

HERÓDOTO

Volume 10, Número 1, Julho de 2025

ISSN Eletrônico - 2448-2609

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas
http://mundoclassiconectado.unifesp.br/

V.10, N. 1/julho de 2025 – Brasil
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História



Imagem da capa disponível em:
https://fineartamerica.com/art/herodotus

Editores\Editors
Prof. Glaydson José da Silva
gjsilva@unifesp.br
Prof. Filipe Noé da Silva
fnd.silva@udesc.br

Suporte Técnico\Technical Support
Glaydson José da Silva
gjsilva@unifesp.br

Responsável\Principal Contact
Glaydson José da Silva
mundoclassiconetado@unifesp.br

Heródoto [recurso eletrônico]: revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas conexões afro-asiáticas / Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História . – v. 9, n. 2 (dezembro 2024) . – Guarulhos : UNIFESP/EFLCH, 2016-

Anual, v. 1, n.1 (2016)

Semestral, v. 10, n.1 (2025)

ISSN 2448-2609

Modo de acesso: World Wide Web.
Disponível em: <http://www.herodoto.unifesp.br>

1. História Antiga - Periódicos. I. Universidade Federal de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História. II. Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas. Volume 8, Número 1 - Julho/2023 Unifesp/Guarulhos/Brasil.

EQUIPE EDITORIAL - EDITORIAL STAFF

EDITORS-IN-CHIEF

Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

EDITOR ASSOCIADO - ASSOCIATE EDITOR

Prof. Filipe Noé da Silva, Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil

AVALIADORES - REVIEWERS

Prof. Airton Brazil Pollini Junior, Université de Haute Alsace, França

Prof. Anderson de Araujo Martins Esteves, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Prof. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Profa. Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Profa. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil

Profa. Camila Condilo, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Delfim Leão, Universidade de Coimbra, Portugal

Profa. Esther Paglialunga, Universidad de los Andes, Venezuela

Prof. Fábio Augusto Morales, Pontifícia Universidade Católica (Campinas), Brasil

Prof. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Prof. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Ivan Esperança Rocha, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Prof. José Antonio Alves Torrano, Universidade de São Paulo, Brasil

Pofa. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil

Prof. Julio César Mendonça Gralha, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Profa. Kátia Maria Paim Pozzer, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Profa. Leonor Santa Bárbara, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Profa. Lorena Lopes da Costa, Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil
Prof. Manuel Albaladejo Vivero, Universidad de Valencia, Espanha
Profa. Margaret Marchiori Bakos, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Profa. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Profa. Maria Cecilia Colombani, Universidad de Morón, Argentina
Profa. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Prof. Marcelo Rede, Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Pedro Paulo Abreu Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Profa. Raquel dos Santos Funari, Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Profa. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Profa. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná, Brasil
Prof. Renato Pinto, Universidade Federal de Pernanbuco, Brasil
Profa. Silvia Calosso, Universidad Nacional del Litoral, Argentina
Profa. Typhaine Haziza, Univeristé de Caen, França
Prof. Uiran Gebara. Universidade de São Paulo, Brasil
Prof. Vagner Cavalheiro Porto, Universidade de São Paulo, Brasil

CONSELHO EDITORIAL EDITORIAL ADVISORY BOARD

Prof. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Glaydson José da Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil
Prof. Julio César Magalhães de Oliveira, Universidade de São Paulo, Brasil
Profa. Maria Aparecida de Oliveira Silva, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

REDE UNIVERSITÁRIA

Ion CreangăPedagogical State University, Moldávia
Museu Nacional de Arqueologia, Portugal

Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil

PontificiaUniversidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires"

Univeristé de Caen, França

Universida El Bosque, Colômbia

Universidad de Barcelona, Espanha

Universidad de los Andes, Venezuela

Universidad de Morón, Argentina

Universidad de Salamanca, Espanha

Universidad de Valencia, Espanha

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Universidade de Coimbra, Portugal

Universidade de Lisboa, Portugal

Universidade de São Paulo, Brasil

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil

Universidade Estadual Paulista, Brasil

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Universidade Federal de Alfenas, Brasil

Universidade Federal de Goiás, Brasil

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Universidade Federal de Pernanbuco, Brasil

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Universidade Federal Fluminense, Brasil

Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Università degli Studi di Perugia, Itália
Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha
Université Cheikh Anta Diop, Senegal
Université de Haute Alsace, França
Université de Tours, França
University College London, Reino Unido
Unversidad del Pais Vasco, Espanha

SUMÁRIO

EXPEDIENTE_____01-06

EDITORIAL_____07

ARTIGOS

BANQUETE ASSÍRIO NO JARDIM: NARRATIVA, ARTE E NATUREZA

ASSYRIAN FEAST IN THE GARDEN: NARRATIVE, ART, AND NATURE

Kátia Maria Paim Pozzer_____08-20

THE GREEKS AS THE 'OTHER': INTERCULTURALITY THROUGH THE EGYPTIAN PERSPECTIVE – PART II: DISCOURSES

Carlos Carvalhar_____21-53

A ESCRITA DA HISTÓRIA DE FLÁVIO JOSEFO NA *GUERRA DOS JUDEUS:* ELEMENTOS DA TRADIÇÃO JUDAICA E DA CULTURA GRECO-ROMANA

FLAVIUS JOSEPHUS'S ACCOUNT OF THE *JEWISH WAR*: ELEMENTS OF JEWISH TRADITION AND GRECO-ROMAN CULTURE

Camila Geovana Alves de Lima

Renato Fagundes Pereira_____54-79

O VEGETARIANISMO COMO CONDUTA POLÍTICO-RELIGIOSA NA ANTIGUIDADE TARDIA: OS CASOS DO IMPERADOR JULIANO E DO BISPO DE ÁVILA

VEGETARIANISM AS A POLITICAL RELIGIOUS CONDUCT IN LATE ANTIQUITY: THE CASES OF EMPEROR JULIAN AND OF THE BISHOP OF AVILA

Margarida Maria de Carvalho

Ana Carolina Picoli Sotocorno_____80-97

“O HEREGE QUE QUERIA SER OUVIDO”: EUNÔMIO DE CÍZICO E AS DISPUTAS ENTRE FÉ E PODER NO SÉCULO IV EC

“THE HERETIC WHO WANTED TO BE HEARD”: EUNOMIUS OF CYZICUS AND THE DISPUTES BETWEEN FAITH AND POWER IN THE FOURTH CENTURY CE

Helena Amália Papa_____98-116

SAYYIDA AL-HURRA: UMA ANÁLISE DAS BIOGRAFIAS DA “RAINHA CORSÁRIA”, A ÚNICA MULHER A GOVERNAR O MARROCOS (SEC. XVI)

SAYYIDA AL-HURRA: AN ANALYSIS OF THE BIOGRAPHIES OF THE "CORSAIR QUEEN," THE ONLY WOMAN TO RULE MOROCCO (16TH CENTURY)

Yuri Coutinho de Moraes

Washington Santos Nascimento_____117-129

ANTIGUIDADE E SEXUALIDADE NA EDUCAÇÃO BÁSICA: UMA PROPOSTA PEDAGÓGICA A PARTIR DA TEORIA FOUCAULTIANA

ANTIQUITY AND SEXUALITY IN BASIC EDUCATION: A PEDAGOGICAL PROPOSAL BASED ON FOUCAULDIAN THEORY

Alexandre Galvão Carvalho

Ceres Alvez Luz

Welington de Sena Santos_____130-150

Resenha

A MULA CONFIÁVEL E O CACHORRO MORTO: RESENHA DE LANCASTER, LUCAS. *SANTO ATANÁSIO E A CRISE ARIANA*. RIO DE JANEIRO: EDITORA CDB, 2022.

A MULA CONFIÁVEL E O CACHORRO MORTO: RESENHA DE LANCASTER, LUCAS. *SANTO ATANÁSIO E A CRISE ARIANA*. RIO DE JANEIRO: EDITORA CDB, 2022.

Gabriel Gabbardo_____151-172

EDITORIAL

Considerados em conjunto, os textos que compõem o presente número da *Revista Heródoto* apresentam significativa diversidade geográfica e cronológica no que se refere aos temas contemplados, bem como profunda heterogeneidade quanto às fontes e às metodologias adotadas em suas respectivas propostas. Além do caráter hodierno e atual das discussões apresentadas pelos artigos (*e.g.* relações de poder, protagonismos femininos, educação, diversidade cultural e religiosa, ser humano e natureza), é igualmente notório que os estudos ora publicados não se caracterizam pela adoção e/ou simples reprodução de teorias e modelos explicativos de cunho eurocêntrico. Ao contrário, observa-se, em todas as contribuições deste volume da *Revista Heródoto*, o recurso a teorias sociais que desnaturalizam as relações de poder, no presente e no passado, inclusive no que diz respeito à construção do conhecimento histórico.

Desejamos uma excelente leitura a todas as pessoas.

Glaydson José da Silva

Filipe Noé da Silva

Editores

Received: November 9, 2025 | Accepted: January 24, 2026

"THE HERETIC WHO WANTED TO BE HEARD": EUNOMIUS OF CYZICUS AND THE DISPUTES BETWEEN FAITH AND POWER IN THE FOURTH CENTURY CE

Helena Amália Papa[1]

Resumo

O bispo cristão Eunômio de Cízico (335-394) tornou-se conhecido na historiografia e na literatura patrística por seus embates com os chamados Padres Capadócios, ocorridos na segunda metade do século IV EC, na porção oriental do Império Romano. Defensor de uma vertente cristã conhecida como arianismo anomoiano, Eunômio contestava a consubstancialidade amplamente sustentada pelo dogma trinitário. A partir da provocação "O herege que queria ser ouvido", este artigo analisa a obra *Profissão de Fé* de Eunômio de Cízico, tratada como um discurso político-religioso elaborado a pedido do imperador Teodósio I, inserindo-a nas disputas entre fé e poder que marcaram o século IV, sobretudo os desdobramentos após o Concílio de Constantinopla de 381. Ao problematizar o lugar de Eunômio, o estudo propõe uma reflexão sobre a construção historiográfica da chamada "oficialização" do cristianismo, entendida não como ponto de chegada, mas como processo histórico de negociações, silenciamentos e disputas pela verdade da fé.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; Cristianismos; Padres Capadócios; Eunômio de Cízico.

[1] Associate Professor – State University of Montes Claros, Montes Claros, Brazil. E-mail: helenapapa@gmail.com.

Abstract

The Christian bishop Eunomius of Cyzicus (335–394) became known in historiography and patristic literature for his debates with the so-called Cappadocian Fathers, which took place in the eastern part of the Roman Empire during the second half of the fourth century CE. A defender of a Christian current known as Anomoean Arianism, Eunomius challenged the consubstantiality widely upheld by Trinitarian doctrine. Building on the provocation "The heretic who wanted to be heard", this article analyzes the work *Profession of Faith* by Eunomius of Cyzicus, treating it as a politico-religious discourse written at the request of Emperor Theodosius I. The study situates the text within the conflicts between faith and power that marked the fourth century, especially the aftermath of the Council of Constantinople (381). By problematizing Eunomius's place in this context, the article reflects on the historiographical construction of the so-called "officialization" of Christianity, understood not as an endpoint but as a historical process of negotiation, silencing, and contestation over the truth of faith.

Keywords

Late Antiquity; Christianities; Cappadocian Fathers; Eunomius of Cyzicus.

Initial considerations

The Christian bishop Eunomius of Cyzicus (335–394) became known in historiography and patristic literature for his debates with the so-called Cappadocian Fathers—Basil of Caesarea (329/331–378), Gregory of Nazianzus (325–390), and Gregory of Nyssa (335/340–394)—which took place during the second half of 4th century CE, in the eastern Rome. A defender of a Christian denomination known as Anomoean Arianism, Eunomius challenged the consubstantiality widely upheld by Trinitarian doctrine. Based on his apologetical work—*Apology* and *Apology for the Apology*, the latter preserved by the refutations of Gregory of Nyssa—and on *Confession of Faith*, addressed to Emperor Theodosius I, we can access part of the Arian controversy that profoundly marked the political-religious structures of the 4th century, culminating at the Council of Constantinople in 381 and its developments.

This sequence of events culminated in the promulgation of an Edict by Emperors Gratian, Valentianus II, and Theodosius I in 380, preserved as *Constitutio* XVI, 1, 2 of the Theodosian Code. Such events and legislation were later crystallized by historiography as the "officialization" of Christianity.

Throughout this paper, I propose to understand Eunomius' *Confession of Faith* not only as a theological document, but as a political-religious discursive strategy, produced amidst clashes over the Christian truth. I hypothesize that beyond a simple doctrinal record, Eunomius' text constitutes an intervention in the debate between imperial power and ecclesiastical authority, elaborated at a time when orthodoxy was establishing itself by excluding differences. As such, the present reading goes beyond theological exegesis by placing itself in the field of History, seeking to unveil the legitimation and resistance strategies present in the bishop of Cyzicus' writings.

Methodologically, this article comprises three articulated movements. First, I examine the political-religious context which produced *Confession of Faith*, placing the work in a discursive sequence and highlighting the relations between imperial power and the multiple Christian denominations in late 4th century. Next, I discuss the place occupied by Eunomius in the Arian controversy and how his figure was treated by the patristic tradition and modern historiography. Finally, I propose reading the treatise as a piece of discursive negotiation conceived in an attempt to establish a dialogue with the Emperor and to dispute the outlines of what would be recognized as orthodoxy, problematizing its implications for

understanding what historiography has termed the "officialization" of Christianity.

Based on the provocative title, *"The heretic who wanted to be heard": Eunomius of Cyzicus and the disputes between faith and power in fourth century CE*, the article thus aims to reinscribe Eunomian discourse within the broader dynamics of tensions between faith and power, highlighting that, in the construction of imperial Christianity, the heretic was not a mere antagonist, but an active interlocutor in the invention of orthodoxy.

Christianity and the intertwining of religion and power in the 4th century

In the 4th century CE, Christianity encompassed multiple voices. Its doctrines, defended by groups of clergy, including bishops, priests, deacons, monks, nuns, and sometimes entire monasteries, defended certain interpretations of the Christian faith, referred to here as Christian denominations, and engaged in genuine apologies surrounding doctrinal, theological, and/or liturgical issues. Although largely led by episcopal authorities, these groups were not composed solely of clergy.

We were bequeathed information on the participation of administrative, imperial, and/or municipal officials, from which I understand that the absence of a fully constituted Christian hierarchy with consolidated ecclesiastical authority culminated in a mutual attraction between the parties—a two-way street aimed at affirming, structuring, and expanding power in the various regions of the Roman Empire.

Said rapprochement between the ecclesiastical sphere and the imperial sphere, especially by political-administrative means, took multiple forms of search for support and prestige. Such a dynamic, which Peter Brown (1980:19) named and characterized as *ambitio*, reveals how clergy and bishops, in aspiring to reach positions of influence and recognition, mobilized bonds of dependence and reciprocity typical of imperial political culture.

However, this relationship was not limited to a posture of subordination or dependence of religious power in relation to imperial power. According to Averil Cameron (1994), by the late 20th century, that is, in a reading that was already asserting itself at the turn of the 21st century, this phenomenon should be understood not as mere "imperial intervention," but as a form of imperial patronage, an expression that underscores the symbolic and reciprocal nature of the alliances between faith and imperial

power. By supporting certain episcopal leaders and Christian doctrines, the Emperor reinforced his own legitimacy and moral authority, while the clergy, via this patronage, consolidated their prestige and expanded their networks of action, influence, and relations.

Hence, the intertwining between power and religion in the 4th century should be understood as a political-cultural phenomenon in which both spheres are inseparable, and in which theological, administrative, and symbolic dimensions overlap, producing a field of disputes in which faith and power legitimize each other, that is, of which political-religious issues are a part.

The process I seek to outline in this study can be understood, to a certain extent, as a specific form of imperial patronage and, in certain contexts, as an expression of *amicitia*. It is an analytical proposal for the 4th century which shows promise for understanding the dynamics of power and sociability between ecclesiastical agents and the Emperor. Drawing on the interpretations of Peter Brown (1980) and Averil Cameron (1994), I propose to consider these relations not only in terms of imperial intervention or control over the ecclesiastical hierarchy that was forming and being established during that century, but also as part of patronage networks that articulated prestige, legitimacy, and the circulation of favors within late-ancient political culture.

In the 4th century, no single ecclesiastical authority was vested with sufficient power to determine and establish the concept of truth in the Christian faith before the multiple discussions that took place during this historical process.

Such a lack of established authority does not mean that there were no attempts, albeit unsuccessful, to grant a place-space-territory possessing this legitimacy. I am referring to the various conciliar and synodal decisions that sought to establish supremacy canons of certain bishoprics over others. We have countless examples of such decisions, often supported by Emperors, being followed by contrary decisions or, in many cases, by opposing decisions enacted concurrently when Emperors ruled in diarchy and held divergent political and religious ideals, as was the case with Constantius I (337-350), Constantius II (337-361) (Silva, 2003: 50; Hanson, 1997: 112), and Valentinian I (364-375) and Valens (364-378) (Papa, 2013). During the diarchies of Emperors Constantius and Constantius II, and Valens and Valentinian I, imperial patronage was extended to a certain branch of Christianity. Thus, administrators in the western regions tended to support—and be supported by—groups of Nicene Christians, while in

the eastern territories, the political and religious stance of the Emperors leaned toward Arian Christianity.

Among the many Christian denominations that circulated in the 4th century, Trinitarism gained prominence both theologically and politically. Notable in this context were the debates around the unity of the divine substance, that is, the consubstantiality between the three persons of the Trinity. Among these controversies, disputes between Nicene Christians and Arian Christians took center stage, focusing on the relationship between the divine substance of the first and second persons of the Trinitarian dogma. These clashes went beyond the limits of theological reflection and spilled over into the political and administrative spheres of imperial power, becoming fundamental to understanding the connections between faith, authority, and legitimacy in the context of late-ancient Christianity.

Nicene Christians got their name from the Council of Nicaea, held in 325, where their formulation of the Trinitarian doctrine was considered the winning argument. For the Nicenes, the Trinity consisted of three persons (*hypostasis/persona*) and a single divine substance (*ousia/substantia*) indivisible and consubstantial (*homoousios*) to the three states. "Consubstantial with the Father" became the core expression of this definition, affirming that the Son and the Holy Spirit share the same divine substance as the Father. Although the term Nicene only emerged as the name of a confessional group after the council, its characteristic doctrinal formulation was already defended by several clergymen before 325. Nicene Christians can therefore be understood as followers and defenders of the Trinitarian doctrine formulated and consolidated at Nicaea, which asserted the substantial unity and equality of the three divine persons.

Arian Christians, on the other hand, followed the teachings of presbyter Arius (256-336), whose Christian doctrine proposed a hierarchical distinction between the Father (God) and the Son (Jesus) in terms of divine substance. According to this perspective, although the Son possessed divine nature, it was similar (*homoiousios*) and not identical to that of the Father, establishing a subordination relationship. The Trinity, therefore, would consist of three persons and three substances, all divine, but in distinct degrees: the Father would occupy the supreme level, followed by the Son, and the Holy Spirit would be inferior to both.

By rejecting Nicene consubstantiality, this conception established a hierarchical understanding of the divinity. Note, however, that Arianism, like the Nicene Christians, did not constitute a homogeneous movement. Different internal sects developed throughout the 4th century, including

the *Homeans* (or first Arian generation), the *Homoousians* (second generation), and the *Anomoeans*, also referred to as Neo-Arians or Radical Arians in historiography, whose theological formulations varied regarding the degree of similarity between the Father and the Son and their own understanding of the divine substance (Papa, 2024).

Eunomius of Cyzicus and the construction of a dissenting voice

Eunomius was bishop of the city of Cyzicus, in Bithynia, a province of the Diocese of Pontus, Asia Minor, eastern Roman Empire, and stood out as one of the main leaders of the Anomoean sect. Such position gave Eunomius a unique role in the Trinitarian disputes of the 4th century, both for his logical and philosophical rigor and for the clarity of his discourse. The persuasive-argumentative element of his rhetoric—present in his writings *Apology*, *Apology for the Apology* and *Confession of Faith*—openly challenged Nicene formulations and provoked vehement responses from the Cappadocian Fathers: Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa, consolidating his name as one of the main representatives of Christian thought considered heretical by later tradition.

Eunomius' theological positions quickly provoked reactions both within the ecclesiastical and imperial spheres. By subordinating the Son to the Father and upholding the rational intelligibility of the divine essence, his theological formulation was interpreted as a threat to the doctrinal unity and the political-religious unity sought by the imperial power to achieve territorial unity. After his dismission from the episcopate of Cyzicus, his works began to circulate under increasing scrutiny, and the ecclesiastical meetings held in the following decades, especially those of Constantinople (360) and Antioch (379), reinforced the condemnation of his theses.

Eunomius of Cyzicus constitutes thus a representative voice of the political-religious landscape of the 4th century, whose actions must be understood based on the discursive clashes and political-religious conflicts that characterized the period, marked by the dispute over the definition, by imperial power, of a hegemonic Christian denomination. A historical figure whose doctrinal formulation was relegated to the status of defeated heresy, first by imperial decree, and then by the course of history. The Anomoean, or Eunomian, branch of Christianity, as the disciples of Eunomius became known, identified as one of the Arian sects, was rejected with the promulgation of the imperial *Constitutio* XVI, 1, 2, in early 380, when Emperor Theodosius I established the primacy of the Nicene faith and began to outline what would become known as Christian orthodoxy.

Said *constitutio* was labeled by historiography as the officialization of Christianity, in which reads the following doctrinal direction:

> Emperors Gratian, Valentinian [II] and Theodosius [I] Augustuses: An Edict to the People of the City of Constantinople.
> It is Our will that all the peoples who are ruled by the administration of Our Clemency shall practice that religion which the divine Peter the Apostle transmitted to the Romans, as the religion which he introduced makes clear even unto this day. It is evident that this is the religion that is followed by the Pontiff Damasus and by Peter, Bishop of Alexandria, a man of apostolic sanctity; that is, according to the apostolic discipline and the evangelic doctrine, we shall believe in the single Deity of the Father, the Son, and the Holy Spirit, under the concept of equal majesty and of the Holy Trinity. […] (Cod. Theod. XVI, 1, 2, February 28, 380).

Moreover, the same *constitutio* expresses that those who deviated from this faith, that is, who did not profess the consubstantiality of the three persons of Trinitarism, should bear the infamy, thus being unable to access magistracy and prevented from exercising certain rights as Roman citizens (Mangnou-Nortier, 2002: 96), as follows:

> […] We command that those persons who follow this rule shall embrace the name of Catholic Christians. The rest, however, whom We adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogmas, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten first by divine vengeance and secondly by the retribution of Our own initiative, which We shall assume in accordance with the divine judgment (Cod. Theod. XVI,1,2, February 28, 380).

However, we should question the applicability of this law. As with many other rules that make up the legislative body of the Roman Empire, its implementation was fluid and uneven. Applied non-uniformly across the imperial regions, its implementation depending largely on the administrative reach and interest of the central power, mediated by the actions of its officials, in enforcing such regulations in the cities and provinces. In any case, we can identify the continuity of these political-religious controversies by the constant proliferation of Christian denominations throughout the following centuries.

