema. O foco desta última parte é o da recepção da memória de Domiciano após a sua morte e *damnatio memoriae*, perpassando a Antiguidade Tardia e adentrando a Idade Média. Versluys analisa a *damnatio memoriae* de Domiciano em templos no Egito, no capítulo *Anchoring Egypt: The Iseum Campense and Flavian Rome*, uma vez que os retratos imperiais foram danificados e o nome do imperador rabiscado durante o século II. Isso também é analisado em outro capítulo. Em *Domitian and the Temples of Egypt*, Kaper observa as possíveis evidências

de apagamento da memória de Domiciano em fragmentos arqueológicos de antigos templos egípcios. Vout continua essa análise da *damnatio* e demonstra como essa punição afetou estátuas de Domiciano, que tiveram o rosto quebrado ou substituído pela cabeça de Nerva, em *Portraiture and memory sanctions*. Já Maria Paola Del Moro escreveu *Domitian's damned memory in the Fourth and Fifth Centuries*, o penúltimo capítulo da quinta sessão e do livro. Nele, a autora observa recepção da memória de Domiciano no início da Antiguidade Tardia e constata a permanência da imagem de tirano que foi produzida pelos membros senatoriais da época do assassinato do último imperador flaviano. O último capítulo ficou a cargo de Nine Miedema, que analisa a *damnatio memoriae* de Domiciano nos tempos medievais. A imagem daquele *princeps* ficou atrelada à perseguição aos cristãos, o que as iluminuras analisadas pela autora lhe permitiram observar. No entanto, as realizações do imperador foram celebradas durante o medievo, como as construções e reconstruções de edifícios públicos em Roma, ao passo que a severidade de Domiciano para com os opositores permaneceu como a tópica da gestão daquele *princeps*, algo que somente seria matizado no final do século XIX com o *Essai* de Gsell (1894).

Dessa forma, como podemos observar, *God on Earth* é uma coletânea de textos bastante ampla e que permite aos interessados no governo e na vida de Domiciano a apreensão de alguns dos mais recentes dados históricos, literários e arqueológicos acerca da Roma sob a sua época. A exiguidade dos capítulos pode deixar algumas lacunas no decorrer do livro, mas a obra por inteiro oferece, sobretudo aos jovens pesquisadores, aspectos importantes do Principado de Domiciano, além de uma gama de fotografias de monumentos, de moedas, de artefatos de cultura material e uma bibliografia atualizada sobre aquele governo. Para aqueles que desejam um primeiro contato com o Império Romano de Domiciano, personagem amado e odiado da Antiguidade à Contemporaneidade, *God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD* é um excelente ponto de partida.

Referências

Documentação primária

STATIUS. *Silvae*. Translated by D. R. Shackleton Bailey. London: Harvard University Press, 2003.

TACITUS. *Histories*. Translated by C. H. Moore. London: Harvard University Press, 1925.

Obras de apoio

- AUGOUSTAKIS, A.; BUCKLEY, E.; STOCKS, C. (ed). *Undamning Domitian?: reassessing the Last Flavian Princeps*. Illinois: University of Illinois Press, 2020.
- BAPTISTA, N. H. T. *Erigindo Germânico: Domiciano e seu programa construtor em Roma a partir da retórica laudatória de Estácio (81-96)*. 2021. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021.
- BAPTISTA, N. H. T.; LEITE, L. R. Revisiting Domitian: epideictic portraits of a controversial emperor. In: DEVILLERS, O.; SEBASTIANI, B. B. (éd.). *Sources et modèles des historiens anciens*. Bordeaux: Ausonius, 2021.
- BENKER, M. *Achill und Domitian: Herrscherkritik in der "Achilleis" des Statius*. 1987. 178f. Dissertation (Dokortitel in Sprach und Literaturwissenschaften) – Friedrich Alexander Universität, Nurnberg, 1987.
- CODY, J. Conquerors and conquered on Flavian coins. In: BOYLE, A. J.; DOMINIK, W. (ed.). *Flavian Rome: culture, image, text*. Boston: Brill, 2002.
- COMINESI, A. R. et al (ed.). *God on Earth: Emperor Domitian. The re-invention of Rome at the end of the 1st century AD*. Leiden: Sidestone Press, 2021.
- COTRIM, I. de S. *A fabricação da imagem imperial de Domiciano em moedas e na Aquileida de Estácio (81-96)*. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022.
- FAVERSANI, F.; JOLY, F. D. Sobrevivendo ao Principado: um estudo sobre a 'Vida de Agrícola', de Tácito. In: SILVA, G. V.; LEITE, L. R. (org). *As múltiplas faces do discurso em Roma*. Vitória: Edufes, 2013, p. 69-81.
- GSELL, S. *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*. Paris: Thorin, 1894.
- JONES, B. *The emperor Domitian*. London: Routledge, 1992.
- LEITE, L. R. Imperadores flavianos, poética e retórica. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, v. 31, p. 85-101, 2018.
- SOUTHERN, P. *Domitian: tragic tyrant*. New York: Routledge, 1997.
- STOCKS, C. Band of brothers: fraternal instability and civil strife in Silius Italicus' *Punica*. In: GINSBERG, L.; KRASNE, D. (ed.). *After 69 CE: writing Civil War in Flavian literature*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- ZISSOS, A. (ed.) *A companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