Arian Anomonean Christians, or Eunomians, argued that the substance of the second person of the Trinity was different (*anomoios*) from the first, although equally divine, thus denying consubstantiality. This position contrasted directly with the Nicene defense of the essential equality between the Father, Son, and Holy Spirit. With the promulgation of *Constitutio* XVI, 1, 2, belief in consubstantiality, that is, in "equal majesty," came to be identified by the historiographical tradition with Christian orthodoxy. But this is a retrospective reading: a historiographical

crystallization that tends to project the notion of orthodoxy onto a period when it was still under dispute. Hence why, in my research, I have sought to understand how different Christian sects in the 4th century, each in their own way, sought to establish what they considered to be the "just," true and legitimate way of believing.

Even before ecclesiastical and imperial setbacks and condemnations, Eunomius remained active as a theologian and writer. He produced works defending his faith and sought to reformulate his arguments in light of the new political and religious configurations of the Empire. His actions reveal not only the persistence of a theological thought, but also the capacity for adaptation and resistance of a Christian perspective marginalized by the power structures.

Attempting to approach the figure of Eunomius historically, and also historiographically, in isolation would, however, be a thankless task. His trajectory and theological thinking were shaped within a complex network of relationships and intellectual and doctrinal disputes. The so-called "Three Cappadocians"—Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa—directed their treatises "against" Eunomius and his teachings, in a systematic refutation effort. It is even known that Eunomius responded to two of them, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, which shows that the confrontation between these figures went beyond the strictly theological field. This dispute was embedded in the political and religious dynamics of the 4th century, in which discourse constituted a privileged space for affirming authority and symbolic power. The writings produced in this context therefore not only expressed doctrinal differences, but also materialized legitimation strategies and attempts to establish a truth about the Christian faith within the emerging ecclesiastical hierarchy.

The discursive sequence that involves this Christian dispute, between Eunomius and the so-called Cappadocian Fathers, simultaneously reflects a facet of what became known as the Arian controversy. It began with the argument of Eunomius' *Apology*, a treatise that defends the political and religious precepts of the Eunomian Arians. The text was delivered in 360, during the Council of Constantinople of that year, and written down shortly afterwards, according to information in the speech itself (Eunômio de Cízico, *Apologia*, 2, 1-5). At that time, Eunomius did not yet hold the episcopate of Cyzicus, a position he would assume after the deposition of a Nicene bishop at the same council, according to information gleaned from the first reply addressed to Eunomius, Book I of Basil of Caesarea's *Against Eunomius* (Basílio de Cesareia, *Contra Eunômio*, I, 2, 70-75).

The second discourse in this controversy is precisely Basil of Caesarea's *Against Eunomius*, dated 363-365, in which the author systematically seeks to refute Eunomius' theses on the divine nature of the second person of the Trinity. Eunomius' rejoinder, entitled *Apology for the Apology*, dated about a decade later, between 378 and 379, reveals not only the persistence of the debate, but also the bishop's effort to reaffirm his position against imperial and conciliar condemnations. Gregory of Nyssa, Basil's brother, responded to Eunomius' rejoinder between 380 and 383, after his brother's death (378), with his own treatise *Against Eunomius*, further developing the theological and philosophical refutations.

Of this collection of texts, only Eunomius of Cyzicus' *Apology for the Apology* was not preserved and therefore has not reached us. Its content, however, can be partially reconstructed using the quotations and allusions present in Gregory of Nyssa's *Against Eunomius*, which incorporated and rhetorically refuted passages from Eunomius' speech.

Concurrently with the writing of Gregory of Nyssa's *Against Eunomius*, we find the composition of *Against the Eunomians*, preserved as Gregory of Nazianzus' *Theological Discourse 27*. The treatise was delivered under very specific circumstances, marked by disputes over churches and preaching spaces in Constantinople, in the year preceding the Council of Constantinople of 381.

Finally, within this discursive sequence involving replies and rejoinders, we find the last Eunomian text: Eunomius' *Confession of Faith*, dated 383. It prompted a new response from Gregory of Nyssa, entitled *Refutation of Eunomius' Confession of Faith*, which concludes this debate—as far as the documentation allows us to observe. Their circulation can be partially traced through the vast correspondence of the three bishops, which comprises approximately 650 letters. This documentation reveals that such texts not only coexisted over time, but were read, commented on, and responded to simultaneously, evincing an interconnected process of composition and dissemination in which theology, rhetoric, and politics were continually intertwined.

Eunomius' doctrine, although distinct from that proposed by Arius, is usually classified by historiography under the generic designation of Arianism. At the beginning of the 19th century, John Henry Newman, in his work *The Arians of the Fourth Century*, published in 1833, proposed a doctrinal and ecclesiastical division within Arianism itself, showing that the sect was far from being a homogeneous group, as had been assumed until then. Newman employed terms such as semi-Arians (1871: 305) to designate certain figures, among whom were Basil of Ancyra (31?-362) and

Cyril of Jerusalem (349-386) since, according to his interpretation, these bishops oscillated between Arian and Nicene positions, sharing sometimes one or the other political-religious perspective.

In portraying the figure of Eunomius and his mentor Aetius, Newman (1871: 347-350) used the expression Anomoean Arianism. Towards the end of the 20th century, Richard Patrick Crosland Hanson (1997) added a more critical approach by associating the term controversy with the broad set of disputes that have come to be known as Arianism. Hanson grouped these Arians based on theological differences, not according to the political-religious stance they may have taken in relation to other groups. In his analysis, the specific context of these stances must be reviewed, so that historiography does not continue to multiply subgroups based on the political and religious circumstances of these ecclesiastics that need to be particularized for each case.

Even within this critical apparatus, Eunomius' doctrine still carries the status of Arianism, albeit a different and new type, sometimes called neo-Arianism or second-generation Arianism, as in the works of Thomas Aloysius Kopecek (1973, 1979), Richard Paul Vaggione (2000) and, entering the 21st century, Raymond Winling (2008: 20). I emphasize, therefore, that in addition to diverging substantially from the initial formulation of Arius (256–335) the Eunomian quarrel was situated at a later time, about half a century after his predecessor. Winling (2008: 28) adds that Eunomius, in writing his *Apology*, benefited, like other Christians, from the Edict of 362, promulgated by Emperor Julian, which is to say, the context that, once again, influenced and was influenced by the circulation of discourses and the outbreak of controversies. At that time, in 360, Basil (still a presbyter) participated in the Council of Constantinople of that year and became directly aware of Eunomius' words (Giet, 1955; Sesboué, 1982: 31; Papa, 2013: 75). Following this contact, he continued the discursive debate by writing his *Against Eunomius*.

The Arian-Anomoean controversy, which directly involved the so-called Cappadocian Fathers, exerted a decisive influence on Christianity in the eastern Roman Empire during the second half of the 4th century. Based on this context, I observe and propose the formation of a *Cappadocian Christianity*, understood as a group situated within the Nicene denomination, which congregated a large part of Nicene adherents in the eastern region, thus extending beyond the territorial limits of the province of Cappadocia. Such process generated numerous conflicts, revealing that tensions were not limited to clashes between theologically opposed groups, but spread throughout the multiple structures of that late-ancient society, crossing political, religious, and social spheres.

The results of these tensions, however, should not be interpreted—and, in my understanding, have not been—as necessarily negative. The very term "tension" tends, perhaps hastily, to evoke a connotation of rupture or crisis. But when considering the formation of an imperial-monotheistic unity in the 4th century, marked by the new relations between imperial power and the Christianities, and by the affirmation of Trinitarian consubstantiality as an expression of divine substance unity (Pope, 2024), I propose an alternative interpretation: conflicts can also be seen as unifying elements.

From this perspective, political and religious disputes not only fragmented Christianity but also contributed to its consolidation and historical permanence, allowing it to transcend Antiquity and extend through the Middle Ages into the present day.

A Cappadocian Christianity was therefore established as a form of identity cohesion, resulting from confrontations with various Christian denominations. Among these, I highlight the tensions caused by the Eunomians, whose argumentative strength and doctrinal coherence demanded systematic responses from the Cappadocians. Hence why I consider it fundamental to recognize Eunomius as a protagonist in this debate, and not merely as a reactive figure within the Trinitarian controversy.

It is precisely within this context of discursive disputes and the definition of faith, marked by tensions between unity and diversity within 4th-century Christianity, that Eunomius of Cyzicus' that *Profession of Faith* is situated. Far from representing merely a religious confession, this treatise should be understood as a theological-political intervention, elaborated amidst attempts to establish orthodoxy and reaffirm the doctrinal authority of the Empire. *Confession of Faith* addresses not only the belief of an individual, but of a project, a conscious effort to contest the right to proclaim Christian truth and to engage in dialogue, albeit critically, with the imperial power that sought to impose its own version of the unity of faith.

Eunomius' *Confession of Faith* and dialogue with imperial power

Eunomius of Cyzicus' last writing, *Confession of Faith*, should be understood as the outcome of a long period of conflicts between imperial power and the emerging Christian religious hierarchy, specific to the 4th century. Beyond this interpretation, the treatise is part of the discursive

sequence to which it belongs, written after the Council of Constantinople in 381, at a time of clear attempt to consolidate the Nicene-Constantinopolitan creed as the only legitimate orthodoxy. Thus, the present historical analysis of Eunomius' work understands this treatise as a representative gesture of discursive resistance against the growing institutionalization of faith. His writing reflects the argumentative sophistication of someone who, although on the margins of imperial decisions, understood precisely how the spheres of power and ecclesiastical rhetoric worked. Rather than a simple statement of beliefs, it is an act of theological and political affirmation through which Eunomius sought to preserve the internal coherence of his doctrine, which defended the difference in substance within the Trinity while claiming the right to define what should be considered orthodoxy, and to present himself directly to the imperial power, subverting the logic of exclusion imposed by imperial constitutions.

In contemporary publishing, Eunomius' *Confession of Faith* is available in two critical reference editions. The first, prepared by Richard Paul Vaggione and published by Oxford University Press in 1987, is based mainly on *Parisinus Graecus* 965, a 9th-century codex that presents the text alongside other patristic writings. The second, published in 2016 in the *Sources Chrétiennes* 584 collection (Éditions du Cerf), offers a new critical reading, incorporating variants from other manuscripts and complementary patristic references, with more detailed historical and theological apparatus.

Taken together, these two editions allow us to understand not only the textual state of *Confession*, but also how its manuscript transmission reflected theological receptions and disputes over the centuries. As Raymond Winling (2008) observes, this is the last complete text by Eunomius we have access to: an essential treatise for understanding the culmination of his doctrinal formulation and the Anomoean effort to maintain theological coherence against the impositions of Nicene orthodoxy.

Thus, analyzing this treatise gains meaning when placed within the discursive sequence articulated by Eunomius, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianzus, which defined the limits of what would be determined as correct in late-ancient Christianity. A critical reading of *Confession of Faith* reveals the intricacies of its production and allow us to systematize analyses of the events following the Council of Constantinople in 381, as well as the synod held the following year in the same city, when the Arians were formally removed from the churches of

the imperial capital. The controversies, however, persisted and took on new forms of dispute.

Confession of Faith thus constitutes a key document for studying the Christian faith controversies of the 4th century. Written in a context of intense political and religious clashes, the work is set against a backdrop of doctrinal disputes arising from the reaffirmed Nicene Creed, promoted by Christian groups defending Trinitarian consubstantiality and sponsored by Emperor Theodosius I at the Council of Constantinople in 381.

In 380, the promulgation of the *Constitutio Cunctos populos*, also known as *De Fide Catholica* (CTh XVI, 1, 2), represented, in my understanding, a deliberate attempt by the imperial power to establish, through legal means, the same faith that it had sought to impose as orthodox since the Council of Nicaea. In doing so, it relegated other Christian sects, including the Arians and Anomoeans, to civil and religious infamy, reinforcing the link between the Nicene faith, then declared orthodoxy, and late-ancient Roman citizenship.

Even in the face of these rulings, disputes continued, including in the Empire's capital. Gregory of Nazianzus, newly appointed metropolitan bishop, faced resistance when attempting to remove the Arian bishop who occupied the Basilica of the Apostles, a task that was only accomplished with the help of an imperial military escort. At that moment, he gave his speech *Against the Eunomians* but, politically weakened lacking the full support of the Nicene group, he ended up resigning from his position before Emperor Theodosius I.

As a result, the Eunomians were (or should have been) excluded from the churches, and their doctrine came to be classified as heretical by the attempt to establish Nicene orthodoxy. However, the disagreements did not cease. In an attempt to pacify tensions and restore Christian unity, Theodosius convened the Synod of Constantinople in 383, also called the *Synod of Faiths*, to promote dialogue between the various Christian denominations and seek a resolution to theological disputes.

According to the ecclesiastical historians Sozomen (*Hist. Eccl.* VII) and Socrates Scholasticus (*Hist. Eccl.* V), the council failed to produce effective reconciliation. The Emperor then requested that each group submit a written confession of faith. Those involved were Nectarius, representing the Nicenes; Agelius, the Novatians; Demophilus, the Arians; Eleusius of Cyzicus, the Pneumatochians; and Eunomius, the Anomoeans. It was in this context of conflict and search for legitimacy that Eunomius wrote his

Confession of Faith in 383, establishing a systematic defense of his anomoean theology. The text reaffirms the substantial difference between the Father and the Son (*heteroousios*), in direct opposition to the Nicene doctrine of consubstantiality (*homoousios*). Beyond a theological exercise, it is an attempt to claim doctrinal authority and dispute, before the Emperor, the right to define Christian truth.

The treatise, therefore, came after the imperial request made during the Synod of 383 and was conceived as an official response to the Emperor's demands. In this regard, it reflects the need for the Anomoeans to doctrinally justify their position regarding the conciliar decisions and the condemnations imposed upon them. Such intention is already evident in the first section of the text, in which Eunomius presents his confession of faith as a systematic exposition of Christian truth, in contrast to what he identifies as theological errors by the defenders of consubstantiality.

> Since our God and Savior Jesus Christ said by a just decree that he confesses before the God and Father those who confess him before men and denies those who denyhim, and the apostolic teaching urges us to be ready to make a defense to anyone who asks for an account, and the imperial edicts are seeking such a confession, we eargerly confess what we think (Eunômio de Cízico, *Profissão de Fé,* I, 1).

In the opening lines of *Confession of Faith,* Eunomius sets out to affirm what he calls "the just doctrine," claiming for himself the legitimate possession of revealed truth. This claim is not only theological, but also political: by presenting his faith directly to the Emperor, Eunomius seeks to reposition his doctrine within the limits of imperial orthodoxy, disputing the monopoly on defining what he considered to be true Christianity. Such discursive movement situates the treatise within the broader context of struggles for authority over the Scriptures and for the legitimacy of theological language. Disputes that, in the 4th century, were intertwined with the exercise of power itself.

Final considerations

Reading Eunomius' *Confession of Faith*, as inserted in the debate around the Arian-Anomoean controversy with Cappadocian Christianity, allows us to advance in problematizing what I have termed the historiographical construction of the "officialization" of Christianity (Papa, 2024). Under closer examination, such a notion—often treated by historiography as a point of arrival—reveals itself less an event and more a process of disputes, negotiations, and silencing. Just as critics have revisited the concept of

"Christianization," understanding it from a plurality of experiences and resistance, it may be necessary to undertake the same movement in relation to "officialization," which has become overly crystallized as the natural consequence of the Nicene victory.

"The heretic who wanted to be heard": what if Theodosius had given consideration to Demophilus or Eunomius, instead of establishing the Nicene position as the measure of orthodoxy? Although counterfactual, the question functions here as a device for historiographical reflection. It forces us to recognize officialization as a contested historical process rather than a fait accompli, as a result of political choices, theological alignments, and discursive practices that shaped what should be said about faith and how. In this regard, the silence imposed on heretics is not a mere erasure, but a constitutive part of defining orthodoxy.

The writings of Eunomius and the Cappadocians, therefore, invite us to rethink the very way in which Late Antiquity historiography constructed its landmarks and categories. Rather than the consolidation of a single truth, "officialization" should be understood as the historical product of multiple tensions, provisional agreements, and legitimized exclusions. To think of Eunomius in this way is to shift one's perspective: to see him not as the author of a discourse that, even though marginalized, contributed to establishment of orthodoxy.

Our proposal to reinscribe the heretic as an agent of history is therefore not limited to rediscovering a silenced voice; it implies an epistemological gesture: that of a historiography that rejects consensus as a horizon and finds, in the complexity of tensions, the purpose of "making history."

References

Sources

BASILE DE CESAREE. *Contre Eunome*. Introduction, Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome I, n. 299; Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982-1983.

CODE THEODOSIEN – LIVRE XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Theodose II (312-438) – V. I. Texte latin: Theodor Mommsen – Traduction: Jean Rouge – Introduction et notes par Roland Delmaire (Universite de Lille 3). Introdution, notes e index par Elisabeth Mangnou-Nortier. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

EUNOME DE CYZIQUE. *Apologie.* Introduction. Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

EUNOME DE CYZIQUE. Profession de Foi d´Eunome. Texte grec de R. P. Vaggione. Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. In: GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Sources Chrétiennes, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

GREGOIRE DE NAZIANZE. Discours 27-31. *Discours Théologiques*. Introduction, Texte Critique, Traduction et notes par Paul Gallay.Paris: Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 1-146. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 147-691. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Texte grec de W. Jaeger (GNO II) – Introduction et notes par Raymond Winling par Raymond Winling. Traduction par Michel Van Parys. *Sources Chrétiennes*, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE. *Histoire ecclésiastique.* Tome II (livres IV-VI), texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre Périchon et Pierre Maraval. Sources Chrétiennes, n° 505. Paris : Éditions du Cerf, 2006.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique.* Livres VII-IX. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen. Traduction A.-J. Festugière & B. Grillet; introduction G. Sabbah; annotation L. Angliviel de la Beaumelle & G. Sabbah. Sources Chrétiennes, n° 516. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

General Works

BROWN, Peter. Response to Henry Chadwick. *In*: HOBBS, E. C.; WUELLNER, W. (ed.). *The role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Berkeley: [*s. n.*], 1980, p. 15-22.

CAMERON, Averil. *Chtistianity and the Rhetoric of Empire.* The development of Christian Discourse. Berkely; Los Angeles; London: University of Califórnia Press, 1994.

GIET, Stanislas. Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, n. VI, 1955, p. 94-99.

HANSON, Richard Patrick Crosland. *The search for the Christian Doctrine of god.* The arian Controversy 318-381. Scotland: T&T Clark, 1997.

KOPECEK, Thomas Aloysius. The Social Class of the Cappadocian Fathers. *Church History*, American Society of Church History, v. 42, n. 4, 1973, p. 453-466.

KOPECEK, Thomas Aloysius. *A History of Neo-Arianism*. Vol. I. Macon: Mercer University Press, 1979.

NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century.* London: Lumley, 1871.

PAPA, Helena Amália. *A Contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (Séc.: IV d.C.)*: uma análise político-religiosa. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2013.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia. (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

VAGGIONE, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Recebido: 16 de novembro de 2025 | Aceito: 10 de março de 2026

BANQUETE ASSÍRIO NO JARDIM: NARRATIVA, ARTE E NATUREZA[1]

Katia Maria Paim Pozzer[2]

Resumo

No mundo mesopotâmico, o relevo sobre pedra foi uma das mais importantes manifestações artísticas. A imponente quantidade de cenas e a sua própria continuidade, indicam uma função amplamente documental. A prática cultural de criação destes relevos monumentais está associada ao momento político de construção de grandes impérios. Neste artigo examinamos o relevo do banquete de Assurbanipal e Libbāli-šarrat a partir da perspectiva da história da arte e dos fundamentos da iconologia.

Palavras-chave

História; Guerra; Arte; Mesopotâmia; Assurbanipal.

Abstract

In the Mesopotamian world, stone relief was one of the most important artistic manifestations. The imposing amount of scenes and its own continuity indicate a largely documentary function. The cultural practice of creating these monumental reliefs is associated with the political moment of making great empires. In this article, we examine the relief of the banquet of Assurbanipal and Libbāli-šarrat since the perspective of art history and the foundations of iconology.

Keywords

History; War; Art; Mesopotamia; Ashurbanipal.

[1] Uma primeira versão deste artigo foi publicada em uma revista on-line que foi retirada do ar definitivamente.

[2] Professora Associada – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: katia.pozzer@ufrgs.br.

Os relevos assírios constituem um dos mais ricos conjuntos iconográficos da arte mesopotâmica. Ao longo de mais de dois séculos os monarcas assírios desenvolveram a prática cultural de criação de relevos monumentais, que recobriam as paredes internas dos palácios, contendo uma narrativa histórica idealizada. Esses relevos eram confeccionados em alabastro, uma pedra maleável, repartida em duas ou mais partes, recobrindo as paredes dos palácios, podendo ultrapassar 2 metros de altura. As evidências materiais deste tipo de relevo datam dos reinados de Assurnazirpal II (883–859 AEC); Salmanassar III (853–824 AEC); Teglatphalassar III (745–727 AEC) e Sargão II (722–705 AEC), em Nimrûd; Senaqueribe (705–681 AEC) e Assurbanipal (669–627 AEC), em Nínive. A imponente quantidade de cenas e a sua própria continuidade, indicam uma função amplamente documental, uma vez que os relevos parietais possuem correspondência com os anais assírios (Moscati, 1985: 38; Frankfort, 1996: 157).

A realização destes relevos monumentais estava associada ao momento político de construção de grandes impérios. A maioria das cenas representadas evocavam a guerra e as campanhas militares empreendidas pelos assírios contra seus inimigos. Segundo o historiador Jean-Jacques Glassner (1993:111):

> Nesta época, o imperialismo assírio, convencido de sua ideologia universal, assimila a guerra a uma luta contra as forças do mal. Concebida como uma experiência ordálica, a guerra tornou-se um elemento constitutivo da ordem cósmica. Ela salva a população, o rei sendo o instrumento da justiça divina, e o deus Assur se vestindo de uma figura guerreira. (...) O estatuto de inimizade e de negatividade do inimigo faz com que as destruições e as devastações adquiram um caráter positivo. O rei assírio é sempre bom e justo, o inimigo mentiroso, mau e impuro.[3]

Para a investigação destas imagens realizamos a análise formal e simbólica de um relevo em particular, conhecido como o "Banquete sob a Videira". Para tal utilizamos a metodologia baseada na obra de Erwin Panofsky, que divide em três momentos o processo de análise visual em iconografia e iconologia: realização da descrição pré-iconográfica, isto é, a enumeração dos motivos artísticos para cada temática; realização da análise

[3] A cette époque, l'imperialisme assyrien, fort de son idéologie universaliste, a assimilé la guerre à une lute contre les forces du mal. Conçue comme une épreuve ordalique, la guerre est devenue un élément constitutif de l'ordre cosmique. Elle sauve la civilisation, le roi étant l'instrument de la justice divine, et le dieu Assur se parant d'une figure guerrière. (...) Le statut d'inimitié et de négativité de l'ennemi fait que les destructions et les ravages prennent un caractère positif. Le roi assyrien est toujours bon et juste, l'ennemi menteur, mauvais et impur. Les historiens assyriens, serviteurs zélés du prince, répercutent cette idéologie officielle.

iconográfica, ou seja, da identificação de imagens, estórias e alegorias e realização da interpretação iconológica, que é a descoberta e a interpretação dos valores simbólicos nas imagens. A iconografia é o tema e o significado das obras de arte em contraposição a sua forma e iconologia é o estudo de ícones ou do simbolismo na representação visual (Panofsky, 2007: 47).

Uma imagem artística

Segundo Barnett (1976: 56), o relevo conhecido como o Banquete sob a Videira "é um dos mais famosos relevos que mostra Assurbanipal reclinado em uma cadeira" e foi encontrado na sala S, no andar superior, do palácio norte em Nínive, durante as escavações arqueológicas realizadas entre 1852 e 1932 (Curtis; Reade, 1975; Russel, 1995: 295).



Imagem 1 - O Banquete sob a Videira. Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres. Altura: 1,34 m Largura: 1,53 m. Reinado de Assurbanipal (668-631 AEC). © The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

Trata-se de uma narrativa histórica de rara beleza, ambientada em um jardim na propriedade real, e que conta com vários elementos naturalistas na sua composição. Em um jardim de palmeiras e pinos, sob uma videira carregada de frutos, o rei Assurbanipal e sua esposa, a rainha Libbāli-šarrat, participam de um banquete cuja composição é bastante atípica, uma vez que o casal real se encontra só, isolado por dois queimadores de perfume e cercado apenas por serviçais. A cena pode ser compreendida como a apoteose da glorificação do poder de Assurbanipal.

No imaginário oriental, tanto antigo quanto contemporâneo, o jardim tem um papel fundamental no urbanismo e na vida cotidiana. Na

Mesopotâmia, os jardins surgiram juntamente com as cidades e a necessidade das comunidades de enfrentar a aridez dos desertos e das estepes. Eles desenvolveram uma tecnologia de irrigação que permitiu dar vida aos jardins com árvores frutíferas bem como às árvores ornamentais. A árvore da vida citada em Gênesis 2, 8 tornou-se uma imagem simbólica do paraíso. Um exemplo é a imagem abaixo que mostra um fragmento de um relevo assírio da época de Assurbanipal e em seguida a reconstituição colorizada do mesmo (Figs. 2 e 3). É possível identificar um jardim com canais de irrigação alimentados por um aqueduto (Jardins d'Orient, 2016).



Imagem 2 - Jardim com aqueduto (fragmento). Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres. Altura: 1,32 m Largura: 0,58 m. © The Trustees of the British Museum Disponível em:
https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-36

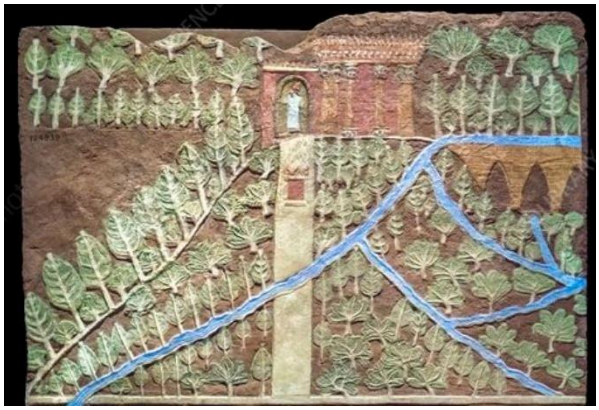


Imagem 3 - Reconstituição colorizada do relevo do Jardim com aqueduto.
https://en.wikipedia.org/wiki/Paradise#cite_note-2

No jardim da realeza, da esquerda para a direita, é possível avistar as mãos de uma musicista com tambor e uma harpista entre as coníferas (Imagem 1). Nos galhos das árvores observa-se vários pássaros e mesmo um gafanhoto, no canto superior esquerdo. Vê-se servas que usam longas túnicas, faixas na cabeça, joias e estão com os pés calçados. Duas delas portam bandejas com alimentos e outras carregam abanadores e toalhas de mão, e todas estão caminhando na direção onde o rei e a rainha se encontram.

Como figura central da cena vê-se o rei assírio Assurbanipal, reclinado em uma poltrona alongada, e diante dele está a rainha assíria Libbāli-šarrat entronada. É importante salientar que esse programa iconográfico é sem precedentes na arte mesopotâmica e, segundo Nylander (1999: 82), retomaria temas presentes em selos-cilindros elamitas. O rei veste uma túnica adornada de símbolos e está coberto por uma capa um pouco abaixo da cintura, tem seu braço direito levantado e na mão um cálice que leva na altura da boca, seu outro braço está encostado sobre o móvel e em sua mão esquerda segura uma flor de lótus, que é um símbolo da realeza.

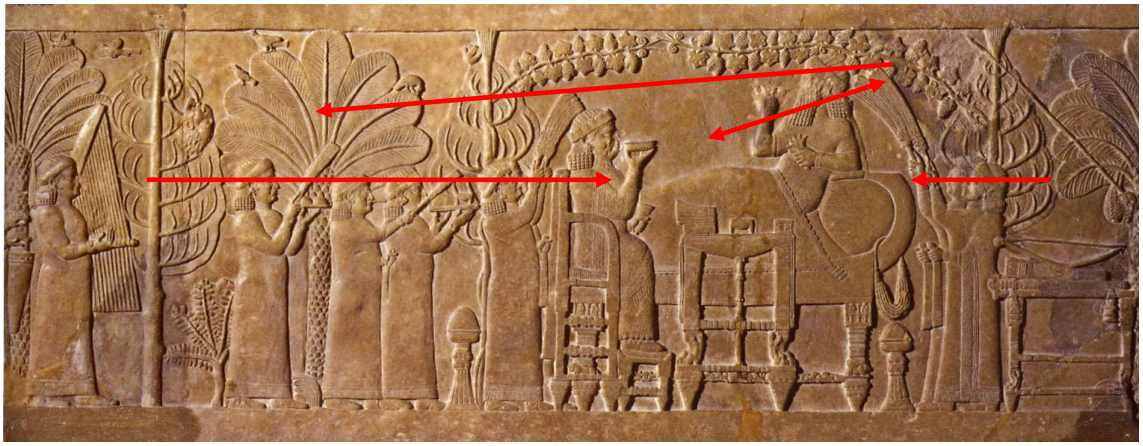


Imagem 4 - O Banquete sob a Videira. Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres. Altura: 1,34 m Largura: 1,53 m. Reinado de Assurbanipal (668-631 AEC). © The Trustees of the British Museum. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

A composição, que é um fragmento parcial de um conjunto[4] maior, revela que os dois personagens principais que estão em um nível superior aos demais e em escala maior (Imagem 4). Mas entre eles as diferenças persistem, pois Assurbanipal, apesar de se situar em um plano

[4] Do conjunto dos relevos sobreviveram apenas os desenhos realizados e publicados pelos arqueólogos que o descobriram. Acredita-se as peças em pedra tenham perecido no naufrágio ocorrido no rio Tigre quando de seu transporte à Londres, ainda no século XIX (Larsen, 2001: 328).

intermediário, está em um nível bem mais elevado que a rainha, que, por sua vez, encontra-se no primeiro plano e o olha de baixo. Podemos acompanhar o desenrolar da ação através da condução dos olhares dos personagens. As servas e a rainha direcionam seus olhares para o rei e ele, por sua vez, olha para a cabeça decapitada de Teumman, o soberano do Elão. Assurbanipal e Libbāli-šarrat estão enquadrados por dois pinheiros, pelos dois queimadores de perfumes no solo e pela videira, destacando-os do cenário (Pozzer, 2011: 12).

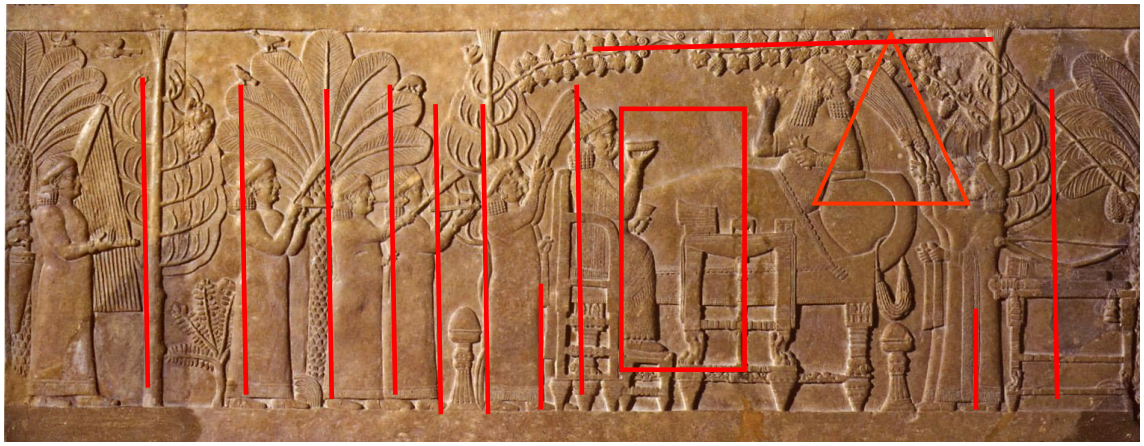


Imagem 5 - O Banquete sob a Videira. Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres. Altura: 1,34 m Largura: 1,53 m. Reinado de Assurbanipal (668-631 AEC). © The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

A repetição das figuras femininas, que formam uma verdadeira procissão de serviçais, colabora para infundir um ritmo à composição. Assim, observamos muitos elementos verticais, um retângulo e um triângulo que também contribuíram para evidenciar a figura do casal real (Imagem 5). Seguindo a norma da arte mesopotâmica, as figuras humanas apresentam forte lateralidade. As aves nos topos das árvores imprimem certa leveza e movimento à cena, criando uma ilusão de burburinho dos pássaros (Imagem 6).



Imagem 6 - O Banquete sob a Videira (detalhe).
Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres.
© The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

O rei possui um longa e espessa barba e porta uma coroa decorada com círculos concêntricos enquanto seus cabelos cacheados caem na altura dos ombros. Esta representação do gênero masculino enfatiza os aspectos de maturidade e de vigor sexual do rei. Ele ainda usa brincos e braceletes nos punhos. Sua vestimenta é ornada com formas estreladas, semelhante a uma das representações do deus sol, Šamaš (Black; Green, 1998: 182).

A rainha Libbāli-šarrat porta um vestido que se termina em franjas, ricamente bordado com motivos de pequenos círculos. Ela usa brincos, braceletes e uma coroa em forma de muralha, decorada de torres e ameias, sobre os cabelos ondulados que caem até os ombros. Seus pés estão calçados e repousam sobre um tamborete. Tanto o rei como a rainha não tocam os pés no chão, indicando sua condição social de superioridade. Com a mão direita a rainha leva uma taça à boca, enquanto segura um ramalhete de flores na mão esquerda. As vestimentas e os adereços do casal real são um índice de sua condição social extremamente elevada e colaboram na identificação dos personagens.

Os móveis representados no relevo são altamente sofisticados, decorados com formas de leões[5] e placas de marfim esculpidas com retratos femininos. Os pés dos móveis são cônicos e ornamentados com volutas florais. A cadeira na qual o rei está reclinado e apoiado em uma grande almofada, tem espaldar arredondado, onde está pendurado um peitoral egípcio, em alusão à conquista do Egito em 667 e 663 AEC. Já a rainha está em um trono esculpido de grande beleza (Benoit, 2011: 403; Reade, 2006: 88).

[5] O leão é um animal que simboliza a realeza, a força (Black; Green, 1998: 118).



Imagem 7 - O Banquete sob a Videira (detalhe).
Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres.
Reinado de Assurbanipal (668-631 AEC).
© The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

Diante dos dois convivas vê-se uma mesa recoberta por uma toalha, cujos pés se terminam na forma de patas de leão (Imagem 7). Sobre a mesa há uma pilha de guardanapos, um vaso trípode e uma pequena caixa decorada com a figura de dois *lamassu*.[6] No canto direito do relevo há uma pequena mesa onde estão depositadas armas de Assurbanipal: o arco, a aljava e a espada embainhada, sugerido um momento de descanso e relaxamento, longe do campo de batalha.

[6] Os mesopotâmicos acreditavam que esta divindade antropozoomorfa possuía um poder aprotropaico. Estes touros androcéfalos alados, portando a tiara à cornos – atributo da divindade –, eram comumente representados na arquitetura monumental (Black; George; Postgate, 2000).



Imagem 8 - O Banquete sob a Videira (detalhe).
Alabastro. Iraque, Kouyunjik (Nínive) - Museu Britânico, Londres.
Reinado de Assurbanipal (668-631 AEC).
© The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

Mas o elemento mais intrigante da cena é a cabeça de Teumman, o rei do Elão, pendurada em uma árvore (Imagem 8). Tanto os anais históricos como o conjunto de relevos localizados nas paredes da sala XXXIII do palácio sudoeste de Senaqueribe relatam que Teumman, que estava em guerra com a Assíria, foi decapitado no meio da batalha de Til-Tuba, em 653 AEC, e sua cabeça foi carregada em um carro de guerra triunfal para a cidade de Arbela no norte da Assíria. Em seguida, ela foi enviada para o palácio em Nínive para compor a ornamentação do banquete comemorativo da vitória assíria. Podemos compreender, portanto, este relevo como um banquete comemorativo de uma batalha que finalizou com a captura e morte do rei elamita, onde a cabeça era a parte do corpo que atuava como símbolo da evidência da vitória em todo o tempo da narrativa, por ser a parte do corpo que confere identidade à pessoa (Curtis; Reade, 1995: 74; Watanabe, 2008: 325).

Intervenção iconoclasta

Devemos observar ainda que parte do relevo foi danificada, o rosto e as mãos do rei e de sua consorte foram martelados. Trata-se de uma ação iconoclasta levada a cabo cerca de quarenta anos depois de sua construção. Acredita-se que ela teria sido empreendida pelos elamitas (os inimigos vencidos na narrativa do relevo) quando a coalizão composta pelos exércitos meda, elamita e babilônico conquistaram a cidade de Nínive em 612 AEC, e levaram ao fim o império neoassírio (Alvarez-Mon, 2009:134).

A mutilação dos corpos era uma prática atestada na Mesopotâmia e no Egito antigos, tanto na iconografia como na produção textual. A identidade do inimigo morto e do grupo social ao qual ele pertence é colocado em evidência (Minunno, 2008: 249). Dentre as mutilações possíveis, a decapitação é a preferida, pois "a cabeça é a expressão da personalidade", única e individual e quando ela é exposta, ninguém pode duvidar de sua morte. O corte das mãos é outro tipo de mutilação bastante utilizado sobretudo no Egito. As mãos também são uma marca da personalidade e cortá-las é um ato simbólico de grande força. A mutilação torna-se, assim, um instrumento de propaganda política. A decapitação dos inimigos era um elemento indispensável na guerra assíria. Após a batalha elas eram mostradas como troféus e eram testemunhas do prestígio e da qualidade do exército vitorioso. O acúmulo de cabeças era um meio de mostrar o poder militar e raras foram as vezes que uma cabeça foi nomeada. No período neoassírio, a conexão simbólica entre a cabeça como um troféu humano e a imagem de poder foram mais evidentes no reinado de Assurbanipal (Bonatz, 2005: 96).

Para compreendermos esta iconoclastia é preciso refletir sobre a natureza da imagem na arte antiga oriental. Devemos considerar que a arte no antigo Oriente Próximo é múltipla e diversa, como os povos que ali habitaram. Diferentes períodos históricos e regiões apresentaram, cada um a seu modo, características e desenvolvimento próprios, condicionados pelo meio ambiente, pelas matérias-primas e pelas influências externas, devidas, especialmente, ao comércio de longa distância e às guerras de conquista. Geralmente, os sistemas de representação não eram naturalistas, mas sim idealizados segundo convenções estilísticas com atributos que conferiam sentidos específicos e transmitiam mensagens particulares ao observador (Bordreuil; Briquel-Chatonnet; Michel, 2008: 42).

E a ideia da representação visual na Mesopotâmia era uma questão fundamental para a história da arte do antigo Oriente Próximo. Eles acreditavam no poder dos significantes e seu status como parte integrante

do real. E esse ponto tem estreita relação com a palavra escrita, já que a escrita cuneiforme é definida como simbólica porque o significante (suporte material) é interpretado como capaz de carregar um significado direto (imagem mental). Cada signo, por ter um valor pictográfico e fonético, tem o potencial de evocar outros referentes (objetos) que ele contém (Bahrani, 2008).

Conclusão

Na antiga Mesopotâmia, a imagem não era uma réplica natural, mas sim um código acordado, sujeito a um processo de mediação cultural, uma representação idealizada da realidade. Portanto, a noção de *mimesis*, de representação como um meio de imitar as coisas reais no mundo, não é suficiente para entender a arte da antiguidade oriental. Partimos da ideia de que a imagem não era considerada semelhante a uma realidade original apresentada em outro lugar (um significado para a palavra representação), e sim a realidade em si. Portanto a mutilação da imagem do rosto e das mãos de Assurbanipal e Libbāli-šarrat deve ser entendida como uma tentativa de apagamento da memória deste evento histórico, com a destruição da gestualidade de comemoração e, também, o desejo expresso de levar estes personagens ao esquecimento da história, um castigo terrível para os mesopotâmicos considerado pior do que a morte.

O mito sumério intitulado "Enki, ordenador do mundo" enumera os principais atributos da civilização e entre eles está a arte da guerra e também a da realização de banquetes (Bottéro; Kramer, 1993). Assim, o relevo aqui analisado comporta estes dois importantes elementos do imaginário mesopotâmico. Podemos compreender estas narrativas artístico-históricas como propaganda política, social, econômica, religiosa, com uma forte carga ideológica, que tinha como objetivo legitimar o poder dos governantes perante seus súditos. Mas, também, poderiam ser objeto de admiração da própria realeza, em uma tentativa de perpetuação de sua imagem e, assim, de seu poder (Marcus, 2000).

Estes relevos monumentais foram expostos nas paredes internas dos palácios e, portanto, sua circulação era restrita aos convidados do rei e às delegações diplomáticas estrangeiras. Os reis assírios construíram palácios para servir de núcleo administrativo, mas também como instrumento de propaganda, decorado de modo a impor ao visitante a impressão da esmagadora potência assíria. Esta decoração fazia, essencialmente, a exaltação da pessoa do rei e da evocação de seus altos feitos para seus contemporâneos e para a história.

As imagens, enquanto um poderoso veículo de comunicação, apresentavam uma narrativa histórica mitologizada, mas ao mesmo tempo eram capazes de evocar a realidade e assim preservar a memória histórica da realeza assíria.

Referências bibliográficas

ALVAREZ-MON, J. Ashurbanipal's feast: a view from Elam. *Iranica Antiqua*, v. XLIV, p. 131-180, 2009. doi: 10.2143/IA.44.0.2034378.

BAHRANI, Z. *Rituals of war*: the body and violence in Mesopotamia. New York: Zone Books, 2008.

BARNETT, R. D. *Sculptures from the north palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.E.)*. London: The British Museum Publications, 1976.

BENOIT, A. *Les civilisations du Proche-Orient ancien*. Paris: École du Louvre, 2011.

BLACK, J.; GEORGE, A.; POSTGATE, N. *A concise dictionary of akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

BLACK, J.; GREEN, A. *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press, 1998.

BONATZ, D. Ashurbanipal's headhunt: an anthropological perspective. *Iraq*, v. 49, n. 1, p. 93-101, 2005.

BORDREUIL, P.; BRIQUEL-CHATONNET, F.; MICHEL, C. *Les débuts de l'Histoire*. Paris: Éditions de La Martinière, 2008.

BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

BRITISH MUSEUM. <https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001.>2021.

CURTIS, J. E.; READE, J.E. *Art and empire*: treasures form Assyria in the British Museum. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1995.

FRANKFORT, H. *The art and architecture of the Ancient Orient*. New Haven; London: Yale Univesity Press, 1996.

GLASSNER, J.-J. *Chroniques mésopotamiennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

JARDINS D'ORIENT. De l'Alhambra au Taj Mahal. Paris; Gand: Institut du Monde Arabe; Snoeck, 2016.

LARSEN, M. T. *La conquête de l'Assyrie 1840–1860*. Paris: Hachette, 2001.

MARCUS, M. Art and ideology in ancient Western Asia. In: SASSON, J. M. (ed.). *Civilization s of the ancient Near East*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, p. 2487-2505.

MINUNNO, G. La mutilation du corps de l'ennemi. In: ABRAHAMI, Ph.; BATTINI, L. *Les armées du Proche-Orient (III–Ier mill. av. J.-C.)*. Oxford: British Archaelogical Reports, 2008, p. 247-256.

MOSCATI. S. *Como reconhecer a arte mesopotâmica*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

NYLANDER, C. Breaking the cup of the kingship an elamite coup in Nineveh? *Iranica*, v. XXXIV, p. 71-83, 1999.

PANOFSKY, E. *Significados nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PARADISE. Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paradise&oldid=1030557768.>2021.

POZZER, K. M. P. A Comemoração da vitória: o banquete triunfal assírio. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011, p. 1-14.

READE, J. *Assyrian sculpture*. London: The British Museum Press, 2006.

RUSSELL, J. M. Sennacherib's palace without rival revisited: excavations at Nineveh and the British Museum Archives. In: PARPOLA, S.; WHITING, R. *Assyria 1995*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997.

WATANABE, C. The classification of methods of pictorial narrative in Assurbanipal's reliefs. *Studies in Ancient Oriental Civilization*, n. 62, p. 321-331, 2008.

Received: November 16, 2025 | Accepted: March 10, 2026

ASSYRIAN FEAST IN THE GARDEN: NARRATIVE, ART, AND NATURE[1]

Katia Maria Paim Pozzer[2]

Abstract

In the Mesopotamian world, stone relief was one of the most important artistic manifestations. The imposing amount of scenes and its own continuity indicate a largely documentary function. The cultural practice of creating these monumental reliefs is associated with the political moment of making great empires. In this article, we examine the relief of the banquet of Assurbanipal and Libbāli-šarrat since the perspective of art history and the foundations of iconology.

Keywords: History; War; Art; Mesopotamia; Ashurbanipal.

Resumo

No mundo mesopotâmico, o relevo sobre pedra foi uma das mais importantes manifestações artísticas. A imponente quantidade de cenas e a sua própria continuidade, indicam uma função amplamente documental. A prática cultural de criação destes relevos monumentais está associada ao momento político de construção de grandes impérios. Neste artigo examinamos o relevo do banquete de Assurbanipal e Libbāli-šarrat a partir da perspectiva da história da arte e dos fundamentos da iconologia.

Palavras-chave

História; Guerra; Arte; Mesopotâmia; Assurbanipal.

[1] A first version of this article was published in an online magazine that was permanently taken down.

[2] Associate Professor – Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brassilz E-mail: katia.pozzer@ufrgs.br.