***Mutatis Mutandis* : Les Anciens et nous**

Mutatis Mutandis: os antigos e nós

LEFÈVRE, F. *Histoire antique, histoire ancienne?* Paris: Passés composés, 2021. 272 p.

Melissa Melo*

Recebido em: 10/10/2022
Aprovado em: 20/12/2022

Dans quelle mesure l'histoire contemporaine est-elle une répétition d'événements de l'Antiquité classique? L'Antiquité est-elle toujours actuelle et accessible? Ces questions, qui tombent souvent dans le cliché marxien de la cyclicité historique et de la répétition des faits, sont abordées avec rigueur et dynamisme par François Lefèvre dans *Histoire Antique, Histoire Ancienne?*, publié en 2021 par la maison d'édition *Passés Composés*. Dans la première phrase, Lefèvre cite un passage de la biographie de Démosthène par Clemenceau qui définit déjà le courant théorique qu'il emploiera dans son travail : « L'histoire de toujours, moins diverse qu'il ne semble, déroule, en tous lieux, d'identiques enseignements » (CLEMENCEAU, 1926, p. 82).

La proposition de l'auteur est novatrice : en une succession de courts chapitres aux thèmes variés, il cherche à montrer la proximité entre notre civilisation actuelle et les anciennes. Abordant des événements marquants de l'Histoire contemporaine comme le Brexit, l'élection de Donald Trump en 2016, les *fake news* et la technocratie, Lefèvre cherche à démontrer à ses lecteurs que ce qui nous semble « chroniquement moderne » n'est qu'une forme de répétition de l'Antiquité classique. Des thèmes comme l'incendie de la cathédrale Notre-Dame sont liés à la destruction du temple d'Apollon. Les institutions supranationales comme l'ONU, produit d'un passé pas si lointain de guerres, sont liées par l'auteur à l'Amphictionie de Delphes.

François Lefèvre est professeur d'histoire grecque à la Sorbonne Université. Ancien élève de l'École Normale Supérieure et ancien membre de l'École française d'Athènes

* Doctorante en Histoire à l'Université de Lorraine (école doctorale SLTC) et membre titulaire du laboratoire HisCant-MA (EA 1132). Thèse dirigée par Cécile Bertrand-Dagenbach et Hervé Huntzinger.

d'Athènes, il est également l'auteur de l'ouvrage Histoire du Monde grec Antique, traduit en plusieurs langues et incontournable pour les étudiants et chercheurs en histoire grecque. Son ouvrage est divisé en deux parties : la première partie contient 21 chapitres qui traitent de sujets importants des sociétés d'aujourd'hui et de la mesure dans laquelle elles sont aussi étroitement liées aux Grecs anciens. La seconde partie, plus longue et plus détaillée, apporte un aperçu de l'histoire grecque et romaine divisée en sous-chapitres (âge du bronze, période hellénistique, etc.).

Dans les deux premiers chapitres, intitulés « Notre-Dame à Delphes : l'incendie du grand temple d'Apollon en 548 av. J.-C. » et « De Rome à Marseille : logements insalubres, risques urbains et théories du complot », l'auteur évoque brièvement les événements de destruction de grands monuments architecturaux et la manière dont les Grecs ont géré leur reconstruction. Dans le deuxième chapitre, plus précisément, Lefèvre amène la discussion vers l'Histoire récente en évoquant le naufrage du pont de Marseille en 2018 – qui a causé la mort de 8 personnes – et l'effondrement du pont de Gênes en 2019 et les théories complotistes successives sur les coupables de ces catastrophes. Comme l'a déclaré Tacite (*Annales*, XV, 47): « C'est la coutume du peuple d'imputer à quelqu'un les torts de la fortune ».

Le troisième chapitre est intitulé « Un délit d'initié au début du IV siècle av. J.-C. ». Pour aborder l'*oikonomie* de l'âge du bronze, l'auteur présente quelques extraits de la *Vie de Solon* de Plutarque (vers 100 de notre ère) et d'un traité aristotélicien de 330 AD J.-C. Dans cette courte analyse, Lefèvre cherche à comparer les inégalités de la distribution des terres et l'accumulation de richesses et de propriétés par l'aristocratie grecque aux transactions immobilières d'aujourd'hui, tout en présentant un litige entre une prêtresse et une collectivité territoriale grecque. La fraude, qui consistait à réclamer des terrains indus, est comparée aux transactions immobilières actuelles qui font régulièrement l'objet d'enquêtes.

Le chapitre 4, intitulé « Sociétés *offshore* et arnaques au long cours », complète le chapitre précédent en traitant également du marché financier lié au droit maritime et aux sociétés *offshore*. En traitant de la puissance navale d'Athènes, qui a dynamisé le trafic maritime à partir du IVe siècle A.J.-C., Lefèvre cherche à démontrer comment ce marché a suscité la création de traités et de délimitations au large, qui perdurent encore aujourd'hui.

Le chapitre 5, intitulé « Dieux du stade et marché du spectacle », traite des excès et des dangers politiques de la "société du spectacle" tout en proposant une analyse de l'importance des événements sportifs - pour les Grecs de l'Antiquité et pour nous aujourd'hui. La dimension quasi religieuse du sport comme forme d'affirmation des

valeurs personnelles d'un individu et de son pays est liée au concept platonicien de « théâtrocratie », c'est-à-dire le pouvoir politique mis en scène par le spectacle. Tant dans les premiers Jeux Olympiques de 776 A.J.-C. que dans la Coupe du monde de 2022, le sport est l'essence même de la représentation du pouvoir politique et de la capacité de mobilisation des citoyens autour d'un objectif commun.

Toujours à propos de la mobilisation des citoyens, le chapitre 6, intitulé « Elans humanitaires et solidarité intéressée », traite de la « solidarité » internationale face aux tragédies naturelles et aux crises humanitaires. Cette solidarité, cependant, est pleine d'intérêts de la part de ceux qui la pratiquent : aussi bien dans l'antiquité grecque qu'aujourd'hui, on trouve de nombreux récits où des aristocrates, des collectivités territoriales ou des hommes politiques utilisent de telles catastrophes pour faire partie d'une prétendue générosité. Toutefois, ces gestes font l'objet de manœuvres pour masquer des intérêts économiques et politiques.

Le septième chapitre, intitulé « Fake news et globalisation », présente de nombreuses anecdotes grecques sur le processus de mondialisation qui a obligé Athènes à se réadapter. Les mensonges d'Ulysse au Cyclope pour se faire passer pour un Crétois à son retour au pays et les stratégies de persuasion de Philippe II de Macédoine pour rester au pouvoir sont quelques-unes des histoires utilisées par l'auteur pour illustrer la perte du pouvoir athénien et un changement de paradigmes et de stratégies pour se maintenir au pouvoir (parmi eux, la diffusion de fake news). De plus, il aborde la manière dont la démocratie athénienne, à travers ces mêmes stratégies, hésite à trouver sa place dans la mondialisation en cours et cherche à compenser la perte de son pouvoir par la création d'un soft power. Un tel soft power, qui réaffirme les prétentions universalistes et la promotion d'Athènes comme patrie des droits de l'homme et de la culture.

Dans l'un des chapitres qui met le plus clairement en évidence la comparaison entre les institutions grecques classiques et les institutions actuelles, « Des Amphictionia à l'ONU : pouvoir balkanique et machinations internationales » (chapitre 8), il aborde les difficultés à rassembler les nations et à assurer l'ordre international dans le respect du droit. Dans le même temps, il démontre comment des institutions telles que l'ONU actuelle et l'institution grecque peuvent être utilisées pour servir une minorité. Le chapitre se termine par la réflexion que l'Amphictionie n'a jamais eu pour but ultime la garantie de la paix et du droit international, contrairement aux utopies contemporaines dont les faiblesses sont pourtant si proches.