The Assyrian stone reliefs constitute one of the richest iconographic sets of Mesopotamian art. Over more than two centuries, Assyrian monarchs developed the cultural practice of creating monumental reliefs which covered the interior walls of palaces, depicting an idealized historical narrative; they were made of alabaster, a malleable stone divided into two or more parts, which could exceed 2 meters in height. Material evidence of this type of relief dates from the reigns of Ashurnazirpal II (883–859 BCE), Shalmaneser III (853–824 BCE), Teglatphalassar III (745–727 BCE), and Sargon II (722–705 BCE) in Nimrûd; Sennacherib (705–681 B.C.E.) and Ashurbanipal (669–627 B.C.E.) in Nineveh. The impressive number of scenes and their continuity indicate a largely documentary function, since the wall reliefs correspond to the Assyrian annals (Moscati, 1985: 38; Frankfort, 1996: 157).

Creation of these monumental reliefs was associated with the political moment of building great empires. Most of the scenes depicted evoked the war and military campaigns waged by the Assyrians against their enemies. According to historian Jean-Jacques Glassner (1993:111):

> At this time, Assyrian imperialism, convinced of its universal ideology, equates war with a struggle against the forces of evil. Conceived as an ordeal, war became a constituent element of the cosmic order. She saves the people, the king being the instrument of divine justice, and the god Assur incorporating a warrior figure. (…) The enemy's status as hostile and negative makes destruction and devastation seem positive. The Assyrian king is always good and just; the enemy a liar, evil, and unclean.[3]

To investigate these images, we conducted a formal and symbolic analysis of a particular relief known as the "Banquet under the Vine." For this, we use a methodology based on Erwin Panofsky's work which divides the process of visual analysis in iconography and iconology into three stages: pre-iconographic description, i.e., the enumeration of artistic motifs for each theme; conducting an iconographic analysis, i.e., identifying images, stories, and allegories; and conducting an iconological interpretation, which is the discovery and interpretation of the symbolic values in the images. Iconography is the theme and meaning of works of art as opposed

[3] A cette époque, l'imperialisme assyrien, fort de son idéologie universaliste, a assimilé la guerre à une lute contre les forces du mal. Conçue comme une épreuve ordalique, la guerre est devenue un élément constitutif de l'ordre cosmique. Elle sauve la civilisation, le roi étant l'instrument de la justice divine, et le dieu Assur se parant d'une figure guerrière. (…) Le statut d'inimitié et de négativité de l'ennemi fait que les destructions et les ravages prennent un caractère positif. Le roi assyrien est toujours bon et juste, l'ennemi menteur, mauvais et impur. Les historiens assyriens, serviteurs zélés du prince, répercutent cette idéologie officielle.

to their form; iconology is the study of icons or symbolism in visual representation (Panofsky, 2007: 47).

An artistic image

According to Barnett (1976: 56), the relief known as the Feast under the Vine "is one of the most famous reliefs that shows Ashurbanipal reclining on a chair" and was found was formed by a series of fragments, the most famous of which is the slab showing Ashurbanipal reclining on a couch, his queen (Ashur-sharrat) beside him seated upright on a throne in an arbour". It was found in Room S, on the upper floor of the north palace in Nineveh, during archaeological excavations conducted between 1852 and 1932 (Curtis; Reade, 1975; Russell, 1995: 295). (Fig 1.)



Figure 1 – Ashurbanupal banqueting with his queen Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Height: 1.34 m Width: 1.53 m. Reign of Ashurbanipal (668-631 BCE). © The Trustees of the British Museum. Source: https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

It is a historical narrative of rare beauty, set in a garden on the royal estate, and featuring several naturalistic elements in its composition. In a garden of palm trees and pines, under a fruit-laden vine, King Ashurbanipal and his wife, Queen Libbāli-šarrat, attend a banquet whose composition is quite atypical, since the royal couple is alone, isolated by two incense burners and surrounded only by servants. The scene can be understood as the apotheosis of the glorification of Ashurbanipal's power.

In both ancient and contemporary Eastern imagery, gardens play a fundamental role in urban planning and everyday life. In Mesopotamia, gardens emerged alongside cities and the need for communities to cope with the aridity of deserts and steppes. They developed irrigation

technology that brought life to gardens with fruit trees and ornamental trees. The tree of life mentioned in Genesis 2:8 became a symbolic image of paradise. One example is the image below, which shows a fragment of an Assyrian relief from the time of Ashurbanipal, followed by a colorized reconstruction of it (Figures 2 and 3). We can identify a garden with irrigation channels fed by an aqueduct. (Jardins d'Orient, 2016).



Figure 2 – Garden with aqueduct (fragment). Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Height: 1.32 m Width: 0.58 m. © The Trustees of the British Museum. Source: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-36

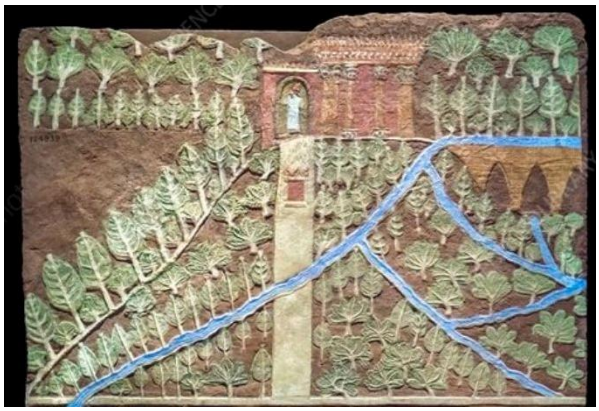


Figure 3 – Colorized reconstruction of the Garden with aqueduct relief. Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Paradise#cite_note-2

In the royal garden, from left to right, we see the hands of a musician with a drum and a harpist among the conifers (Figure 1). Un the upper left corner, on the tree branches, several birds and even a grasshopper are depicted. We see female servants wearing long tunics, headbands, jewelry,

and shoes on their feet. Two of them carry trays with food while others carry fans and hand towels, and all are walking toward where the king and queen are standing.

The central figure in the scene is the Assyrian king Ashurbanipal, reclining on an elongated armchair, and before him is the Assyrian queen Libbāli-šarrat enthroned. Notably, this iconographic program is unprecedented in Mesopotamian art and, according to Nylander (1999: 82), would revisit themes present in Elamite cylinder seals. Ashurbanipal wears a tunic adorned with symbols and is covered by a cape that falls just below his waist. His right arm is raised, holding a chalice to his mouth, while his other arm rests on the furniture and his left hand holds a lotus flower, a symbol of royalty.

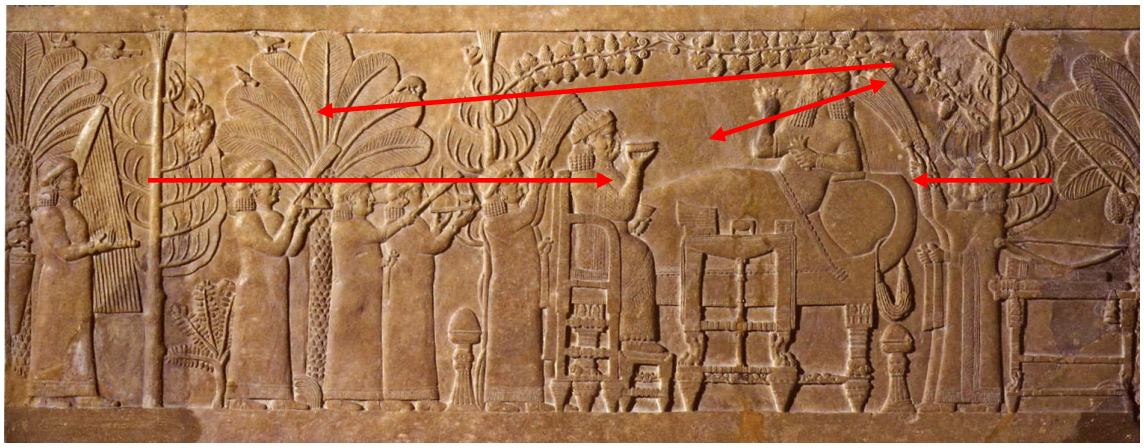


Figure 4 – The Banquet under the Vine. Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Height: 1.34 m Width: 1.53 m. Reign of Ashurbanipal (668-631 BCE). © The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

The composition, which is a partial fragment of a larger ensemble[4], reveals that the two main characters are on a higher level than the others and on a larger scale (Figure 4). But differences remain between them, for Ashurbanipal, despite being in the middle ground, is on a much higher level than the queen who, in turn, is on the foreground and looks up at him. We can follow the unfolding of the action through the characters' gazes: the servants and the queen turn their gaze to the king, and he, in turn, looks at the decapitated head of Teumman, the ruler of Elam. Ashurbanipal and Libbāli-šarrat are framed by two pine trees, two incense

[4] Of the entire collection, only the drawings made and published by the archaeologists who discovered them have survived. Researchers believe that the stone pieces were lost in a shipwreck on the River Tigre while being transported to London in the 19th century (Larsen, 2001: 328).

burners on the ground, and a vine, setting them apart from the background (Pozzer, 2011: 12).

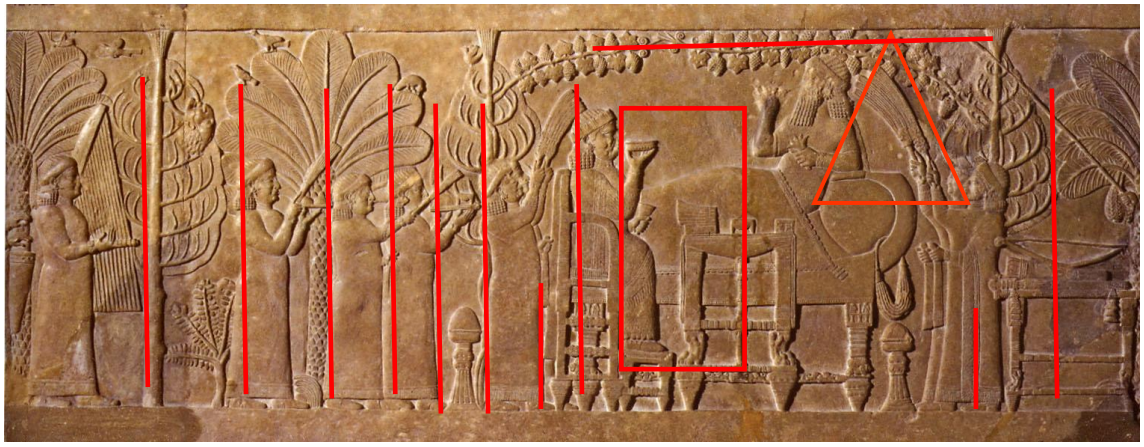


Figure 5 – The Banquet under the Vine. Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Height: 1.34 m Width: 1.53 m. Reign of Ashurbanipal (668-631 BCE). © The Trustees of the British Museum
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

The repetition of female figures, forming a veritable procession of servants, helps to infuse the composition with rhythm. We observe many vertical elements—a rectangle and a triangle—which also contribute to highlighting the royal couple (Figure 5). Following the norm of Mesopotamian art, human figures display strong laterality. The birds on the treetops lend a certain lightness and movement to the scene, creating an illusion of birdsong.



Fig. 6 – The Banquet under the Vine. Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. © The Trustees of the British Museum. Source: https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

The king has a long, thick beard and wears a crown decorated with concentric circles, while his curly hair falls to his shoulders—a representation of the male gender which emphasizes the king's maturity and sexual vigor. He also wears earrings and bracelets on his wrists. His

garment is adorned with star shapes, similar to one of the representations of the sun god, Šamaš (Black; Green, 1998: 182).

Queen Libbāli-šarrat wears a dress that ends in fringes, richly embroidered with small circle motifs. She wears earrings, bracelets, and a crown shaped like a wall, decorated with towers and battlements, over her wavy hair that falls to her shoulders. Her feet are shod and rest on a stool. Both the king and queen do not touch the ground with their feet, indicating their superior social status. With her right hand, the queen raises a cup to her mouth, while holding a bouquet of flowers in her left hand. The royal couple's clothing and accessories indicate their extremely high social status and help to identify the characters.

The furniture depicted in the relief is highly sophisticated, decorated with lion[5] figures and ivory plaques carved with female portraits. The legs of the furniture are tapered and decorated with floral scrolls. The chair on which the king is reclining, supported by a large cushion, has a rounded backrest, from which hangs an Egyptian breastplate, alluding to the conquest of Egypt in 667 and 663 BCE. Meanwhile, the queen sits on a beautifully carved throne (Benoit, 2011: 403; Reade, 2006: 88).



Figure 7 – The Banquet under the Vine. Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Reign of Ashurbanipal (668-631 BCE). © The Trustees of the British Museum. Source:
https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

Before the two guests is a table covered with a tablecloth, whose legs end in the shape of lion paws (Figure 7). On the table is a stack of napkins, a tripod vase, and a small box decorated with the figure of two *lamassu*.[6] In

[5] The lion is an animal that symbolizes royalty and strength (Black; Green, 1998: 118).

[6] The Mesopotamians believed that this anthropomorphic deity possessed apotropaic power. These winged androcephalic bulls, wearing a tiara with horns—an attribute of divinity—were commonly represented in monumental architecture (Black; George; Postgate, 2000).

the right corner of the relief we see a small table on which Ashurbanipal's weapons are laid: his bow, quiver, and sheathed sword, suggesting a moment of rest and relaxation, far from the battlefield.



Figure 8 – The Banquet under the Vine. Alabaster. Iraq, Kouyunjik (Nineveh) – British Museum, London. Reign of Ashurbanipal (668-631 BCE). © The Trustees of the British Museum. Source: https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001

But the most intriguing element of this scene is Teumman's head, the king of Elam, hanging from a tree (Figure 8). Both historical records and the reliefs located on the walls of Room XXXIII of Sennacherib's southwest palace report that Teumman, who was at war with Assyria, was beheaded in the middle of the battle of Til-Tuba in 653 BCE, and his head was carried on a triumphal war chariot to the city of Arbela in northern Assyria. It was then sent to the palace in Nineveh to compose the decoration for the banquet celebrating the Assyrian victory. We can therefore interpret this relief as a banquet commemorating a battle that ended with the capture and death of the Elamite king, with the head symbolizing proof of victory throughout the narrative as it is the body part that confers one's identity (Curtis; Reade, 1995: 74; Watanabe, 2008: 325).

Iconoclastic intervention

We also note that part of the relief has been damaged: the faces and hands of the king and his consort have been hammered away. This iconoclastic action was carried out some forty years after its construction. Researchers believe that it was undertaken by the Elamites (the enemies defeated in the relief narrative) when the coalition composed of the Median, Elamite, and Babylonian armies conquered Nineveh in 612 BCE, bringing an end to the Neo-Assyrian Empire (Alvarez-Mon, 2009:134).

Bodily mutilation was a practice attested in ancient Mesopotamia and Egypt, both in iconography and texts. The identity of the dead enemy and the social group to which he belongs is highlighted (Minunno, 2008: 249). Among the possible mutilations, decapitation is the preferred method because "the head is the expression of personality," unique and individual; when it is exposed, no one can doubt that death has occurred. Cutting off hands is another type of mutilation widely used, especially in Egypt. Hands are also a mark of personality, and cutting them off is a symbolic act of great strength. Mutilation thus becomes a political propaganda tool. Enemy beheading was an indispensable element in Assyrian warfare. After the battle, they were displayed as trophies and bore witness to the prestige and quality of the victorious army. The accumulation of heads was a means of displaying military power, and it was rare for a head to be named. In the Neo-Assyrian period, the symbolic connection between the head as a human trophy and the image of power was most evident in Ashurbanipal's reign (Bonatz, 2005: 96).

To understand this iconoclasm, we need to reflect on the nature of images in ancient Eastern art. We must consider that art in the ancient Near East is multiple and diverse, like the peoples who lived there. Different historical periods and regions each had their own characteristics and development, conditioned by the environment, raw materials, and external influences, due especially to long-distance trade and wars of conquest. Generally, representation systems were not naturalistic, but rather idealized according to stylistic conventions with attributes that conveyed specific meanings and transmitted particular messages to the observer (Bordreuil; Briquel-Chatonnet; Michel, 2008: 42).

The idea of visual representation in Mesopotamia was a fundamental issue in the history of art in the ancient Near East. They believed in the power of signifiers and their status as an integral part of reality. This point is closely related to the written word; the cuneiform writing is defined as symbolic because the signifier (material support) is interpreted as capable of carrying a direct meaning (mental image). Each sign, having a pictographic and phonetic value, has the potential to evoke other referents (objects) that it contains (Bahrani, 2008).

Conclusion

In ancient Mesopotamia, images were not natural replicas, but rather an agreed-upon code subject to cultural mediation, an idealized representation of reality. Thus the notion of *mimesis*, of representation as a

means of imitating real things in the world, is not sufficient to understand the art of the ancient East. We started from the idea that the image was not considered similar to an original reality presented elsewhere (a meaning for the word representation), but rather reality itself. The mutilation of the depicted faces and hands of Ashurbanipal and Libbāli-šarrat should be understood as an attempt to erase the memory of this historical event by destroying the gestures of celebration, and as the express desire to consign these figures to historical oblivion, a terrible punishment for the Mesopotamians considered worse than death.

"Enki and the world order" is a Sumerian myth that lists the main attributes of civilization, among which is the art of war and that of holding banquets (Bottéro; Kramer, 1993). Thus, the relief analyzed here comprises these two important elements of Mesopotamian imagery. We can understand these artistic-historical narratives as political, social, economic, and religious propaganda with a strong ideological slant, which aimed to legitimize the power of rulers before their subjects. But they could also be the object of admiration by royalty themselves, in an attempt to perpetuate their image and, thus, their power (Marcus, 2000).

These monumental reliefs were displayed on the interior walls of palaces and, therefore, their viewing was restricted to the king's guests and foreign diplomatic delegations. The Assyrian kings built palaces to serve as administrative centers but also as propaganda tools, decorated in such a way as to impress upon visitors the overwhelming power of Assyria. This decoration essentially served to exalt the king's person and evoke his great deeds for his contemporaries and for history.

As a powerful means of communication, the images presented a mythologized historical narrative while evoking reality and thus preserving the historical memory of the Assyrian royalty.

References

ALVAREZ-MON, J. Ashurbanipal's feast: a view from Elam. *Iranica Antiqua*, v. XLIV, p. 131-180, 2009. doi: 10.2143/IA.44.0.2034378.

BAHRANI, Z. *Rituals of war*: the body and violence in Mesopotamia. New York: Zone Books, 2008.

BARNETT, R. D. *Sculptures from the north palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.E.)*. London: The British Museum Publications, 1976.

BENOIT, A. *Les civilisations du Proche-Orient ancien*. Paris: École du Louvre, 2011.

BLACK, J.; GEORGE, A.; POSTGATE, N. *A concise dictionary of akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

BLACK, J.; GREEN, A. *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press, 1998.

BONATZ, D. Ashurbanipal's headhunt: an anthropological perspective. *Iraq*, v. 49, n. 1, p. 93-101, 2005.

BORDREUIL, P.; BRIQUEL-CHATONNET, F.; MICHEL, C. *Les débuts de l'Histoire*. Paris: Éditions de La Martinière, 2008.

BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

BRITISH MUSEUM. <https://www.britishmuseum.org/collection/image/237000001.>2021.

CURTIS, J. E.; READE, J.E. *Art and empire*: treasures form Assyria in the British Museum. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1995.

FRANKFORT, H. *The art and architecture of the Ancient Orient*. New Haven; London: Yale Univesity Press, 1996.

GLASSNER, J.-J. *Chroniques mésopotamiennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

JARDINS D'ORIENT. De l'Alhambra au Taj Mahal. Paris; Gand: Institut du Monde Arabe; Snoeck, 2016.

LARSEN, M. T. *La conquête de l'Assyrie 1840–1860*. Paris: Hachette, 2001.

MARCUS, M. Art and ideology in ancient Western Asia. In: SASSON, J. M. (ed.). *Civilization s of the ancient Near East*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000, p. 2487-2505.

MINUNNO, G. La mutilation du corps de l'ennemi. In: ABRAHAMI, Ph.; BATTINI, L. *Les armées du Proche-Orient (III–Ier mill. av. J.-C.)*. Oxford: British Archaelogical Reports, 2008, p. 247-256.

MOSCATI. S. *Como reconhecer a arte mesopotâmica*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

NYLANDER, C. Breaking the cup of the kingship an elamite coup in Nineveh? *Iranica*, v. XXXIV, p. 71-83, 1999.

PANOFSKY, E. *Significados nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PARADISE. Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Paradise&oldid=1030557768.>2021.

POZZER, K. M. P. A Comemoração da vitória: o banquete triunfal assírio. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011, p. 1-14.

READE, J. *Assyrian sculpture*. London: The British Museum Press, 2006.

RUSSELL, J. M. Sennacherib's palace without rival revisited: excavations at Nineveh and the British Museum Archives. In: PARPOLA, S.; WHITING, R. *Assyria 1995*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997.

WATANABE, C. The classification of methods of pictorial narrative in Assurbanipal's reliefs. *Studies in Ancient Oriental Civilization*, n. 62, p. 321-331, 2008.

Recebido: 20 de março de 2025 | Aceito: 30 de outubro de 2025

OS GREGOS COMO O 'OUTRO': A INTERCULTURALIDADE PELA PERSPECTIVA EGÍPCIA – PARTE II: DISCURSOS

Carlos Carvalhar[1]

Resumo

Analisaremos a perspectiva sobre os gregos (no entendimento mais amplo do termo) apresentada no discurso egípcio, com ênfase na escrita hieroglífica. Além de apresentar trechos traduzidos, examinaremos conceitos fundamentais presentes nessas fontes textuais, como a entrega de tributos (*jn.w*), a fim de compreender como o contato intercultural entre Egito e Grécia foi registrado. Discutiremos textos do Reino Novo, incluindo a Lista do Egeu de Amenófis III, duas inscrições das tumbas tebanas, uma cerimônia de recebimento de impostos em Amarna e uma inscrição do período raméssida. Em seguida, abordaremos a Dinastia Saíta, analisando a Estela de Elefantina, a inscrição de Neshor e o Decreto de Saís de Nectanebo I. Por fim, examinaremos brevemente possíveis críticas à dinastia macedônica, conforme registradas na *Crônica Demótica*.

Palavras-chave

Egito; Grécia; interculturalidade; tributos; hospitalidade.

[1] Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: carloscarvalhar@gmail.com.

Abstract

This article will analyze the perspective on the Greeks (in a broad sense) presented in the Egyptian discourse, with an emphasis on hieroglyphic writing. In addition to presenting translated excerpts, we will examine key concepts found in these textual sources, such as the delivery of tributes (*jn.w*), in order to understand how the intercultural contact between Egypt and Greece was recorded. We will discuss texts from the New Kingdom, including the Aegean List of Amenhotep III, two inscriptions from Theban tombs, a tax collection ceremony in Amarna, and an inscription from the Ramesside period. Next, we will address the Saite Dynasty by analyzing the Elephantine Stela, the inscription of Neshor, and the Saïs Decree of Nectanebo I. Finally, we will briefly examine possible criticisms of the Macedonian dynasty as recorded in the *Demotic Chronicle*.

Keywords

Egypt; Greece; interculturality; tributes; hospitality.

Esse artigo visa apresentar e discutir alguns relatos escritos na língua egípcia que nos permitem identificar os gregos e as populações pré-helênicas do Egeu. Na primeira parte deste trabalho, publicado anteriormente nos Estudos de Egiptologia do Seshat-UFRJ (Carvalhar, 2025), discuti a etnicidade grega através de uma dicotomia entre território e cultura, uma vez que a noção de 'gregos' não forma um grupo tão coeso como se poderia pensar à primeira vista. Fiz isso para debater o problema da nomenclatura empregada em textos egípcios, que se torna perceptível quando os escribas do Egito registraram, por escrito, referências que indicavam alguma população relativa à Grécia. Além disso, apresentei algumas evidências de contato cultural entre a Grécia e o Egito, o qual já era atestado desde o tempo dos minoicos e micênicos. Como disse na primeira parte, reitero que estou interessado apenas em textos egípcios que falem sobre os gregos e seus antecessores, principalmente as fontes textuais anteriores à conquista de Alexandre e ao domínio ptolemaico, uma vez que, após o domínio macedônio, a situação de poder se inverte e os invasores comandam a escrita oficial. Logo, essa pesquisa esbarra em problemas de definição terminológica e também na pequena quantidade de evidências textuais relevantes encontradas, bem como no aspecto ainda incipiente de inclusão da língua egípcia nas ferramentas de humanidades digitais, o que dificulta a indexação e a busca por palavras-chaves em textos menos conhecidos. Note-se, portanto, que é de suma importância haver mais investimento em ferramentas essenciais de busca textual, como o *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (*TLA*), o *Demotic Palaeographical Database Project* (*DPDP*) e o *Ramses Online*, pois, infelizmente, todas elas contam com um *corpus* textual reduzido quando comparadas às bases típicas das Clássicas. Sem esses instrumentos de humanidades digitais, o processo é demorado, pois o pesquisador precisa vasculhar, à moda antiga, livros e livros, a grande maioria sem índice, procurando por palavras chaves e hieróglifos em milhares de páginas.

Este artigo remontará, a partir de inscrições funerárias e monumentais, bem como alguns papiros, a percepção que os egípcios tinham dos gregos (tomados em sentido largo), através da análise textual. Assim, mesmo com esparsas fontes, exploraremos a visão egípcia sobre os gregos, rastreando essas percepções interculturais a partir dos relatos dos próprios egípcios, os quais foram escritos para seu próprio consumo. A lista abaixo não é definitiva, pois selecionei as passagens que considerei mais relevantes, excluí aquelas cujo conteúdo não me pareceu significativo e, muito provavelmente, deixei passar outras tantas que poderiam ter valor. Com relação às citações das fontes egípcias, evitei fazer comentários gramaticais

e traduções muito presas à literacidade, mas sempre que possível acrescentei os hieróglifos da mesma forma em que aparecem dispostos nas obras de referência (com as quais cotejei a tradução quando possível), além de apresentar sempre a transliteração, mantendo assim a possibilidade de consulta à fonte original, porém visando a melhor compreensão em nosso idioma.

Uma evidência textual importante é encontrada em Kom el-Hetan e conhecida como a lista do Egeu. Trata-se da base de um colosso com topônimos escritos sob os pés do faraó, o que é compreendido como um suposto itinerário de viagem da parte do faraó Amenófis III (Dinastia XVIII), ou de seus emissários, pelo território da Grécia continental e insular durante a Idade do Bronze. Ali encontra-se sete topônimos minoicos: *kftjw* (Creta), *jm* (Amnisos), *byšt* (Festo), *ktny* (Cidônia), *knš* (Cnossos), *jmnš* (Amnisos, pela segunda vez e grafado de maneira distinta) e *rkt* (Licto) e sete topônimos micênicos: *tnj* (Tanaja), *mkj* (Micenas), *dḳjs* (Tebas), *mḏnj* (Messênia), *npry* (Náuplia), *ktr* (Citera) e *wjry* (Eleia); de acordo com Cline; Stannish, 2011. Cada topônimo está foneticamente escrito em hieróglifo e a maioria deles apresenta o determinativo de terra estrangeira (), sendo que todos estão envolvidos por uma espécie de cartucho que representa muralhas () e apresentam a figura de um estrangeiro prototípico com as mãos amarradas para trás (determinativo de inimigo em *ḫft.j*, ); fotografias em Cline; Stannish, 2011: 8-10. Essa iconografia textual representa a submissão de cativos derrotados e encontra-se sob os pés do faraó, demarcando assim um discurso ideológico codificado pela retórica visual: o poderoso rei egípcio alcança os confins do mundo, as terras do norte, e impõe seu vasto poder sobre esses longínquos povos dominados. No entanto, isso faz parte da propaganda da ideologia faraônica, pois não há registro algum de colonização ou dominação fatual em relação à populações do Egeu e tampouco podemos mensurar corretamente o grau de trocas e envolvimento social (ver Bleiberg, 1984: 159; Cline, 1990, *contra* Martin Bernal). Na verdade, essa simbologia é encontrada desde os primórdios do Egito, como nas paletas do Campo de Batalha e do Touro (Naqada III; Museu Britânico, EA20791; Museu do Louvre, E11255), perpetuando uma espécie de clichê retórico reproduzido em outras ocasiões, como na Lista Topográfica de Tutmés III em Karnak, mas que, especificamente em relação a topônimos do Egeu, é atestado *kftjw* na lista do pórtico do templo de Ramsés II em Abidos, bem como *ḥ³.w-nb.wt* na base da estátua de Nectanebo II (Museu do Louvre, E 11220). Trata-se, portanto, de uma convenção na representação interna da 'diplomacia' egípcia com os demais povos estrangeiros (Cline; Stannish, 2011: 11), repetindo-se em várias outras situações, sendo os Nove Arcos o ápice deste

simbolismo (ver Santos, 2012: 60; Vercoutter, 1947: 131). Nesta mesma lista do Egeu de Amenófis III, na parte superior de onde os topônimos citados acima se encontram, lemos um texto relatando essa interação:

> Todas as terras longínquas e de difícil acesso da Ásia, bem como todas as terras da Síria e da Núbia, estão aos pés desse bom deus. […] Os chefes de todas as terras estrangeiras, do sul e do norte, que não sabiam mais como vir ao Egito desde os tempos primordiais, chegam de joelhos, com seus tributos em suas costas, e reunidos em um só lugar, para que o sopro da vida lhes seja ofertado. [*tꜣ.w nb.w štꜣ.y n.w pḥ.w n.w Sṯt tꜣ.w nb.w Fnḫ.w Ḫnt-ḥn-nfr r-rd.wj nṯr pn nfr … wr.w ḫꜣs.wt nb.w rs.tjw mḥt.tjw ḫm.w jjt r Km.t ḏr rk nṯr jw ḥr pd.wj jry twt m bw wʿ r rdt n=sn ṯꜣw n ʿnḫ jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn*]; tradução minha, transliteração a partir de Cline; Stannish, 2011: 7; Edel; Görg, 2005: 161-166; foto inteira ou transcrição hieroglífica completa não encontrada.

Observe que, na compreensão egípcia, a região do mar Egeu está situada acima do Egito e próxima à Ásia (*pḥ.w* designa as terras pantanosas do extremo setentrional), pois Setjet (*Sṯt*) é considerada ao norte e a leste do Nilo, sendo comumente traduzida como Ásia, enquanto Fenekhu (*Fnḫ.w*) era uma localidade próxima à Síria, correlacionada a sírios e fenícios, sendo que *fnḫ* significa 'carpinteiro' e essa região exportava madeira pro Egito. Ao contrastar essas terras ao norte com uma localidade específica da Núbia (*Ḫnt-ḥn-nfr*, Khenthennefer), que ficava ao sul do Egito, o texto alude aos extremos das terras conhecidas, de norte a sul, o que daria a dimensão da grande extensão de poder do faraó (tratado no texto como um deus). Note que *štꜣ.y* (plural neoegípcio segundo Edel; Görg, 2005: 162) também pode ser traduzido como 'misteriosos' ou 'ocultos', apresentando uma duplicidade semântica também presente em *ḫm.w* ('ignorantes', podendo significar 'estrangeiros' ou 'inimigos'). O longínquo, consequentemente, se relaciona com o desconhecido, reforçando então o poderio da realeza egípcia, que chega aos confins do mundo pouco explorado. Essa vinda dos chefes do norte e do sul ao encontro do faraó serve para destacar o papel central do Egito nesse cosmos, não só porque são os estrangeiros que fazem essa longa e cansativa viagem com suas cargas até o rei egípcio, mas porque o norte e o sul representam o poder do faraó englobando a extensão do mundo inteiro conhecido, por meio de uma imagem textual análoga à expressão brasileira 'do Oiapoque ao Chuí' que estamos acostumados.

Esses tributos trazidos, *jn.w*, são alvo de discussão sobre o seu real significado. Acredita-se que não tenha sido propriamente um imposto, pois nem sempre era periódico (apesar de alguns acharem que ocorreria anualmente, no festival Sed), tampouco se adequaria a um conceito estrito

de troca comercial, pois pode ter sido específico para o consumo pessoal do rei; por isso, há quem prefira a tradução 'presentes', já que não havia uma real colonização para que esses povos estrangeiros fossem obrigados a pagar taxas, o que permite explorar a temática antropológica do dom e contra-dom de Marcel Mauss, mas sem haver um consenso a respeito (Bleiberg, 1984; Bomhard, 2012: 6-7; Liverani, 2001: 176-182; Matić, 2012: 239-243). Particularmente, optei por traduzir *jn.w* como "tributo", pois a lógica egípcia reforça um sentido de subjugação, mas isso não quer dizer que, na prática, havia uma sujeição dos povos do Egeu envolvidos nessa relação. Até mesmo porque uma das possibilidades seria compreender essa interação como um comércio, ou simples troca de bens materiais, mas seria melhor considerar que haveria, tacitamente, a lógica da reciprocidade que os gregos arcaicos e clássicos valorizavam muito, isto é, as regras de hospitalidade (ξενια).

Podemos detectar, em algumas fontes clássicas, que há uma tensão sobre as regras de hospitalidade entre egípcios e gregos, indicando que esses últimos esperavam ser bem recebidos como estrangeiros no Egito, mas que não só os egípcios não os tratavam bem, como também os expulsavam e até matavam, sendo que, no entanto, tais indicações se mesclam tanto com o relato mitológico da Guerra de Troia e a ida de Helena para o Egito, quanto em relação a Busíris, um faraó inexistente historicamente, mas que caracteriza a falta de hospitalidade egípcia e está presente nos mitos sobre Herácles. Se, por um lado, essas tensões se expressam por narrativas míticas e, por isso, tem uma característica a-histórica, por outro, podemos detectar uma atitude ressentida em relação aos egípcios, principalmente em atenienses do período clássico, como Eurípides, Isócrates e Platão, mas que perdurou de Homero a Estrabão (veja Isócrates, *Busíris* 7, 36; Platão, *Leis* XII 953d-e; Eurípides *Helena,* v. 155, 440, 1176, e fragmentos de *Busíris*, disponível em Ribeiro Jr., 2018; Estrabão, *Geografia* XVII 1.19; Homero, *Odisseia*, v. 481-485; e contraste com o *Livro da Vaca Celestial* 73, em que Rá diz a Thoth: "Eu também te permitirei que expulse os povos do Hau-Nebut [*jw=j gr r rḏj.t ꜥnꜥn=k ḫ³.w-nb.wt*]"; trad. minha a partir de transl. no *TLA*; ver em Simpson, 2003: 289-298).

O registro textual mais antigo que poderia indicar essa relação de hospitalidade encontra-se em linear-B, a escrita micênica, em que há a atestação de vocabulário relativo a esses rituais (ex.: *ke-se-nu-wo* → ξένος → 'estrangeiro', *do-ra* → δῶρα → 'presentes'), sendo que, em outra tabuinha (KN Db 1105-1446), há o vocábulo 'egípcio' (*a_3-ku-pi-ti-jo* → αἰγύπτιος) e uma contagem de itens (possíveis produtos comercializados ou doados). Contudo, afirmar com certeza que estariam compreendendo isso como

hospitalidade é ir além da materialidade. Presumir que tal prática ocorreria também entre minoicos é problemático, pois esbarra na escrita não decifrada deles e na possibilidade que sua organização social não seja tão próxima ao modelo grego. Entretanto, é interessante registrar a hipótese de que poderia ter havido uma divergência de interpretação cultural: por um lado, os egípcios estariam promovendo a ideologia faraônica de subjugação dos egeus para seu público interno, por outro, os povos do Egeu compreendendo que estariam criando vínculos diplomáticos de reciprocidade e que estariam em uma posição de igualdade (a partir de Liverani, 2001: 147, 179-182). Apesar dessa hipótese da hospitalidade ter alguns percalços, devido à falta de provas mais concretas, a alternativa de interpretar essa relação como algo meramente econômico pode esconder tal diplomacia de caráter ritualístico tão pertinente ao mundo grego posterior.

A expressão *t*ꜣw n ʿnḫ, "sopro da vida", poderia ser compreendida como o contra-dom dos tributos (*jn.w*), significando produtos e mantimentos que serviriam como a contrapartida diplomática que os egípcios doariam aos chefes estrangeiros. Contudo, essa imagem é pertinente ao pensamento funerário, usualmente representada em murais por um deus segurando o símbolo da vida (hieróglifo ☥) e posicionando de encontro à boca e ao nariz do morto (em referência à cerimônia de abertura da boca e recuperação dos sentidos no pós-morte). Isso aumenta a característica ritual presente na descrição textual desse encontro entre povos, pois o faraó poderia garantir a vida também após a morte, uma vez que esta ideia fica implícita nessa transação de dons ao pensarmos que a transferência de bens pelo espólio da guerra não oferece nenhum retorno ao povo vencido; ou seja, ao trazerem seus bens e receberem o "sopro da vida", a ideologia egípcia confere ao faraó o poder de negar-se a dizimar seus inimigos, aqueles que não conhecem o poder do Egito, autorizando que os estrangeiros permaneçam vivos, por seu próprio desejo e não pelo deles (Bleiberg, 1984: 161; Liverani, 2001: 160-165). A propaganda política mostra então o faraó como senhor da vida, alguém poderoso o suficiente para decidir quem vive ou quem morre, no mundo todo, pois ele está em seu centro e todos estrangeiros vêm a ele pagar tributos – configurando assim o etnocentrismo egípcio.

A realidade, entretanto, insere o Egito como mais um povo nessas relações internacionais, em meio a uma rede de trocas e contatos diplomáticos. Dois exemplos que comprovam essa reciprocidade se encontram nas cartas de Armana, as quais foram correspondências enviadas a faraós egípcios (*EA* 9: entre o rei babilônio Burraburiyaš e Tutancâmon; *EA* 41, entre o rei hitita

Suppiluliuma I e Akhenaton, Tutancâmon ou Semencaré; ver Rainey, 2004: 93-95, 359-361, 1136, 1386-1387). Essas duas cartas atestam o pacto de troca mútua de presentes entre reis de culturas distintas, um intercâmbio não só cultural, obviamente, pois são bens materiais e de interesse econômico (Bleiberg, 1984: 158-159; Liverani, 2001: 146-150 e 180). Nas cartas de Armana, evidencia-se então como o faraó teve que se adaptar a costumes de realezas distintas, as quais utilizavam termos como "irmandade", "amizade" e "amor", pois consideravam que os reis teriam o mesmo patamar ao construírem acordos diplomáticos; contudo, em suas representações e textos próprios, fincados no Egito, prevaleceu sua visão de mundo, na qual o faraó é o mais alto de todos e a seus pés se voltam todos os outros trazendo seus tributos, uma vez que, na ideologia egípcia, os estrangeiros, símbolos do caos, precisavam manter-se submissos (Kontopoulos, 2019: 224-233).

O mesmo padrão textual da Lista do Egeu é encontrado em algumas tumbas tebanas, as quais também possuem murais representando visualmente essa cerimônia de entrega de tributos por estrangeiros. Duas delas, ambas da Dinastia XVIII, de Menkheperreseneb (TT 86) e Rekhmire (TT 100), apresentam esse tópos como texto escrito e imagem, contendo menções aos povos do Egeu. Em um mural da tumba de Menkheperreseneb, alto funcionário durante o reinado de Tutmés III, encontramos o texto abaixo em colunas (parede oeste, lado norte):



Louvação ao senhor das Duas Terras feita pelos chefes de todos os países estrangeiros, os quais, em reverência, beijam o solo sob os pés do bom deus. Eles homenageiam o grande poder de sua majestade, com seus tributos em suas costas e todas as coisas excelentes da terra divina: prata, ouro, lápis-lazúli, turquesa e todas as pedras preciosas, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida. [*rḏj.t jꜣ(.w) n nb Tꜣ.wj sn-tꜣ n nṯr-nfr jn wr.w n.w tꜣ(.w) nb swꜣš=sn nḫt.w ḥm=f jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn m-sšr nb n tꜣ-nṯr ḥḏ nbw ḫsbḏ mfk(ꜣ).t ꜥ.t nb šps sb-tw rḏj.t n=sn ṯꜣw n ꜥnḫ*]; tradução e transliteração minhas; ver Davies; Davies, 1933: 2-9, pl. IV; Urkunden IV.3, fasc. 12, #274, p. 929.

O diferencial, no exemplo acima, é que estão especificados, em texto e imagens nos murais, os itens trazidos pelos chefes estrangeiros. É nesta mesma cena que o chefe dos *kftjw* está em prosquínese, isto é, curvando-se ao chão para beijá-lo (Matić, 2012: 242). O discurso coloca, então, o faraó como um homenageado, o que pode acentuar o caráter ritual dessa relação, indo além de mero comércio. Consequentemente, trata-se de uma imagem de submissão, mas empregada como estratégia de propaganda política: a ideia é destacar a reverência, com o estrangeiro reconhecendo a grandeza do deus-rei e não uma prova de submissão fatual (Matić, 2012: 242). Outro ponto é que a terra é um elemento em destaque, opondo-se o estrangeiro ao local, pois são os chefes de todas essas áreas longínquas que vêm ao Egito para encontrar o faraó, o bom deus, e não o contrário (lembrando que a terra divina, ou do deus, *tꜣ-nṯr*, é uma referência ao extremo leste do Egito, usualmente Punt).

Na tumba de Rekhmire, vizir e governador de Tebas durante o reinado de Tutmés III, retrata-se também a interação com populações do Egeu, em que encontramos, acompanhado de diversas ilustrações de pessoas trazendo tributos variados, o seguinte texto em uma longa linha (na parede oeste, lado sul):



A chegada em paz dos chefes dos Keftiu e das ilhas do meio do Grande Verde, momento em que se curvam e abaixam a cabeça perante o poder de sua majestade, o rei do Alto e Baixo Egito, Menkheperre – que lhe seja concedida vida eterna! Eles ouviram sobre suas vitórias por todas as terras estrangeiras em que passaram com seus tributos em suas costas, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida, desejando ser leais a sua majestade, a fim de que seu poder lhes conceda proteção. O confidente do soberano e supervisor da cidade, vizir Rekhmire, recebe todos os tributos de todas as terras estrangeiras, os quais foram trazidos para o poder de sua majestade. [*jj(j).t m ḥtp.w jn wr.w n.w kftjw jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr m ks.w m wꜣḥ tp n bꜣ.w ḥm꞊f nswt-bj.tj Mn-ḫpr-rᶜ (r)dj ᶜnḫ ḏt sḏm꞊sn nḫt.w꞊f ḥr ḫꜣs.wt nb.t jn.w꞊sn ḥr psḏ.w꞊sn sb-tw rḏj.t n꞊sn ṯꜣw n ᶜnḫ m mry.t wnn ḥr-mw n ḥm꞊f r rḏj.t mkᶜ.t st bꜣ.w꞊f jn mḥ-jb n jty jm.j-rꜣ njw.t ṯꜣ.tj Rḫ-mj-rᶜ šsp jn.w nb n ḫꜣs.wt*

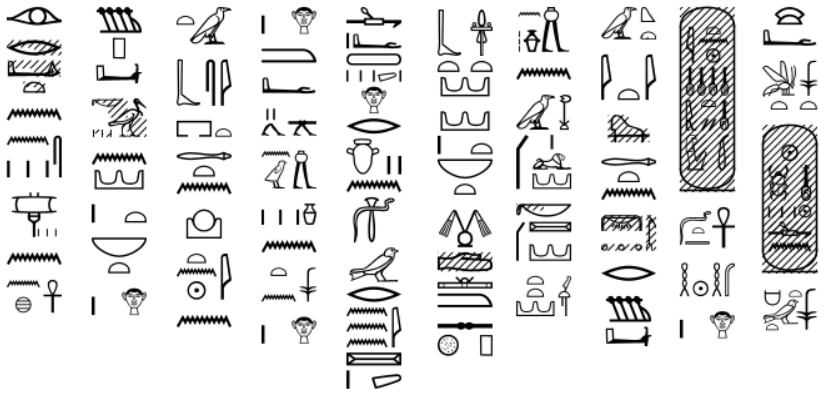
nb.t jnn.w n bꜣ.w ḥm=f]; tradução e transliteração minhas; ver Davies, 1944, pl. XVIII-XX; Urkunden IV.4, fasc. 14, #327, p. 1098-1099.

Menkheperre é o nome de trono de Tutmés III, pois ele é o destinatário final das homenagens, recebidas por seu vizir, o qual teve seu nome rasurado (*damnatio memoriae*). Observe que os três textos citados acima descrevem a entrega de tributos, mas não representam apenas egeus, contendo imagens e referências textuais a estrangeiros variados, como asiáticos e núbios. Não há, portanto, nenhum lugar de exclusividade para essa população pré-helênica, ela é apenas mais um povo a encarnar a figura do outro na perspectiva egípcia. Ao menos no discurso político, o faraó a todos domina e seu poder é tão forte que atraí os bens trazidos pelos estrangeiros de terras distantes.

Na Estela da Vitória de Tutmés III (Museu de Belas Artes de Boston, MFA 23.733), encontrada em Gebel Barkal, por exemplo, a propaganda faraônica registra que todos os lugares conhecidos estavam sob o comando do faraó, pois ele recebeu do deus Rá o mundo inteiro e uniu as "ilhas do meio do Grande Verde, o Hau-Nebut e as terras estrangeiras [*jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt ḫꜣs.wt*]" (transliteração e tradução minhas, ver Urkunden IV, fasc. 17, #365, p. 1232, linha 14). Apesar de grandiloquente, Tutmés III reitera o mesmo tópos que outros faraós já empregaram, como seu avô, Tutmés I, na Estela de Tombos, dizendo que o povo do Hau-Nebut beija o solo (*sn-tꜣ*) e entrega tributos (*jn.w*) ao deus primordial, isto é, o próprio faraó, ou de seu pai, Tutmés II, que, em uma inscrição em Assuã, diz que o Hau-Nebut o admira (Kontopoulos, 2019: 91-93). Receber os *jn.w* é, portanto, um direito divino do faraó e para seu desfrute, pois foi algo concedido pelos maiores deuses a sua própria pessoa (Bleiberg, 1984: 157). No entanto, essas evidências textuais devem ser compreendidas como discurso político, no qual há um floreio que exacerba o poder da realeza egípcia, pois dados arqueológicos, bem como cartas e documentos de outras culturas ou mesmo a inferências de pesquisadores, não corroboram a tese do domínio e subjugação de todos esses povos, ou seja, a escrita monumental não é de todo um relato histórico, mas um documento que é parte de uma ação de propaganda. Afinal, a concepção de história para os egípcios nem é similar ao que compreendemos hoje (Popko, 2014).