Ne s'éloignant pas des discussions proposées dans les chapitres 7 et 8, qui traitent des relations internationales, le 9ème chapitre (« Devoir d'ingérence en 350 av. J.-C. ») traite de l'interventionnisme des grandes puissances pour des raisons politiques et

humanitaires. Pour illustrer ce thème, l'auteur utilise les exemples contemporains de l'action franco-britannique en Libye en 2011 (où les organisations non gouvernementales ont été instrumentalisées afin d'assurer une pénétration intégrale dans ces pays), ainsi que le récent abandon par Donald Trump des troupes kurdes dans le conflit syrien. Ces actions trouvent des similitudes dans l'histoire grecque du quatrième siècle avant J.-C., dans le contexte de la défaite d'Athènes face à Sparte lors de la guerre du Péloponnèse (431-404) et des abus impérialistes qui ont conduit à cette guerre.

Les chapitres 9 et 11, intitulés « Despotisme, nettoyage ethnique et guerre de division » et « Bien avant le Brexit », traitent, bien que par différents biais, des conflits séparatistes et des guerres de division. En s'appuyant sur des exemples tels que le démantèlement de la Yougoslavie en 1992 et les fissures politiques britanniques qui ont conduit au Brexit, Lefèvre établit une comparaison entre ces mouvements et les conflits entre les Carthaginois et les Siciliens, causés par une complexité de raisons comprenant la diversité ethnique, la concurrence locale et les crises politiques internes.

Ensuite, le chapitre 12 (« Les Profs ») parle de la valorisation de ceux qui enseignent : « les profs ne sont pas bien traités, et cela ne date pas d'hier » (LEFÈVRE, 2021, p. 87). À l'exception notable de Sparte et de quelques autres cas isolés, les cités grecques ont tardé à organiser l'enseignement, de sorte que l'essentiel était laissé à l'initiative financière des familles. Ceux qui avaient des ressources envoyaient leurs enfants dans des écoles publiques (LEFÈVRE, 2021, p. 86-88). Pour les plus démunis, les rudiments étaient appris en famille. Ceci explique la rareté des sources relatives à l'éducation, qui se limitent à la période classique. Le métier d'enseignant souffre également d'un manque de considération manifeste: Démosthène, qui se vante lui-même d'avoir fréquenté de bons établissements scolaires durant sa jeunesse, tente d'humilier son adversaire Eschine en invoquant le fait que son père était instituteur et qu'il était son assistant. Il était chargé de « laver les bancs et de balayer la salle des professeurs », débauche Démosthène (*Sur la Couronne*, 257-258). À titre de comparaison, il n'y a pas grand-chose à dire sur la dévalorisation de la profession d'enseignant dans les sociétés actuelles. Tant au Brésil qu'en France, ces professionnels sont relégués à des postes dont les charges de travail sont longues et épuisantes, les salaires faibles et la reconnaissance quasi inexistante.

Le chapitre treize, « De la condition étudiante », complète le précédent en traitant du débat actuel sur les investissements dans les infrastructures éducatives et universitaires, ainsi que des difficultés d'accès à celles-ci à partir d'un processus élitiste et technocratique. Dans le contexte français, les étudiants étrangers ont dû payer des frais d'inscription bien plus élevés que ceux des citoyens français, et leurs bourses (qui leur permettaient de poursuivre leurs études) ont été réduites sous prétexte d'une reformulation du système

universitaire et d'une redistribution des fonds. « Ne devrait-on pas tout faire, au contraire, pour attirer les talents internationaux sur les bancs de nos facultés, quel qu'en soit le coût ? », interroge Lefèvre (2021, p. 93) à ce sujet. Cette même question était également posée, en des termes similaires, par les villes de la Méditerranée antique : pendant la période hellénistique, la rivalité entre ces villes ne se limitait pas uniquement aux aspects commerciaux et politiques, mais aussi culturels et universitaires. Afin d'attirer les étrangers, la ville de Lampsaque (près des Dardanelles) promulgue une loi qui dispense les étudiants et les professeurs de payer leurs études (LEFÈVRE, 2021, p. 93–94). Peut-être avons-nous beaucoup plus à apprendre des anciens que nous ne l'imaginons.