Em um período posterior, em Armana, apresenta-se uma estrutura textual similar em uma cena de oferecimento de tributos. No seu todo, ela retrata um evento oficial, com a presença de militares e mercenários, para além de estrangeiros trazendo tributos, mas mostrando ainda a intimidade da família real amarniana. Para além da menção às ilhas do Grande Verde, a

atestação da presença de minoicos e micênicos não é algo tão evidente como nas tumbas tebanas, mas é possível, através de cultura material, identificar mobiliário micênico e janelas construídas para aparição real que apresentam traços cretenses (David, 2021; Walsh, 2014). Esse texto encontra-se na parede oeste da tumba de Huya, um nobre e supervisor do Harém Real, que viveu na época de Akhenaton (faraó da Dinastia XVIII, citado abaixo com seu nome de trono):



O rei do Alto e Baixo Egito, Neferkheperura Uaenra, e a grande esposa real, Neferneferuaton Nefertiti – Que eles vivam eternamente para todo o sempre! – realizam uma aparição pública, em uma grandiosa liteira de ouro branco, para receber os tributos da Síria, de Kush, das terras do oeste e do leste. Todos os países estão reunidos em uma mesma ocasião, e as ilhas do meio do Grande Verde estão trazendo tributos para o rei, que está sentado no grande trono de Armana, a fim de receber os impostos de todas as terras estrangeiras, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida. [*ḥꜥ(j) nswt-bj.tj Nfr-ḫpr.w-rꜥWꜥ-n-rꜥ ḥm.t-nsw-wr.t Nfr-nfr.w-jtn Nfr.t-jj.tj ꜥnḫ(.w) ḏ.t nḥḥ.w ḥr qꜣy.t ꜣ.t n ḏꜥm r šsp jn.w n Ḫꜣrw Kš jmn.t jꜣb.t ḫꜣs.t nb.t dmḏ m-sp-wꜥ jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr ḥr msj jn.w n nswt ḥr tꜣ jsb.t ꜣ.t n ꜣḫ.t-jtn n šsp bꜣk.w n ḫꜣs.t nb.t ḥr jrj rḏj.t n≠sn ṯꜣw n ꜥnḫ*]; tradução e transliteração minhas; ver Davies, 1905: 9-12, pl. VII, XIII-XV; Urkunden IV, fasc. 22, #764, p. 2006.

Mais uma vez vemos o Egito (mais precisamente Akhetaton, o horizonte de Aton, nome egípcio de Armana) no centro da representação do cosmo conhecido: o norte, representado pela Síria (o território de Khar, reduzido em demótico para *ḫr*, como visto, na primeira parte, em relação ao Decreto de Canopo) e as ilhas do Grande Verde, o sul pelos kushitas (povo da Núbia) e as terras de leste e oeste, sendo que o faraó, ao aparecer em público, literalmente, "raia" (*ḫꜥj*) como um deus sol. No entanto, há um diferencial nessa cena que é a correlação entre *jn.w*, os tributos que já comentamos, e *bꜣk.w*, os impostos sobre a produção (etimologicamente ligado a *bꜣk*, o trabalhador ou servo), pois ao estarem nivelados em uma mesma cerimônia, quebram a suposta coerência semântica dessa

taxonomia; ainda mais que, em alguns textos, quem entrega os *jn.w*, é considerado *nḏ.t*, isto é, um estrangeiro subjugado, mas que mesmo assim recebe bens oriundos de espólio (*ḫ³q*), demarcando então um grau de relação de reciprocidade com o faraó; enquanto que, em outros textos, a entrega de *jn.w* é interpretada como uma forma de reconhecimento da soberania estrangeira e não de sujeição, tornando, por fim, a discussão ainda em aberto (Bleiberg, 1984: 158-161; Bomhard, 2012: 71; Liverani, 2001: 176-178). A indiferença entre os termos, especificamente nesse texto, acentua a dificuldade de compreensão de *jn.w* e fortalece a mensagem de submissão de povos estrangeiros propagada pela ideologia faraônica, a qual, como vimos, mascara a reciprocidade de acordos diplomáticos, que por sua vez, não deixaria de ser uma atividade de fins comerciais, porém disfarçada e ritualizada (Cline, 1990: 33; Liverani, 2001: 147).

Nos volumes do *Ramesside Inscriptions* de Kenneth Kitchen, encontrei menções genéricas a tributos sendo trazidos por terras estrangeiras, indicando, em alguns momentos, o Hau-Nebut, Keftiu e as ilhas do meio do Grande Verde (na maioria das vezes, apenas *w³ḏ-wr*), no contexto de terras submetidas e afirmando, em algumas ocasiões, que essas regiões tinham medo do poder do faraó. Um exemplo dessa época quanto à relação do rei egípcio com o Egeu está no Grande Templo funerário de Seti I em Abidos (na sala de Osíris, que não é o Osireion), em que o filho de Ramsés I e pai de Ramsés II inscreveu:

> Palavras ditas por Hórus, filho de Ísis: […] "Eu sou seu pai. […] Eu concedo a você o Sul até Khenthennefer e o Norte até os confins do Grande Verde. Todos os países estarão aos seus pés por toda eternidade". [*ḏd mdw jn Ḥr s³ ³st ... jnk jt=k ... (r)ḏj=j n=k rs.j r Ḫnt-ḥn-nfr mḥ.tj r pḥw.w w³ḏ-wr ḫ³s.wt nb.t ḫr tb.t(j)=k ḏ.t*]; tradução e transliteração minhas; ver #75.III.c em Kitchen, 1975: 167.

Seti I nos apresenta uma justificação religiosa e ideológica para seu domínio: além de se colocar no seio da principal família divina, ele utiliza a mesma localidade apontada na Lista do Egeu de Amenófis III para representar o extremo sul e a contrasta com as ilhas do norte para dimensionar a grande extensão do seu poder legítimo, pois fora concedido pelo deus. No período raméssida, como um todo, verifica-se ainda várias referências ao Egeu durante a Dinastia XIX, mas na Dinastia XX as menções se tornam mais raras, porém ainda sendo atestado o Grande Verde e o Hau-Nebut entregando tributos, como navios e bens, na época de Ramsés III, o que demonstra a continuidade dessa relação intercultural, que vai desaparecendo, textualmente, durante a época de Ramsés IV e que, após

esse último faraó, não encontrei mais inscrições especificando essas regiões; porém lembrando que alguns supõem a presença de micênicos em meio aos Povos do Mar (Cline, 1990: 18, 29-30; Kahn, 2016).

A partir desse período, vários eventos cataclísmicos simultâneos levaram ao colapso da Idade do Bronze, o que acarretou o fim definitivo de civilizações como a minoica e a micênica. As redes de contato, rotas comerciais e acordos diplomáticos obviamente se reduziram muito, a ponto de desaparecem ou se tornarem muito pontuais, dando início à época da Idade das Trevas no Egeu, a qual foi imortalizada na obra de Homero (que viveu séculos após esse período), através do relato mítico presente em suas canções sobre a Guerra de Troia e suas consequências. Gallardo (2003: 248-250) aponta algumas passagens da *Odisseia* relacionadas ao Egito que demonstram conhecimento náutico relativo às viagens comerciais entre essas regiões, o que poderia representar a realidade dos encontros naquele período, como a pirataria, mas lembrando que a poesia homérica não se trata de um texto histórico. Do ponto de vista estritamente literário, alguns estudos comparativos identificam semelhanças estruturais entre a *Odisseia* e duas obras do Reino Médio do Egito: o *Conto do Náufrago* e o *Conto de Sinuhe*. No primeiro, o protagonista, após o naufrágio de sua embarcação no Grande Verde (mencionado cinco vezes com o sentido de "mar", ver Pereira; Rocha, 2023), é levado pelas ondas a uma ilha, o que lembra, segundo Morrison (2014: 30-33), a viagem de Odisseu após a Guerra de Troia, pois, em ambos os textos, um herói navegante se perde no mar e chega em uma ilha habitada por seres mágicos; contudo, histórias de naufrágio são frequentes em narrativas antigas, o que não permite conclusões definitivas sobre influências diretas. Já no *Conto de Sinuhe*, a semelhança com a *Odisseia* reside no desejo do protagonista de retornar à sua terra natal, colocando em evidência a identidade cultural de seu povo (Stocker, 2017). Embora esses paralelos temáticos sejam interessantes, não é possível afirmar que haja referências diretas entre as obras, ou seja, que Homero teria tido acesso a esses contos; trata-se, na verdade, de experiências humanas universais compartilhadas, refletidas em diferentes tradições narrativas.

É apenas em torno do séc. VII AEC, época da Grécia Arcaica, que os helenos voltam a interagir com o Egito mais intensamente, o que é atestado em várias localizações por meio de evidências arqueológicas (ex.: Saís, Mênfis, Heliópolis, Tebas e Náucratis), indicando a presença de comerciantes, artesãos, tradutores e mercenários gregos (Pfeiffer, 2013; Villing, 2022). E, claro, não nos esquecendo de filósofos e pensadores que por lá se aventuraram e que foram atestados textualmente, como os

atenienses Sólon e Platão. Heródoto, em *Histórias* II.163 e 178, indica uma presença maior em terras nilóticas de jônios, mas também dórios e eólios, provenientes de cidades como Quios, Clazômenas, Teos, Foceia, Mileto, Samos, Mitilene, Rodes, Halicarnasso, Cnido, Fáselis e Egina. Nessa época, com o início da Dinastia Saíta, o Egito volta a ter o poder centralizado na figura de um faraó nativo, que expulsou o domínio estrangeiro dos kushitas (Dinastia XXV), reunificando o país a partir de Saís. A interação entre helenos e egípcios se intensificou ao longo dessa Dinastia XXVI, pois, segundo Heródoto (*Histórias* II.152-154, 178-182, com uma versão distinta em Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica* I.66-67), Psamético I se aproximou de alguns gregos (jônios) que estavam saqueando a região, pretendendo estabelecer um pacto de amizade, isto é, contratá-los como mercenários em troca de recompensas, como terras às margens do Nilo (στρατὸπεδα), nas quais residiram até que, posteriormente, Amásis os moveu para Mênfis, como parte de sua guarda real (ocupações comprovadas arqueologicamente, ver Gallardo, 2003: 246-247; Villing, 2022: 16-21).

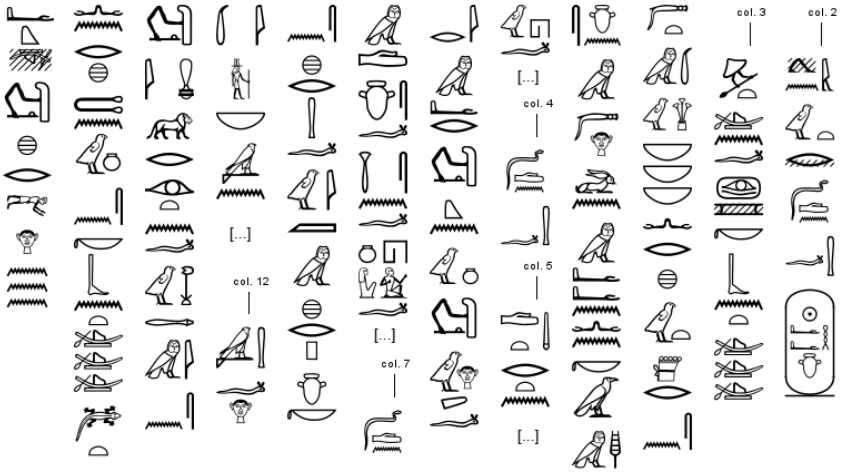
Essa abertura à participação de estrangeiros no exército egípcio se deve a uma certa continuidade do modelo líbio, um resquício das dinastias estrangeiras anteriores, pois muitas famílias líbias do Terceiro Período Intermediário se mantiveram residentes, havendo comandantes com essa acescência que tiveram influência na corte (comprovado por autobiografias); além disso, há o interesse em empregar gregos nas tropas egípcias, pois serviam aos intentos de defesa e domínio do faraó, mas também permitiram estabelecer relações políticas com cidades da Grécia, possibilitando a transferência de conhecimento e o incrementando o desenvolvimento de uma frota náutica em bases navais egípcias (Gallardo, 2003: 252, 262-263; Pereira, 2019: 154-156). No geral, segundo Villing (2022: 16), os gregos que popularam o Egito dessa época experimentaram integração e exclusão simultaneamente, tendo havido casos de gregos em posição de prestígio, mas também segregação social como um todo, sendo que foram os egípcios quem dominava a relação e ditava os caminhos dessa interação cultural.

Em Abu Simbel existem alguns grafites da época saíta, inscritos no colosso de Ramsés II por mercenários que atuaram a favor de Psamético II, o qual tinha ido até Elefantina durante uma campanha contra a Núbia. O grafite mais extenso está em grego e atesta a presença de um cário (*Plqo*) junto a outros gregos (podendo conter trocadilhos, ver D'Angour, 2023; Unwin, 2017: 24). Essa inscrição informa que há uma divisão de comando: os mercenários de origem estrangeira eram dirigidos, indistintamente, por

um mesmo general egípcio, Potasimto (versão helenizada do nome Padysematawy), que possuía o título de "Chefe dos Hau-Nebut [*mr-ḥ³.w-nb.wt*]" (registrado em seu sarcófago, Museu do Cairo, JE 31566), enquanto os egípcios nativos eram capitaneados por Amásis, o "Chefe das tropas [*jm.j-r ʾ-mnf³.t*]", usualmente identificado com o futuro faraó, mas sem certeza (Agut-Labordère, 2012: 294-295; Gallardo, 2003: 258-259; Jansen-Winkeln, 2014: 152; Pereira, 2019: 164-165). Observe que esses mercenários estrangeiros não chegavam a ter autonomia em batalha, pois eram comandados por egípcios tenentes ao faraó (Gallardo, 2003: 252). Outra inscrição grega importante dessa época é encontrada na estátua cubo de Pédon, supostamente um mercenário grego que voltou para a Jônia e que teria servido o faraó Psamético I ou II (séc. VII-VI AEC), afirmando que recebeu uma cidade do rei egípcio por suas proezas alcançadas no Egito (no sentido de ter se tornado uma espécie de governador), mas que hoje em dia se levanta a hipótese de que possa ter sido, na verdade, um egípcio helenizado que atuava como intérprete e viajou à Grécia (Agut-Labordère, 2012: 296-298; Gallardo, 2003: 246, 260-261; Pereira, 2019: 157-159; Piccolo, 2019).

Algumas décadas depois, Apriés, bisneto de Psamético I, enfrentou uma grave crise que culminou em sua deposição. Segundo as fontes gregas (Heródoto, *Histórias* II.161-163, II.169 e Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica* I.68), o conflito teve início quando esse faraó enviou tropas egípcias para conquistar Cirene, que almejava expandir seu domínio na região, mas sua derrota foi interpretada como uma manobra intencional para eliminar descontentes e consolidar seu poder, o que gerou revoltas intensas entre os militares nativos. Para contornar a situação, Apriés enviou Amásis, um general que já havia servido sob o reinado de seu pai, Psamético II, com o objetivo de acalmar os rebeldes. Contudo, Amásis acabou assumindo a liderança da revolta e conquistando amplo apoio popular. O embate decisivo ocorreu entre as forças de Apriés, compostas por milhares de mercenários estrangeiros, principalmente cários e jônios, e as tropas de Amásis, formadas por egípcios. Amásis saiu vitorioso e ascendeu ao trono como faraó, marcando sua vitória em um registro histórico conhecido como a Estela de Elefantina (atualmente encontrada no Museu da Núbia, em Aswan), que menciona a região de Náucratis e o povo do Hau-Nebut, associado aos gregos. Quanto à qualidade literária, essa estela tem características de uma *Königsnovelle*, uma peça de propaganda política para legitimar o faraó, mas emoldurada em uma estrutura narrativa (Flamarion, 2013; Jansen-Winkeln, 2014: 148). O trecho seguinte compõe a primeira parte, no momento em que Amásis, tratado como "sua

majestade", se encontra em seu palácio em Saís e chegam para lhe relatar o ocorrido:



Vieram relatar a sua majestade sobre Apriés: — "Ele partiu de Anu em embarcações com uma miríade de pessoas do Hau-Nebut e é impossível saber a quantidade delas. Os corações deles exultavam ao dizer: 'Está em nossas mãos! Não há quem pense em opôr-se a ele!'". […] Sua majestade proferiu esse discurso: — "[…] Quanto ao bem-sucedido, o que luta com bravura é aquele que combate por seu país, pois afia seu coração para proteger a si mesmo e sua família". […] Eles então disseram para sua majestade: — "Maat é quem governa seu coração, ó soberano, nosso senhor!". […] Sua Majestade lutou com a ferocidade de um leão, causando um grande massacre, de tal forma que o total daqueles homens nem mesmo podia ser contado. Por fim, um grande número de embarcações naufragou e muitos combatentes caíram na água. [*jj.n=tw r ḏd n ḥm=f Ḥꜥ-jb-rꜥ ḫnt.n=f ꜥnw kbn.wt mḥ.tj m ḥ³.w-nb.wt n(j) rḫ.tw ḏr(.w)=sn jb=sn mḥ ḥr (ḏd) wn m ꜥ.wj=n nn k³ ḥꜥ m h³(w)=f … ḏd n ḥm=f mdw.t-r(ꜥ)=tn … jr mꜥr ḥ³ qn nw ḥ³ ḥr w=f mds jb=f (r) sw³ḏ n=f hnw=f … ḏd.n=sn ḫr ḥm=f jw m³ꜥ(t) m ḫrp jb=k jty nb=n … ḥm=f ḥr ḥ³ mj m³j r jr(j).t n=f ḫ³(y).w(t) ꜥ³(.t) jm=sn nn rḫ ṯnw=sn kbn.wt ꜥš³.t ꜥq(w) ḥ³ ḫr ḥr mw*]; tradução minha, transliteração a partir de Jansen-Winkeln, 2014.

O texto se refere a Apriés por Haaibre, seu nome de trono, inscrito em um cartucho, porém sem constar seus títulos ou fórmulas de vida e eternidade, o que seria o mais usual ao se referir ao atual faraó (no momento do relato), demonstrando assim um certo desapreço ao perdedor. Tecnicamente, a temporalidade interna dessa narrativa é anterior a Amásis ter conseguido usurpar a realeza, mas o tom reverencial recai sobre ele, sendo já considerado a própria majestade, pois foi uma obra produzida após sua vitória. Amásis pronuncia um discurso que obviamente critica o uso de

mercenários estrangeiros, como os gregos, os quais eram um grande contingente nas tropas de Apriés. Esses estrangeiros são considerados como pessoas de coração cheio, isto é, confiantes demais a ponto de serem arrogantes, representando assim a pessoa de coração inflamado, que é desmedida, o que colocaria Amásis como o homem silencioso, aquele que tem o coração governado pela justiça (*mꜣʿt*), mas que luta como um leão, atitude de bravura relacionada ainda aos militares nativos, de coração afiado, isso é, mais corajosos e em tudo mais empenhados, por terem mais a perder em caso de derrota, logo, representando uma oposição típica do pensamento ético egípcio e muito presente nos textos de instrução. O inimigo é derrotado, mas simbolicamente é Maat que é restabelecida, ou seja, os estrangeiros, como parte da força de Apriés, representam o caos, e Amásis ao matá-los reinstala a ordem no Egito. A escrita monumental, portanto, ao eternizar uma declaração de vitória, enaltece o papel dos militares nativos e rebaixa os estrangeiros (ao menos aqueles que não se enraizaram e aculturaram), exaltando a propaganda política do faraó vencedor, mas com um requinte literário que reproduz a moral tradicional do Egito.

Há também uma referência a uma área localizada no braço canópico do Nilo entre Náucratis e Saís (região onde muitos gregos habitaram), às vezes lida apenas como *jw* (ilha) devido a sua escrita pouco usual, mas considerado, hoje, como Anu (*ꜥnw*), por ser um topônimo também encontrado no Decreto de Saís (Bomhard, 2012: 79-80; Jansen-Winkeln, 2014: 137 e 148; Pereira, 2019: 167). As embarcações citadas no texto provavelmente seriam do tipo fenício, pois, etimologicamente, elas se referem a Biblos (*Kbn*), uma cidade fenícia com relações comerciais com o Egito, situada no que hoje é o Líbano, no entanto, aparecendo em alguns textos traduzidas como 'trirremes', obviamente pela projeção do poder marítimo helênico. Como Hau-Nebut é um termo genérico que pode indicar uma localização do Delta ao Mediterrâneo, não exclusiva dos gregos, tampouco os mercenários empregados por Apriés se resumiam a esse povo, preferi tratar esse termo como um gentílico mais geral, em vez de reforçar uma leitura comum de que seriam apenas gregos. Afinal, como foi discutido na primeira parte deste trabalho, são várias etnias que compõem esse termo guarda-chuva, sendo que, mesmo em Heródoto, a atuação de gregos está sempre vinculada aos cários. Mesmo em Náucratis, considerada uma colônia grega, eles estavam inseridos em um ambiente multicultural, não só convivendo com egípcios, mas com outros estrangeiros, principalmente cários (Villing, 2022: 21).

Os cários são, portanto, como uma sombra dos gregos, porque, além deles estarem sempre próximos em ações no Egito, eles não escreviam muito em sua própria língua e alfabeto e ainda por cima foram se helenizando e hibridizando culturalmente também com outros povos (veja, por exemplo, a estela mortuária de Piabrm em Mênfis, com elementos egípcios, gregos e cários; Villing, 2022: 16-21; em termos mais gerais, veja Santos, 2012). Assim, a memória desses fatos é corrompida não só pelo vencedor, mas pela etnia que nos legou mais evidências escritas. Tanto é que, em grego antigo, existe a expressão "testar o perigo nos cários" (ἐν τῷ Καρὶ ὁ κίνδυνος κινδυνεύειν, trad. minha; ver Platão, *Laques* 187b), com o sentido de que os cários valeriam menos (alguns sendo até escravos na Grécia), pois poderiam ser empregados para colocar à prova qualquer empreitada que pudesse gerar ônus (Unwin, 2017: 36). Devido às poucas evidências escritas dos cários, temos apenas o relato grego, que de certa forma o menospreza, e o egípcio, que nem o distingue bem em relação aos outros estrangeiros, quanto à terminologia.