Les chapitres 14 et 15, intitulés « Déserts Médicaux » et « L'Etat-Providence » apportent une approche plus approfondie sur la condition du médecin - tant dans l'Antiquité classique que dans les sociétés actuelles - et sur la crise du système de protection sociale au XXI^e siècle. Les deux analyses se complètent dans le sens où elles mettent en débat le rôle de l'État dans la garantie et la défense des droits fondamentaux, parmi lesquels l'accès à la santé. En s'appuyant sur l'exemple romain de l'édit de Dioclétien (301) qui déterminait le prix maximum des services des professionnels de la santé, Lefèvre souligne le caractère fondamentalement libéral de la médecine et les impasses que cela peut entraîner pour l'État-providence (LEFÈVRE, 2021, p. 104).

Les derniers chapitres sont consacrés à des analyses plus succinctes de thèmes connexes. Les chapitres « Privilèges et régimes spéciaux » et « Technocratie Antique : un mille-feuilles administratif dans l'Athènes classique », par exemple, traitent des inégalités sociales et des systèmes de maintien des privilèges d'une partie des citoyens. Alors que le premier traite principalement des différences de classes et de salaires entre certaines professions et des privilèges politiques d'une partie de la société spartiate, le second s'intéresse à l'organisation politique athénienne après les réformes de Clisthène de 508 A.J.-C. qui instaurent les principes de l'isonomie et une nouvelle division du pouvoir politique plus unitaire et égalitaire (LEFÈVRE, 2021, p. 118).

Le chapitre 18, intitulé « La rue gouverne ! », traite de l'importance des manifestations sociales qui animent les villes - anciennes et actuelles - et de la mesure dans laquelle la politique se fait dans la rue : « La cité antique, où s'exprime plus directement le peuple et où pareils mouvements sont a priori superbes, ne les a pourtant pas ignorés, qu'il s'agisse de protester ou de promouvoir » (LEFÈVRE, 2021, p. 125), déclare l'auteur. L'engagement des jeunes en faveur du changement social n'était donc pas étranger à l'âge classique, et trouve des similitudes dans les manifestations étudiantes contemporaines.

Le chapitre « Commémorations et identité nationale » traite des célébrations civiles. 8 mai, 14 juillet, 11 novembre : à des dates solennelles, la nation se rassemble pour

célébrer certains moments clés de l'élaboration de l'identité nationale. Les Grecs n'étaient pas non plus étrangers à de tels événements. À Athènes notamment, les cérémonies célébrant les héros étaient fréquentes. Thucydide cite, dans un passage traitant de la guerre du Péloponnèse, que les campagnes militaires étaient souvent interrompues pour rendre hommage - publiquement et solennellement - à tous ceux qui étaient morts sur le champ de bataille (LEFÈVRE, 2021, p. 132).

Traiter des thèmes chers aux civilisations d'aujourd'hui, c'est impérativement traiter de la préservation de l'environnement et de la sensibilité écologique. Dans l'avant-dernier chapitre, « Il faut cultiver notre jardin », l'auteur cite, de l'*Antigone* de Sophocle au *Critias* de Platon, les formes de préservation et de contemplation de la nature par les anciens. Nous gardons ici le conseil d'Hésiode (*Théogonie*, 826-829) sur la nature humaine entre croyance et raison et qui explique beaucoup l'importance de l'écologie : « Heureux et fortuné celui qui, sachant tout ce qui concerne les jours, fait sa besogne sans offenser les Immortels, consultant les avis célestes et évitant tout excès ».

Se terminant par un thème incontournable traitant des sociétés grecques anciennes, l'auteur propose dans le dernier chapitre, "Faisons du Grec !", une discussion sur cette langue comme symbole d'érudition et de raffinement intellectuel. Aucun terme ne correspond peut-être mieux à cette discussion que celui de soft power : le statut d'excellence imposé à la langue grecque depuis l'Antiquité considérait toute autre langue incompréhensible comme barbare. De plus, présents sur toutes les rives de la Méditerranée, les Grecs en sont venus à faire reconnaître leur culture, sinon comme supérieure, du moins comme une norme et la langue en a été le principal vecteur (LEFÈVRE, 2021, p. 146–147). Le grec a continué d'évoluer jusqu'à ce qu'il souffre de quatre siècles d'occupation ottomane. Or, loin d'être morte, cette langue, vieille de plus de quatre mille ans, est un patrimoine de références incomparable qui se perdra si nous n'en prenons pas mieux soin (LEFÈVRE, 2021, p. 151–152). Préserver le grec ancien, c'est préserver toute une civilisation, et donc apprendre d'elle. Comme le dit Philaminte dans *Les Femmes savantes* : « Du grec ! ô ciel ! du grec ! Il sait du grec... » (MOLIÈRE, 1989, p. 110).