Observe também a dualidade pela qual os gregos desse período foram tratados, pois, por um lado, segundo Heródoto e Diodoro, eles eram amados por faraós filo-helênicos (φιλεῖν tem os dois sentidos, de afeto e aliança), supostamente tratados como iguais, mas em pactos políticos assimétricos, a ponto de dizerem que receberam doações para templos na Grécia e ainda ganharam cidades dentro do Egito, no entanto, por outro lado lado, são massa de manobra a mando dos intentos de um faraó que privilegia a sua própria etnia, sendo seu lugar na sociedade egípcia, sobretudo, o de estrangeiros, o que permite com que acabem sendo ou submetidos ou mortos para que a ordem social se reestabeleça (Flamarion, 2013: 43; Gallardo, 2003: 266). Além disso, a agência de estrangeiros gregos no exército egípcio era limitada, como indica o grafite em Abu Simbel, ou o fato de Amásis tê-los removido para Mênfis quando assim o desejou, sem considerar que eles já teriam tido algum vínculo com aquela terra (dada a eles, segundo Heródoto), uma vez que estavam ali há algumas décadas. Assim, vemos como há um duplo discurso ideológico sobre esses acontecimentos, um que exalta e outro que menospreza a vivência dos gregos no Egito, construído a partir da etnicidade de quem escreve, indicando que, na prática, a vida dessas pessoas nas margens do Nilo deveria ter altos e baixos, mas também que a vida em sua cidade natal provavelmente seria pior, pois manter-se sujeitado aos descaminhos de um outro povo requer algum motivo que compense, quer seja fruto de exílio político ou da falta de terras e impossibilidade de enriquecimento em seu local de origem.

A Estela de Elefantina representa, então, uma versão egípcia das narrativas encontradas em Heródoto e Diodoro sobre uma verdadeira guerra civil que aconteceu no Egito durante a Dinastia Saíta (Pereira, 2019: 166). Estrangeiros, especialmente os gregos, estiveram envolvidos nessa dissensão e podem ter provocado o estopim, mesmo sem estarem em posição de comando, pois Cirene era uma colônia grega, fundada por dórios na Líbia, e é possível que Apriés tenha enviado apenas egípcios por temer que os mercenários gregos se rebelassem ao lutar contra seu próprio povo (Gallardo, 2003: 266-267). Note como a lealdade de um mercenário estrangeiro, que pode estar ali apenas pelo dinheiro, não é confiável – e Amásis usa esse ponto para criticar a memória de Apriés. Heródoto (*Histórias* III.4 e 11), por exemplo, relata o caso de Fanes, um mercenário grego natural de Halicarnasso que, ressentido com Amásis, já vitorioso, foi ao encontro de Cambises II, o rei persa e maior inimigo do faraó naquele momento, para revelar informações sobre sua situação e indicar a melhor rota para atacá-lo. No entanto, outros mercenários, gregos e cários, em retaliação, vingaram-se de Fanes, executando seus filhos que haviam permanecido no Egito. Assim, vemos como existe toda uma dualidade envolvida na agência dessas pessoas e nos relatos contados sobre elas.

Se, por um lado, a helenofilia de uma egiptologia mais antiga fez parecer que os gregos desse período teriam sido os salvadores do Egito, dado seu poder naval e terrestre supostamente inigualável, por outro lado, vemos como eles não tiveram muita autonomia e essa relação nunca foi pacífica e sempre contou com instabilidades. Por exemplo, a inscrição autobiográfica da estátua teofórica de Neshor (Museu do Louvre, A 90) cita Apriés, possibilitando datá-la no séc. VI AEC, ou seja, é um pouco anterior à Estela de Elefantina. Essa estátua relata um fato acontecido enquanto Neshor era supervisor das fronteiras em Elefantina, quando mercenários de origem diversas se rebelaram (motivo não apresentado, talvez falta de pagamento), ameaçando abandonar seus postos e mudar de lado, aliando-se à Núbia inimiga (Bassir, 2016: 77; Gallardo, 2003: 266; Pereira, 2019: 166). O texto abaixo se encontra na sexta coluna da parte traseira, no momento em que Neshor se dirige aos deuses (a estátua é uma oferenda a um templo, possivelmente o de Khnum):



Assim como vocês me salvaram de uma situação difícil, causada pelos arqueiros núbios, beduínos, homens do Hau-Nebut e asiáticos contratados, […] pois eles estavam determinados a avançar para além da segunda catarata, com seus corações tomados pelo temor de sua majestade, devido à deplorável falta que cometeram. Então, eu aquietei o coração deles com meus conselhos e impedi que partissem para a Núbia. [*mj sḏj⸗tn wj m s.t-qsn.t m-ᶜ pḏ.(w)t (ꜥ)m.wt ḥ³(.w)-nb.wt sṯ.t(j)w k³.w(tj) rdjt /// /// (?).w m jb(.w)⸗sn rdjt šm r Sꜣjs-Ḥrt m jb(.w)⸗sn snḏ n ḥm⸗f ḥr sp ḫsj jrj(.n)⸗sn smn.n⸗j jb⸗sn m sḫr.w(⸗j) nn rdjt(⸗j) šꜣjs⸗sn r T³-stj*]; tradução minha, transliteração a partir de Bassir, 2016.

Não é à toa que, em um momento posterior à confecção dessa estátua, Amásis criticará o uso de tropas estrangeiras: a inscrição acima demonstra a volatilidade dos mercenários, sempre a um passo de se debandarem para o campo inimigo e muni-lo com informações estratégicas (a localidade em questão é Shais-Heret, na Núbia, após a segunda catarata; Bassir, 2016: 77). Esse texto permite também verificar o quão problemática era essa relação, pois esses estrangeiros acabaram se envolvendo com o clima de dissensão e mostrando como, mesmo em períodos conturbados, o poder político se realiza pela dosagem da persuasão (o convencimento) e da força (a punição do faraó). Em outra estátua de Neshor, por exemplo, detectamos que ele tinha o epíteto "aquele que satisfaz os corações raivosos [*sḥtp jb.w wn qnd*]" (trad. minha), indicando sua capacidade de diplomacia, para além da bravura no campo de batalha (Bassir, 2016: 88). Mais uma vez, então, presenciamos a imagem dos militares gregos sendo manchada por escritos em uma língua que não é a deles próprios, pois que 'amizade' é essa que sucumbe em meio à guerra, senão o mero interesse financeiro? Aliás, a má impressão que mercenários causam é vista até hoje em dia, por exemplo, com os brasileiros que foram participar na guerra da Ucrânia, tornando-se desprezados por lá e por cá.

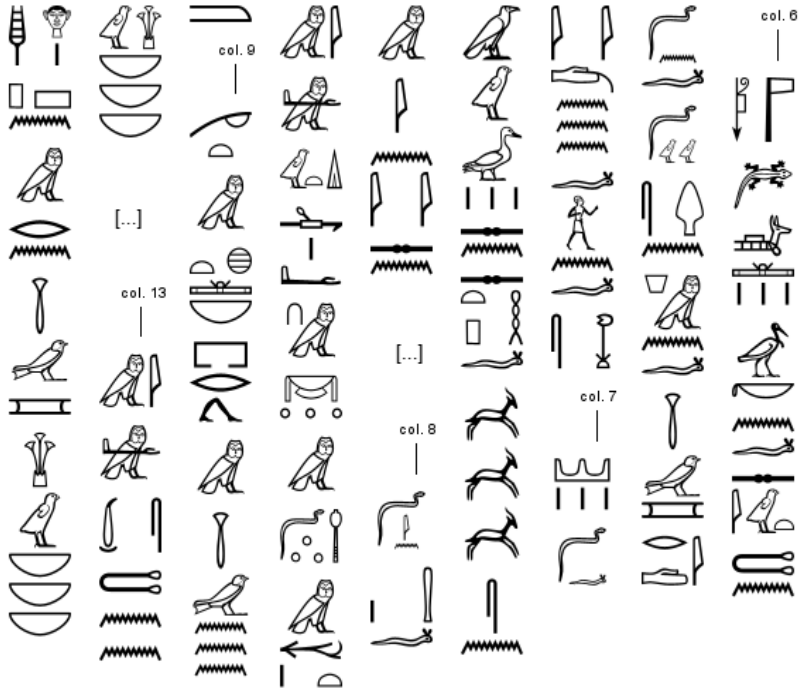
Incertezas desse tipo também recaem sobre o número exato desses mercenários estrangeiros e a porcentagem deles em relação ao total do exército egípcio. Heródoto (*Histórias*, II.163) e Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica* I.68) afirmam que Apriés usou trinta mil cários e jônios contra

Amásis, enquanto a Estela de Elefantina fala que ninguém sabe o total dessas pessoas, significando ser um vasto contingente. No entanto, essa fraseologia é típica de estelas triunfais egípcias que relatam massacres e conquistas (variações de *nn rḫ ṯnw*), encontrada, por exemplo, na Lista Topográfica de Tutmés III (Urkunden IV, fasc. 11, #218, p. 796; ver Gallardo, 2003: 266-267). Logo, isso indica que esse contingente de pessoas está sendo inflacionado, por um viés de propaganda política egípcia, mas sendo ecoado em fontes gregas.

Complicando mais a compreensão dessa relação, de aliança ou submissão, conforme veremos adiante, os gregos de algumas décadas posteriores que viviam na região de Saís ofertavam *jn.w* ao faraó e, pelo que vimos anteriormente, os egípcios consideravam as pessoas envolvidas nesse tipo de relação como um súdito (*nḏ.t*), mesmo que não fossem oficialmente um povo subjugado. É provável que esse exemplo seja um indício de outra possível divergência de interpretação cultural quanto ao sentido de ξενία, a aliança diplomática da hospitalidade helênica: um grupo submetido para os egípcios (ao menos na retórica política), mas em relação de amizade para um grego como Heródoto ou Diodoro. Apesar de não ter sido encontrado prova fatual disso no lado egípcio, temos, em Heródoto (*Histórias* II.178-182), relatos de que Amásis, teria estabelecido hospitalidade com Polícrates, o rei de Samos, e promovido alianças políticas, além de enviar oferendas a templos gregos, como o de Cirene (ver Pereira, 2019: 168). Logo, mais uma vez presenciamos como um acontecimento pode ser interpretado de maneiras distintas por lados opostos, bem como culturas diferentes registram esse mesmo contato da maneira que melhor lhes convém.

No séc. IV AEC, Nectanebo I, faraó da Dinastia XXX, promulgou o Decreto de Saís, encontrado hoje em duas estelas, a de Náucratis (Museu do Cairo, JE 3400) e a de Thonis-Heracleion (Museu Nacional de Alexandria, SCA 277), estabelecendo a coleta de tributos na região, onde se concentrava a população grega. Com isso, registra-se a dualidade do *status* de Náucratis, como colônia ou cidade (na verdade, para os gregos, ela era um ἐμπόριον, um entreposto): seria ela uma empreitada autônoma grega, sob a responsabilidade deles próprios, ou um mero distrito egípcio que permitiu que estrangeiros ali se instalassem? A cobrança de tributos é sinal de que se mudou o *status* da terra, após as dificuldades causadas pelo domínio persa, ou apenas não temos evidência textual dessa cobrança anterior a essa época? Ou será que os gregos nunca foram considerados proprietários de fato pelos egípcios? A exigência formal, registrada em um produto de ação política que atesta o mando do faraó, contrasta fortemente com a afirmação de Heródoto, de que Amásis deu a cidade de Náucratis para os

gregos residirem no Egito (*Histórias* II.178: "ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι"). Mesmo considerando que entre Amásis e Nectanebo I passaram-se quase dois séculos, é possível notar como o discurso grego também é ideológico e jamais algo neutro, como a simples aceitação dele indicaria. As duas estelas apresentam pequenas variações textuais, mas nada significativo para o nosso contexto, por isso apresento abaixo o texto de Thonis-Heracleion:



Deus único, fonte de mil maravilhas! Os raios de sol lhe servem, as montanhas lhe oferecem suas riquezas, o Grande Verde lhe oferta suas ondas e as terras estrangeiras lhe trazem suas provisões. Que ele acalme seus corações em troca de seus tributos. […] Então sua majestade proclamou: — "Que seja ofertado um décimo de ouro, de prata, de madeira bruta e beneficiada, de tudo que for proveniente do Grande Verde e do Hau-Nebut. […] Que isto seja gravado nesta estela e colocado na entrada do Grande Verde e do Hau-Nebut.". [*nṯr wʿ ꜥš³ bj³.yt b³k nꜣf stw.t-jtn d(j) nꜣf ḏw.w jmꜥsn mʿ nꜣf w³ḏ-wr j³dtꜣf jn nꜣf ḫ³s.wt ḏf³.wꜥsn sḫtpꜣf jb.wꜥsn m jn.wꜥsn ... ḏd.jn ḥmꜣf jm(j) dj.tw wʿ 10 m nbw m ḥḏ m ḫt m mḏḥ.t m (j)ḫt nb pr(.w) m w³ḏ-wr ḥ³.w-nb.wt ... jm(j) smn.tw nn ḥr ꜥḥʿ(.w) pn m r(³) n w³ḏ.wr ḥ³.w-nb.wt*]; tradução minha, a partir de comentários e escolhas de transliteração de Bomhard, 2012.

Nectanebo I é referido como um deus que está no centro do universo, como um sol, para o qual todas as coisas existem em sua função, inclusive os estrangeiros, que vêm até ele, pelas cidades portuárias, e lhe entregam seus tributos (Bomhard, 2012: 69). Podemos identificar a mesma estrutura de

propaganda política que vimos nos textos anteriores, porém, neste exemplo tardio, o tom é mais administrativo, mas ainda mantendo uma retórica que exalta o faraó. Em troca dos *jn.w*, o rei não mais fornece o sopro da vida, mas apazigua os corações, o que Bomhard (2012: 71) interpreta como um reconhecimento da soberania estrangeira, uma honraria dada em troca das provisões entregues, acentuando a dificuldade de interpretar corretamente qual era o tipo de relação envolvida na oferta desses tributos, algo entre um pagamento coercitivo e uma troca de presentes típica de alianças políticas. Outra diferença presente neste decreto é a especificação detalhada da quantidade e da descrição dos itens a serem ofertados, estabelecendo uma imposição clara sobre o que deveria ser entregue. Isso se assemelha mais a um tabelamento de impostos do que aos registros encontrados nas tumbas tebanas, onde apenas se menciona os itens recebidos, sem indicar se havia uma obrigação sobre o que ou quanto deveria ser entregue, sugerindo que as ofertas, naquele tempo, poderiam ser de livre escolha do país estrangeiro.

Com a dominação de Alexandre, a situação se inverte. A autoridade militar foi exercida principalmente por macedônios, o que, na prática, fez com que eles fossem os grandes detentores do poder político nessa nova dinastia, a qual pretendeu simular uma continuidade do Egito faraônico, enquanto a elite dos egípcios nativos ficou usualmente restrita a cargos de administração e a uma busca de legitimação por meio dos sacerdócios nos templos (Johnson, 1984: 118; Pereira, 2020: 11). Esses traços tipicamente egípcios podem ser detectados nas grandes obras desse período, tanto pela retórica da escrita monumental, quanto pelo cânone artístico da representação visual. Um exemplo disso se encontra na Estela de Satrap (Museu do Cairo, JE 22182), que reproduz características de uma *Königsnovelle*, enaltecendo Alexandre II do Egito (isto é, o IV da Macedônia) como um faraó, ao retratá-lo dentro de um modelo de realeza com qualidades egípcias, mencionando que seu pai, Alexandre Magno, construiu sua residência em Alexandria, às margens do "Grande Verde e do Hau-Nebut [*wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt*]" (col. 4, em hieróglifos, com determinativo de terra estrangeira; ver Simpson, 2003: 393). Outro exemplo está em Edfu, em que Ptolomeu III é descrito como quem expulsou a desordem do país (ou seja, os rebeldes, que encarnam o caos), retomando assim a clássica imagem egípcia do rei que fornece *mꜣʿt* e recompõe a justiça ao reestabelecer a ordem social, só que dessa vez o faraó não é nativo, mas estrangeiro (Clarysse, 2004).

Com relação ao uso do termo *wynn* destacando a perspectiva egípcia sobre eles, não encontrei muitos textos, principalmente em época anterior ao

domínio grego. No entanto, o principal uso desse termo está na *Crônica Demótica* (papiro n.º 215 da Biblioteca Nacional da França), referindo-se aos macedônios. Contudo, o significado geral do texto é complexo, por conta de seu estado fragmentário. Trata-se de um tema político, originado a partir da interpretação de oráculos, comentando algumas ações dos últimos faraós nativos do Egito (anteriores ao domínio persa e grego). Uma vez que se perdeu o início e o fim (existindo apenas o final do sexto capítulo e indo até o décimo terceiro), sua interpretação é difícil e as posições dos especialistas são as mais diversas, oscilando nos que correlacionam o texto a fatos históricos e outros que acham que se trata apenas de literatura.

A discussão trata da legitimidade do poder real, criticando assim os macedônios, os atuais regentes do Egito à época da datação do papiro (início do período ptolemaico), mas, sobretudo, prevendo que um novo faraó nativo, de Heracleópolis, surgiria para unificar o Egito e banir os estrangeiros invasores. Do ponto de vista histórico, o domínio macedônico nunca foi plenamente aceito, pois detecta-se a insurgência de rebeldes, dois deles, Horwennefer e Ankhwennefer, costumam ser considerados como egípcios nativos e ambos promoveram-se como faraó, obtendo reconhecimento de uma parte Egito (Johnson, 1984: 112-113; Pereira, 2020: 22). Contudo, nenhuma dessas rebeliões conseguiu expulsar os dominadores estrangeiros, possivelmente porque a maior parte dos egípcios que tinha algum poder foi cooptada em benefício deles. Evidências indicam que ao menos a elite sacerdotal permaneceu leal aos ptolemaicos, sugerindo que o sentimento de aversão aos gregos não era generalizado, mas restrito a determinados grupos ou indivíduos, sendo mais provável que as revoltas tivessem causas econômicas e não étnicas (Johnson, 1984: 116 e 121).

Dessa forma, um texto como a *Crônica Demótica* está enraizado em um sentimento fatual, compartilhado por uma parcela da sociedade egípcia durante o domínio grego. O capítulo oito especificamente diz que "um homem de Heracleópolis será aquele que governará após os estrangeiros e os gregos [*rmṯ (n) Ḥ.t-(nn)-nsw pꜣ ntj-jw≠f (r) jrj ḥrj m-sꜣ nꜣ ḫꜣs.tjw nꜣ wynn.w*]" (2/24-25, trad. minha, translit. a partir do *DPDP* e do *TLA*). Reforçado logo à frente por uma explicação do oráculo: "o sacerdote de Harsafés se alegrará após [o fim do domínio] dos gregos [*pꜣ ḥm-nṯr (n) Ḥr-šfršj m-sꜣ nꜣ wynn.w*]" (3/1, trad. minha, translit. a partir do *DPDP* e do *TLA*); sendo Harsafés o deus de Heracleópolis. Ou seja, a saída dos gregos e o retorno de um rei local irá alegrar o Egito, restaurando sua ordem. Não por acaso, como reporta Johnson (1984), alguns interpretaram esse texto como um tratado antigrego, considerando que tenha sido escrito por um sacerdote

nacionalista que desejava um salvador (mesmo que a visão dos gregos tenha sido mais positiva que a dos persas, contra os quais lutaram). Além disso, a *Profecia do Cordeiro* é outro texto que também se baseia em oráculos e identifica gregos e persas em relação ao Egito, em um tom pessimista que lembra a literatura do Reino Médio, mas com um sentido difícil de ser compreendido devido ao estado muito fragmentário (Hoffmann; Quack, 2018:242). A partir dessas tensões, podemos verificar então que, por um lado, uma parte dos egípcios foi cooptada e utilizou a memória cultural para ajudar na aceitação da dinastia macedônica (tanto a argéada, descendente de Alexandre, quanto, principalmente, a lágida, de Ptolomeu I), por outro lado, alguns mantiveram a visão tradicional, sendo contrários ao poder estrangeiro e almejando restaurar o domínio nativo.

Conclusões

A relação intercultural entre egípcios e gregos (tomados em sentido largo) contou com três grandes momentos: o primeiro foi na Idade do Bronze, com o contato entre minoicos e micênicos atestado por evidências arqueológicas e, indiretamente, correlacionado às fontes textuais; o segundo ocorreu no período saíta, caracterizado pela imigração de mercenários e profissionais diversos que passaram a ocupar várias áreas ao longo do Nilo (posteriormente sendo conhecidas como "o distrito dos gregos", *t³ jwy.t n n³ wynn.w*, a exemplo do papiro de Viena 9479), deixando muitas evidências materiais e sendo descrito por autores gregos, principalmente Heródoto; o terceiro é o momento de ocupação massiva consequente à dominação estrangeira, ou seja, a dinastia macedônica de faraós gregos. Não é de pouca monta que somente nessa última fase exista um termo mais específico (*wynn*) amplamente empregado no vocabulário egípcio para especificar os gregos, pois, anteriormente, termos como *kftjw* e *ḥ³.w-nb.wt* não delimitavam direito uma única população, o que nos leva a pensar que não foi dada muita importância a essa diferenciação conceitual. Isso sinaliza, na minha opinião, um baixo apreço por esse tipo de estrangeiro (imigrante ou visitante), mesmo que uma historiografia posterior tenha sido influenciada por ideais coloniais eurocêntricos e exaltado a participação grega no Egito como algo determinante (exemplo maior é a idealização da dependência militar). Além disso, a falta de uma nomenclatura específica indica ou que o contato não era tão rotineiro assim, ou que não era algo considerado tão importante. Por outro lado, a representação dessas populações em murais, como nas tumbas tebanas, confere um destaque quase fetichizado, afinal estão ali representados para toda a eternidade como estrangeiros exóticos, com isso, reiterando a

propaganda do alcance do poder do faraó, como uma conquista importante, a qual perpassa por seus subordinados diretos, como os vizires e altos funcionários que os recebiam.

A análise das relações entre gregos e egípcios é, portanto, sempre problemática, pois se focarmos o nosso estudo em fontes gregas, veremos, como em Heródoto, uma supervalorização do papel helênico na história egípcia, porém se aceitarmos o discurso egípcio, teremos comprado a propaganda política da ideologia faraônica, a qual põe o faraó em um patamar divino. Se, por um lado, o etnocentrismo egípcio cria essa supervalorização de suas ações, por outro, é necessário criticar a suposta neutralidade de um relato grego, como o de Heródoto ou Diodoro, pois tomá-lo como um discurso mais verídico é fruto da perspectiva colonial (a qual dispõe os gregos em um patamar acima pela historiografia, mesmo dentro da egiptologia), uma vez que se considera um discurso de uma etnia sobre uma outra como se fosse uma fonte que não deturparia os valores dessa relação. No entanto, é extremamente bem-aceita, na Egiptologia, a tese de que o discurso político presente na ideologia faraônica é propaganda, sendo que nele o faraó é o centro do mundo, cultuado em festivais e representando um papel divino. Em outras palavras, as inscrições monumentais em hieróglifos configuram um discurso de poder, ao presentificar a ideologia faraônica subjugando povos estrangeiros. Sendo assim, entre todo esse simbolismo cênico da propaganda e a realidade fatual existem muitas nuances, as quais devem ser evidenciadas ao analisar isso que é, na verdade, um aparato ideológico.