« Histoire Antique, Histoire Ancienne ? » est un ouvrage dont la lecture est légère, le langage accessible mais qui ne laisse pas de côté la rigueur dans le traitement des sources. Si certaines comparaisons entre les événements de la Grèce classique et nos sociétés contemporaines peuvent sembler, à première vue, improbables, Lefèvre nous amène à réfléchir au-delà d'un éventuel anachronisme. Une lecture indispensable, notamment pour les débutants en histoire grecque.

Bibliographie

DÉMOSTHÈNE. *Sur la couronne*. Traduit par Georges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

CLEMENCEAU, G. *Démosthène*. Reproduction en fac-similé ed. [s.l.] Plon, 1926.

HÉSIODE. *Théogonie*. Traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2019.

MOLIÈRE. *Les Femmes savantes*: comédie. Paris: Larousse, 1989.

LEFÈVRE, F. *Histoire antique, histoire ancienne ?* Paris: Passés composés, 2021.

TACITE. *Annales*: Livres XIII-XVI. Traduit par Pierre Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

Uma história global do livro e da leitura

A global history of the book and Reading

VALLEJO, I. *O infinito num junco: a invenção do livro na Antiguidade e o nascer da sede de leitura*. Lisboa: Bertrand, 2020. 454 p.

Margarida da Conceição Espiguiinha*

Recebido em: 20/09/2022
Aprovado em: 15/12/2022

Irene Vallejo, nascida em 1979, sentiu-se, de tal modo fascinada pela Antiguidade clássica, que começou a estudá-la, desde muito cedo, e veio a doutorar-se, em Filologia Clássica, nas Universidades de Saragoça e Florença. Além disso, no âmbito da educação, tem desenvolvido, sobretudo, ações de divulgação e reflexão, afirmando-se como uma promotora do conhecimento sobre o mundo clássico, os livros e a leitura. É uma investigadora que tem vindo a fazer da escrita a sua profissão, quer pela colaboração como colunista do *El País* e do *Heraldo de Aragón*, quer como ensaísta e ficcionista pelas obras já publicadas *El pasado te espera* (2010), *La luz sepultada* (2011), *El inventor de viajes* (2014), *La leyenda de las mareas mansas* (2015), *El sibido del arquero* (2015), *Alguién habló de nosotros* (2017).

No entanto, a obra com maior projeção tem sido, de facto, *El infinito en un junco: La invención de los libros en el mundo antiguo* (2019), vencedora, na categoria de não ficção, dos Prémios El Ojo Crítico de Narrativa, Las Librerías Recomendadas, Acción Cívica e Novela Histórica Hislibris, e, na categoria para melhor livro, do Prémio Búho. Traduzida em mais de trinta idiomas, conta, desde 2020, com a tradução portuguesa por Rita Custódio e Àlex Tarradellas.

No prólogo, a autora estabelece, desde logo, o seu objetivo e ponto de partida para o desenvolvimento da narrativa: dar continuidade à empresa dos “misteriosos grupos de

* Investigadora (bolseira de doutoramento) FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, no Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta. Mestre em Estudos Portugueses – Especialidade em Literatura Tradicional e Oral (NOVA FCSH) e licenciada com ramo de formação educacional em Línguas e Literaturas Clássicas (FLUL). Foi professora de português, literatura portuguesa e latim, no Ensino Básico e Secundário (2009-2022).

homens”, “agentes” (VALLEJO, 2020, p. 13) ou “caçadores de livros” (VALLEJO, 2020, p. 19), a quem o rei Ptolomeu confiou esta missão.

Assim sendo, em dois grandes segmentos, “A Grécia imagina o futuro” (VALLEJO, 2020, p. 21-251) e “Os Caminhos de Roma” (VALLEJO, 2020, p. 253-298), é apresentada ao leitor uma visão global da Antiguidade Clássica, estabelecendo, sem fronteiras, aproximações à literatura, à arte e ao cinema contemporâneos, a partir de Alexandria, cidade fundada por Alexandre III, da Macedónia, em 331 a.C.. Mas o conhecido, como “caçador da imortalidade” (VALLEJO, 2020, p. 36), Alexandre Magno, tornou-se de tal forma carismático, que se converteu numa referência da cultura popular contemporânea, como, por exemplo, em Caetano Veloso, com “Alexandre”, no seu disco *Livro* ou até no tema *Alexander the Great*, da famosa banda britânica de *heavy metal* Iron Maiden (VALLEJO, 2020, p. 36).

Nos dias de hoje, a cidade, que resta apenas na “memória dos livros” (VALLEJO, 2020, p. 27) é, com efeito, desde o período helenístico, representativa do ideal da globalização, pela sua Biblioteca e Museu, erigidos por Ptolomeu II, não só por aí se reunirem as obras mais importantes da literatura grega, mas também por estarem incluídos livros de todos os temas e gêneros literários, de que são exemplo os duzentos mil volumes da Grande Biblioteca, oferecidos por Marco Antônio à sua amada Cleópatra (VALLEJO, 2020, p. 26). Muitos desses textos, como os poemas homéricos, conservados, no romanceiro grego, pelos bardos, que eram “livros de carne e osso, vivos e palpitantes, impediram o esquecimento” (VALLEJO, 2020, p. 96), através da oralidade e da memória. A sua fixação, ocorrida em resultado da descoberta da utilização do junco do papiro, um suporte e um material de escrita pioneiro, muito frágil e de efémera durabilidade, devido à ação da humidade ou dos insetos, a par da invenção do alfabeto, foi um fenómeno, que veio a contribuir para um exponencial aumento da Biblioteca.

Um importante avanço foi dado, ainda que o processo de reinvenção do livro tenha causado a recriação ou extinção de muitas das versões orais, posteriormente, no caminho trilhado do pergaminho ao códice (século II d.C.), foram produzidos novos formatos, com materiais mais resistentes do que o rolo, até à imprensa, desenvolvida no século XV. E, daí ao século XXI, onde surge o e-book ou livro digital, veio a comprovar-se, claramente, que “[o] livro superou a prova do tempo, demonstrou ser um corredor de longas distâncias” (VALLEJO, 2020, p. 18) sem ter desaparecido. Com efeito, graças ao clima mais seco, em algumas zonas do Egito, dezenas de papiros foram encontrados, provavelmente, cópias de estudantes, que devem ter sido propriedade de colecionadores privados, vieram

atestar a produção escrita de comédias, obras filosóficas, estudos históricos, tratados de matemática e de música, manuais técnicos e até textos de autores para nós desconhecidos (VALLEJO, 2020, p. 202).

Logo, um contributo extremamente importante para a perpetuação de obras e autores foi, certamente, o processo de inventariação e catalogação feito por Calímaco de Cirene, considerado “o pai dos bibliotecários” (VALLEJO, 2020, p. 150), ao elaborar os *Pínakes*, o grande catálogo das obras da Biblioteca. De facto, o número foi desde sempre a chave da harmonia e um elemento regulador da dispersão, que veio permitir, aos Gregos, o seu pioneirismo nas listas, um tipo de organização propagada ao longo dos séculos, de que são exemplo o ensaio *Deipnosophistas*, do século II, onde consta a lista dos sete cozinheiros, à semelhança do que temos, atualmente, como guia *Michelin*, os dez mandamentos e as genealogias da Bíblia ou as seis propostas para o próximo milénio, de Italo Calvino (VALLEJO, 2020, p. 150; 161).

Decerto, a existência da escrita não aniquilou a importância da palavra, tanto que se conhecem, por exemplo os melhores discursos políticos e judiciais, como os dos dez oradores áticos, recriados no filme *A Sombra e o Silêncio* (1962), em que o protagonista, Atticus Finch faz uma brilhante defesa de um homem negro, na Alabama racista dos anos 30 do século XX, em plena Grande Depressão (VALLEJO, 2020, p. 205).

Ou, por outro lado, apontam-se, de entre os Gregos, os sofistas, como precursores do género conferência, viajando pelas cidades e divulgando o seu ensino e a sua retórica para captarem alunos, atividade que nos transporta até às modernas TED Talks e ao negócio dos ex-presidentes conferencistas (VALLEJO, 2020, p. 206).

Outro paralelo interessante reside na censura e na intenção de limitar os danos ou os efeitos negativos, que, na Antiguidade, estavam presentes nas conceções de Platão, na *República*, sobre a literatura e a música consumidas pelos jovens, da mesma maneira que hoje os encontramos nos princípios educativos defendidos pelos adultos do século XXI, propagadores da proteção dos menores, aterrorizados pelos valores das narrativas clássicas, como a *Cinderela*, a *Branca de Neve*, o *Soldadinho de Chumbo* ou *As Aventuras de Huckleberry Finn e Tom Sawyer*, de Mark Twain, retratadas satiricamente por James Finn, em *Histórias tradicionais politicamente corretas* (VALLEJO, 2020, p. 208).

Em Roma, pelo contrário, o processo de adaptação dos valores culturais dos povos conquistados foi um acontecimento tardio, tendo em conta que, durante o século V a.C., o seu período de formação, passou mais pela conquista e afirmação do território e do reino, com os episódios do fratricídio, rapto e a violação das Sabinas, bem como conflitos locais, porém isso não quer dizer que não tenha sido produzida uma exímia literatura latina. Na verdade, os romanos estavam ainda a descobrir o aparelho da globalização e a

essência do processo de aculturação: “o que adaptamos de outras partes também nos faz ser quem somos” (VALLEJO, 2020, p. 269).

Posto isto, somente, quando, no século IV a.C., a expansão romana começa a despertar a atenção dos gregos, sendo, por isso, em 240.C., durante a Primeira Guerra Púnica, se vem a encenar um drama, nos *Ludi Romani* (VALLEJO, 2020, p. 264). Mediante escravos, poetas, filósofos, pedagogos e copistas, oriundos dos territórios conquistados, sobretudo da Magna Grécia, a *pari passu* se vai construindo uma ideia de cultura ora aristocrática, ora popular.

Por um lado, encontram-se, por exemplo, Cícero e César, duas figuras de famílias aristocráticas, que escreveram em prosa sobre as áreas da história, a guerra, o direito, a agricultura ou a moral. Também, nas famílias da elite patrícia romana, as mulheres, fortemente criticadas por Juvenal, nas *Sátiras*, eram cultas e tinham o hábito de colecionar livros: *Caerelia* possuía uma biblioteca com obras de filosofia, Cornélia e Semprônia eram leitoras compulsivas e participaram ativamente na educação dos seus filhos (VALLEJO, 2020, p. 282; 283; 285).

Por outro lado, uma literatura de evasão e consumo teve imenso sucesso, que olhava para um público não aristocrático, inexperiente e que lia por prazer (VALLEJO, 2020, p. 325). São conhecidos escritos como tratados de cozinha e desporto, relatos eróticos com ilustrações explícitas, textos mágicos ou de interpretação dos sonhos, horóscopos, romances de enredo, histórias contadas em vinhetas, precursoras das novelas gráficas. Inclusivamente, autores como Ovídio¹ escreveram obras consideradas menores, como por exemplo, um livrinho, com conselhos de cosmética para mulheres, os *Medicamina faciei femineae*, que pode ser considerado um precursor dos tutoriais de maquiagem dos nossos dias. Ou até mesmo Suetónio, nas suas biografias de imperadores, mesclava a história e a crónica cor-de-rosa (VALLEJO, 2020, p. 325).

No epílogo, o ensaio termina com um brilhante elogio ao triunfo dos livros e da cultura, em geral, com os quais temos uma dívida incontestável: “Sem os livros, as melhores coisas do nosso mundo teriam caído no esquecimento” (VALLEJO, 2020, p. 325).

Por último, as notas com as fontes, distribuídas por capítulo, assim como a bibliografia e o índice onomástico dirigem-se ao leitor, de forma rigorosa, com a finalidade de conduzi-lo e estimulá-lo na leitura desta e de outras obras.

¹ Trata-se de um autor, nascido em Sulmona, que viveu durante o reinado dos imperadores Augusto e Tibério, destacando-se pelas suas obras maiores *Amores*, *Arte de Amar*, *Heroides*, *Fastos* e *Metamorfoses*. Não é bem conhecida a causa da sua expulsão de Roma, no entanto a tradição tem mencionado o seguinte: “[...] exile was the punishment for his subversively frivolous poetry. The last years of Augustus saw not only exiled writers but burning of books. Autocracy was on the increase” (RUTHERFORD, 2005, p. 5).

Referências

RUTHERFORD, R. B. *Classical literature: a concise history*. New Jersey: Blackwell Publishers, 2005.

VALLEJO, I. *O infinito num junco: a invenção do livro na Antiguidade e o nascer da sede de leitura*. Lisboa: Bertrand, 2020.