Afinal, o Egito se assenta em uma dualidade ímpar: por um lado, o faraó é a representação da justiça que ordena os estrangeiros, os quais personificam o caos, no entanto, por outro lado, havia abertura à imigração e essas pessoas de outras culturas participavam ativamente da sociedade egípcia e até adotavam práticas religiosas e funerárias locais (Santos, 2012: 53). Os estrangeiros, na verdade, compõem o mundo em termos cosmogônicos, pois hinos religiosos a deuses demiurgos retratam que eles estão incluídos na criação dos povos, ficando lado a lado aos egípcios, criados pelo mesmo deus que ao cosmos ordena (ver Santos, 2012: 54-57). Dessa forma, a lógica de conquista e da alteridade se mescla com a criação conjunta, em uma típica dicotomia de caos e ordem que perfaz o Egito como o centro do mundo. Essa dualidade fica aparente ao comparar o *Hino a Ptah* (papiro Berlim 3048, Dinastia XXII), em que o demiurgo é o criador de todas as terras, inclusive as margens do Grande Verde e ainda organiza o Hau-Nebut, com o *Hino a Amon* (papiro de Leiden I-350, Dinastia XIX), em que a força do deus atinge todo o país e o Grande Verde, fazendo que

os povos estrangeiros, em temor, venham homenagear o Egito (Araújo, 2005: 36-37, 67; Santos, 2012: 56-57). Do ponto de vista cosmogônico, então, os estrangeiros, tomados em geral, podem ser compreendidos como criações divinas do mesmo patamar que os egípcios, porém, em termos sociais, eles estão em um nível hierarquicamente inferior.

Retornando à falta de especificidade terminológica, discutida na primeira parte, note que há uma lógica colonial reproduzida em várias traduções, principalmente nas anteriores à segunda metade do séc. XX (exemplo maior é a tradução de "*w³ḏ-wr ḥ³.w-nb.wt*" como "Mediterrâneo dos Gregos" em Maspero, 1899: 793), as quais costumam interpretar os termos discutidos nessa pesquisa como indicação objetiva de populações da Grécia/Egeu, mesmo quando se atesta a presença de outras etnias em conjunto (como no Delta na época saíta, ver Bomhard, 2012: 76; ou em relação ao chefe dos Keftiu e o hibridismo cultural, ver Matić, 2012), uma vez que a helenofilia de muitos egiptólogos atribui ao povo grego um papel maior que a realidade histórica, como na questão da talassocracia, supostamente já minoica (veja Starr, 1955), e da ênfase desproporcional na dependência militar do Egito em relação ao uso de mercenários gregos ou alianças com cidades da Grécia. Contudo, se por um lado, uma análise aprofundada sobre a relação entre o colonialismo, a arqueologia e a egiptologia não é o foco deste artigo, por outro, ao menos podemos indicar que, de Napoleão ao Império Britânico, o Egito faraônico funcionou como um paradigma para os impérios modernos, enquanto o Egito contemporâneo ficou à mercê deles (Jeffreys, 2003). Além disso, estudiosos oriundos dessas potências europeias estiveram envolvidos em interesses coloniais ao longo dos dois séculos de estudo sobre o Egito, seja através do enaltecimento da Grécia como origem da Europa, o interesse em comprovar a historicidade de passagens bíblicas, ou mesmo as consequências do orientalismo na exoticidade e inferiorização de culturas não-europeias, bem como a desafricanização do Egito, questionada apenas recentemente.

Voltando ao nosso foco, a falta de exatidão terminológica na língua egípcia para representar populações da Grécia, a simples aceitação do relato herodotiano (que não costuma ser interpretado como um discurso tão ideológico quanto a escrita monumental faraônica) e os reflexos coloniais da arqueologia do séc. XIX interferem nas próprias conclusões dos estudiosos, menosprezando, com isso, a participação de outras populações no processo, como os sírios ou fenícios. Ainda mais aquelas que não utilizavam tanto a escrita, como no caso dos cários, sempre relacionados aos jônios no Egito saíta, mas com interações culturais com micênicos e

minoicos ainda na Idade do Bronze e em processo de contínua helenização e assimilação linguística (Unwin, 2017: 34-51 e 104-112). É essencial, portanto, adotar uma postura de ἐποχή cética — isto é, uma suspensão do juízo crítico — ao analisarmos os textos que mencionam esses termos. Assumir que seu uso se restringe exclusivamente aos gregos já constitui, em si, uma postura parcial impregnada por um viés colonial.

Infelizmente, temos poucos registros textuais interessantes para analisar, afinal, não há uma obra egípcia disponível nos moldes de um Tucídides ou um Heródoto, o mais próximo disso é alguém como Maneto, mas que já é do período ptolemaico e que escreveu em grego e para os gregos. Permaneceremos então como aqueles gregos apontados no preâmbulo da primeira parte (o relato de Sólon no *Timeu* de Platão mencionado por Crítias), ou seja, feito crianças que desconhecem as nuances do passado. A cultura material e as evidências arqueológicas fornecem dados fundamentais, mas sua interpretação frequentemente carrega vieses decorrentes das leituras e perspectivas dos pesquisadores. Isso é evidente em figuras como Arthur Evans (Matić, 2012: 235-242) e outros arqueólogos mais antigos, cujas análises foram moldadas por uma formação baseada nos relatos históricos de uma cultura que terminou invadindo e colonizando o Egito, como, por exemplo, por obras de autores clássicos como Heródoto, Diodoro da Sicília, Políbio, Tucídides, ou mesmo fragmentos atribuídos a Hecateu de Mileto e Ctesias de Cnido. Um relato que nunca é isento, mas que nem sempre tem seu aspecto ideológico questionado. Quem sabe, no futuro, tenhamos a nossa disposição os tais registros históricos que, supostamente, os templos do Egito guardariam, tal como a narrativa de Crítias afirma. Aí sim, nós tornaríamos mais velhos e sábios, como um sacerdote egípcio.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 23/16231-3.

Referências bibliográficas

AGUT-LABORDÈRE, Damien. Plus que des mercenaires ! L'intégration des hommes de guerre grecs au service de la monarchie saïte. *Pallas*, n. 89, 2012, p. 293-306.

ARAÚJO, Luís. *Mitos e Lendas do Antigo Egito.* Lisboa: Livros e Livros, 2005.

BASSIR, Hussein. Neshor at Elephantine in Late Saite Egypt. *Journal of Egyptian History*, v. 9, n. 1, 2016, p. 66-95.

BLEIBERG, Edward. The King's Privy Purse During the New Kingdom: An Examination of INW. *Journal of the American Research Center in Egypt*, v. 21, 1984, p. 155-167.

BOMHARD, Anne-Sophie. *The decree of Saïs*: the stelae of Thonis-Heracleion and Naukratis the underwater archaeology fo the Canopic region in Egypt. Oxford: Oxford Centre for Maritime Archeology, 2012.

CARVALHAR, Carlos. Os gregos como o 'outro': a interculturalidade pela perspectiva egípcia – Parte I: Nomenclatura. In: CHAPOT, Gisela; EFFGEN, André; SEEHAUSEN, Pedro (org.). *Semna - Estudos de Egiptologia VIII*. Rio de Janeiro, RJ: Seshat - UFRJ, 2025.

CLARYSSE, Willy. The great revolt of the Egyptians (205–186 BC). *The Center for the Tebtunis Papyri*. 2004.

CLINE, Eric. Contact and trade or colonization? Egypt and The Aegean in the 14th.13th centuries B.C. *Minos*: Revista de Filología Egea, v. 25, 1990, p. 7-36.

CLINE, Eric; STANNISH, Steven. Sailing the Great Green Sea? Amenhotep III's Aegean List from Kom el-Hetan, Once More. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 3, n. 2, 2011, p. 6-16.

D'ANGOUR, Armand. The Abu Simbel Graffito: Carian Puzzle or Risky Pun?. *Antigone*. 2023.

DAVID, Arlette. Akhenaten's Window and the Aegean Connection. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections,* v. 30, 2021, p. 5-17.

DAVIES, Norman. *The Rock Tombs of el Amarna*: vol. III. The Tombs of Huya and Ahmes. London: Egypt Exploration Society, 1905.

DAVIES, Norman. *The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ at Thebes*. New York: Arno Press, 1944. (v. 2)

DAVIES, Norman; DAVIES, Nina. *The Tomb of Menkheperrasonb, Amenmose and another (Nos. 86, 112, 42, 226)*. London: Egypt Exploration Society, 1933.

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca histórica:* Libros I-III. Madrid: Gredos, 2004.

EDEL, Elmar; GÖRG, Manfred. *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III*. München: Harrassowitz, 2005.

ESTRABÃO. *Geography*: Volume VIII - Book 17. Cambridge: Harvard University Press, 1932. (Loeb Classical Library, nº 267).

FLAMARION, Ciro. A teologia régia: o faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito. *Revista Maracanan*, v. 9, n. 9, 2013, p. 31-54.

GALLARDO, Francisco. Mercenariado griego en Egipto durante la dinastía Saíta. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología,* v. 13, 2003, p. 241-273.

HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 17: Historische Inschriften Thutmosis' III und Amenophis' II. Berlin: Akademie, 1955.

HELCK, Hans. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 22: Inschriften der Könige von Amenophis' III bis Haremheb und Ihrer Zeitgenossen. Berlin: Akademie, 1958.

HERÓDOTO. *História*. São Paulo: Madamu, 2023.

HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOFFMANN, Friedhelm; QUACK, Joachim. *Anthologie der demotischen Literatur*. Münster: LIT-Verl, 2018.

ISOCRÁTES. *Discursos*. Vol I. Madrid: Gredos, 1979. (Biblioteca Clásica Gredos, nº 23).

JANSEN-WINKELN, Karl. Die Siegesstele des Amasis. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, v. 141, n. 2, 2014, p. 132-153.

JEFFREYS, David. Two Hundred Years of Ancient Egypt: Modern History and Ancient Archaeology. In: JEFFREYS, David. (org.). *Views of ancient Egypt since Napoleon Bonaparte*: imperialism, colonialism and modern appropriations. London: UCL, 2003.

JOHNSON, Janet. Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Tract?. In: THISSEN, Heinz-Josef; ZAUZICH, Karl-Theodor. *Grammata Demotika*: Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983. Würzburg: Gisela Zauzich, 1984.

KAHN, Dan'el. The Historical Background of a Topographical List of Ramesses III. In: LANDGRÁFOVÁ, Renata; MYNÁŘOVÁ, Jana. *Rich and Great:* Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth. Praga: Charles University, 2016.

KITCHEN, Kenneth. *Ramesside Inscriptions*: Historical and Biographical. Oxford: Blackwell, 1975.

KONTOPOULOS, Grigorios. *The egyptian diplomatic system in the late bronze age beyond the terms of "brotherhood" and "equality"*: the egyptian "abandonment" of power and aspects of pharaonic identity and kingship. 2019. Tese de Doutorado, Mediterranean Studies, Department of Mediterranean Studies, University of the Aegean, 2019.

LIVERANI, Mario. *International Relations in the Ancient Near East, 1690-1100 BC.* New York: Palgrave, 2001.

MANETO. *History of Egypt and Other Works*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MASPERO, Gaston. Une stèle de Nectanébo II. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 43, n. 6, 1899, p. 793–795.

MATIĆ, Uroš. Out of the word and out of the picture? Keftiu and materializations of 'Minoans'. In: SJÖSTRAND, Ylva; FAHLANDER, Fredrik; DANIELSSON, Ing-Marie. *Encountering Imagery*: Materialities, Perceptions, Relations. Stockholm: Stockholm University, 2012.

MORRISON, James. Shipwreck and Opportunity from Ancient Egypt to the Modern Caribbean. In: MORRISON, James. *Shipwrecked*: Disaster and Transformation in Homer, Shakespeare, Defoe, and the Modern World. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

PEREIRA, Ronaldo. A XXVI Dinastia e as suas relações com o Egeu: O Egito Saíta como uma potência mediterrânea nos séculos VII–VI A.C. *Nearco*: Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo, v. 11, n. 2, 2019, p. 147-174.

PEREIRA, Ronaldo. Between religion and politics: Greek-Egyptian identity in Ptolemaic Egypt (4th – 1st centuries B.C.). *Figura*: Studies on the Classical Tradition, v. 8, n. 2, 2020, p. 8-35.

PEREIRA, Ronaldo; ROCHA, Thais. O Conto do Náufrago (P. Hermitage 1115) - tradução comentada. *Revista de História*, n. 182, 2023, p. 1-91.

PFEIFFER, Stefan. Egypt and Greece Before Alexander. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2013.

PICCOLO, Alessandro. Pedon, Son of Amphinnes. A Game of Donors?. *Aegyptus*, v. 99, 2019, p. 163-180.

PLATÃO. *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides Líside, Eutífrone. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÃO. *Diálogos*: Leis e Epínomis. Belém: EDUFPA, 1980. (v. 12 e 13).

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POPKO, Lutz. History-Writing in Ancient Egypt. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2014.

RAINEY, Anson F. *The El-Amarna Correspondence*: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. Leiden: Brill, 2014.

RIBEIRO JR, Wilson. Busíris, um drama satírico de Eurípides. *CODEX* - Revista de Estudos Clássicos, v. 6, n. 1, 2018, p. 182–199.

SANTOS, Moacir. A presença de estrangeiros no contexto funerário egípcio do Reino Novo. *Plêthos*, v. 2, n. 1, 2012, p. 52-73.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band III (Heften 9-12): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band IV (Heften 13-16): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

SIMPSON, William. *The literature of ancient Egypt*: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. New Haven: Yale University Press, 2003.

STARR, Chester. The Myth of the Minoan Thalassocracy. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 3, n. 3, 1955, p. 282–291.

STOCKER, Maxwell. Identity and the Protagonist in Greek and Egyptian Narrative Poetry: The Construction of Cultural Identity in Homer's Odyssey and the Tale of Sinuhe. In: CHYLA, Julia et al. *Current Research in Egyptology 2016*: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium. Oxford: Oxbow, 2017.

UNWIN, Naomi. *Caria and Crete in Antiquity*: Cultural Interaction between Anatolia and the Aegean. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

VERCOUTTER, Jean. Les Haou-Nebout  . Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, v. 46, n. 1, 1947, p. 125–158.

VILLING, Alexandra. Mediterranean Encounters: Greeks, Carians, and Egyptians in the First Millennium BC. In: SPIER, Jeffrey; COLE, Sara. *Egypt and*

the Classical World: Cross-Cultural Encounters in Antiquity. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2022.

WALSH, Carl. The High Life: Courtly Etiquette in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean. In: ACCETTA, Kelly et al. *Current Research in Egyptology 2013*: Proceedings of the Fourteenth Annual Symposium, University of Cambridge, United Kingdom March 19–22, 2013. Oxford: Oxbow, 2014.

Received: March 20, 2025 | Accepted: October 30, 2025

THE GREEKS AS THE 'OTHER': INTERCULTURALITY THROUGH THE EGYPTIAN PERSPECTIVE – PART II: DISCOURSES

Carlos Carvalhar[1]

Abstract

This article will analyze the perspective on the Greeks (in a broad sense) presented in the Egyptian discourse, with an emphasis on hieroglyphic writing. In addition to presenting translated excerpts, we will examine key concepts found in these textual sources, such as the delivery of tributes (*jn.w*), in order to understand how the intercultural contact between Egypt and Greece was recorded. We will discuss texts from the New Kingdom, including the Aegean List of Amenhotep III, two inscriptions from Theban tombs, a tax collection ceremony in Amarna, and an inscription from the Ramesside period. Next, we will address the Saite Dynasty by analyzing the Elephantine Stela, the inscription of Neshor, and the Saïs Decree of Nectanebo I. Finally, we will briefly examine possible criticisms of the Macedonian dynasty as recorded in the *Demotic Chronicle*.

Keywords

Egypt; Greece; interculturality; tributes; hospitality.

[1] Postdoctoral Researcher, University of São Paulo, Brazil. E-mail: carloscarvalhar@gmail.com.

Resumo

Analisaremos a perspectiva sobre os gregos (no entendimento mais amplo do termo) apresentada no discurso egípcio, com ênfase na escrita hieroglífica. Além de apresentar trechos traduzidos, examinaremos conceitos fundamentais presentes nessas fontes textuais, como a entrega de tributos (*jn.w*), a fim de compreender como o contato intercultural entre Egito e Grécia foi registrado. Discutiremos textos do Reino Novo, incluindo a Lista do Egeu de Amenófis III, duas inscrições das tumbas tebanas, uma cerimônia de recebimento de impostos em Amarna e uma inscrição do período raméssida. Em seguida, abordaremos a Dinastia Saíta, analisando a Estela de Elefantina, a inscrição de Neshor e o Decreto de Saís de Nectanebo I. Por fim, examinaremos brevemente possíveis críticas à dinastia macedônica, conforme registradas na *Crônica Demótica*.

Palavras-chave

Egito; Grécia; interculturalidade; tributos; hospitalidade.

This article aims to present and discuss some accounts written in the Egyptian language that allow us to identify the Greeks and the pre-Hellenic populations of the Aegean. In the first part of this work, previously published in *Estudos de Egiptologia* from the group Seshat-UFRJ (see Carvalhar, 2025), I discussed Greek ethnicity through a dichotomy between territory and culture, since the notion of 'Greeks' does not constitute a group as cohesive as one might assume at first glance. This was done to address the problem of the terminology employed in Egyptian texts, which becomes apparent when Egyptian scribes recorded, in writing, references indicating populations related to Greece. Furthermore, I presented some evidence of cultural contact between Greece and Egypt, already attested since the time of the Minoans and Mycenaeans. As I stated in the first part, I reiterate that I am interested only in Egyptian texts that discuss the Greeks and their predecessors, especially textual sources prior to Alexander's conquest and the Ptolemaic rule, since after Macedonian domination the balance of power is reversed and the invaders control the official writing. Thus, this research encounters problems of terminological definition and also the limited quantity of relevant textual evidence, as well as the still incipient integration of the Egyptian language into Digital Humanities, which hinders indexing and keyword searches in lesser-known texts. It should be noted, therefore, that it is of utmost importance to invest more in essential textual search tools such as the *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (*TLA*), the *Demotic Palaeographical Database Project* (*DPDP*), and *Ramses Online*, since unfortunately all of them rely on a relatively small textual corpus when compared to typical Classics databases. Without these Digital Humanities tools, the process is time-consuming, as the researcher must go through book after book in the traditional way, the vast majority lacking an index, searching for keywords and hieroglyphs across thousands of pages.

Through textual analysis, and based on funerary and monumental inscriptions as well as some papyri, this article will reconstruct the perception that the Egyptians had of the Greeks (taken in a broad sense). Thus, even with scattered sources, we will explore the Egyptian view of the Greeks, tracing these intercultural perceptions from the accounts of the Egyptians themselves, which were written for their own consumption. The list below is not definitive, as I selected the passages I considered most relevant, excluded those whose content did not seem significant, and very likely overlooked others that could have value. Regarding the quotations of Egyptian sources, I avoided grammatical commentary and excessively literal translations, but whenever possible I included the hieroglyphs as they appear in the reference works (collating the translation whenever

possible), in addition to always providing the transliteration, thus maintaining the possibility of consulting the original source while aiming for better comprehension in our language (acknowledging that this article was initially intended for a Brazilian audience).

An important textual evidence is found at Kom el-Hetan and is known as the Aegean List. It consists of the base of a colossus with toponyms inscribed beneath the feet of the pharaoh, which is interpreted as a possible travel itinerary of Amenhotep III (Eighteenth Dynasty), or of his emissaries, across the territory of mainland and insular Greece during the Bronze Age. Seven Minoan toponyms are recorded there: *kftjw* (Crete), *jm* (Amnisos), *byšt* (Phaistos), *ktny* (Kydonia), *knš* (Knossos), *jmnš* (Amnisos, a second time and written differently) e *rkt* (Lyktos); and seven Mycenaean toponyms: *tnj* (Tanaja), *mkj* (Mycenae), *dḳjs* (Thebes), *mḏnj* (Messenia), *nprỿ* (Nauplion), *ktr* (Kythera) e *wjrỿ* (Eleia); according to Cline and Stanish, 2011. Each toponym is phonetically written in hieroglyphs, and most of them bear the determinative for foreign land (). All are enclosed in a sort of cartouche representing walls () and depict a prototypical foreigner with hands bound behind the back (the determinative for an enemy in ẖft.j, ); photographs in Cline; Stannish, 2011: 8-10. This textual iconography represents the submission of defeated captives and is located beneath the feet of the pharaoh, thus denoting an ideological discourse encoded through visual rhetoric: the powerful Egyptian king reaches the ends of the world, the lands of the north, and imposes his vast power over these distant subjugated peoples. However, this is part of the propaganda of pharaonic ideology, since there is no record of actual colonization or domination over the populations of the Aegean, nor can we accurately measure the degree of exchange and social interaction (see Bleiberg, 1984: 159; Cline, 1990, *contra* Martin Bernal). In fact, this symbolism can be traced back to the earliest periods of Egypt, as seen in the Battlefield and Bull palettes (Naqada III; British Museum, EA20791; Louvre Museum, E11255), perpetuating a kind of rhetorical *cliché* reproduced on other occasions, such as in Thutmose III's Topographical List at Karnak. Specifically regarding Aegean toponyms, it is attested *kftjw* on a pylon list of Ramses II's temple at Abydos, as well as *ḥ³.w-nb.wt* on the base of a Nectanebo II's statue (Louvre Museum, E11220). This is, therefore, a conventional way of internally representing Egyptian 'diplomacy' toward foreign peoples (Cline; Stanish, 2011: 11), recurring in multiple contexts, with the Nine Bows representing the pinnacle of this symbolism (see Santos, 2012: 60; Vercoutter, 1947: 131). In Amenhotep III's Aegean list, at the top portion above the previously discussed toponyms, a text describes this interaction:

> All the distant and hard-to-reach lands of Asia, as well as all the lands of Syria and Nubia, lie at the feet of this good god. […] The chiefs of all foreign lands, of the south and the north, who no longer knew how to come to Egypt since primeval times, come on their knees, their tributes upon their backs, gathered in one place so that the breath of life may be granted to them. [*tȝ.w nb.w šṯȝ.y n.w pḥ.w n.w Sṯt tȝ.w nb.w Fnḫ.w Ḫnt-ḥn-nfr r-rd.wj nṯr pn nfr … wr.w ḫȝs.wt nb.w rs.tjw mḥt.tjw ḫm.w jjt r Km.t ḏr rk nṯr jw ḥr pd.wj jrỉ twt m bw wʿ r rdt nꜥsn ṯȝw n ʿnḫ jn.wꜥsn ḥr psḏ.wꜥsn*]; my translation; transliteration based on Cline; Stanish, 2011: 7; Edel; Görg, 2005: 161-166; full photograph or complete hieroglyphic transcription not found.

According to the Egyptian perspective, the region of the Aegean Sea was located to the north of Egypt and near Asia (*pḥ.w* designated the marshlands of the far north). Setjet (*Sṯt*) was considered a region to the north and east of the Nile, commonly translated as "Asia," while Fenekhu (*Fnḫ.w*) designated an area near Syria, associated with Syrians and Phoenicians (the term *fnḫ* means "carpenter," and this region was known for exporting wood to Egypt). By contrasting these northern lands with a specific locality in Nubia (*Ḫnt-ḥn-nfr*, Khenthennefer), situated to the south of Egypt, the text alludes to the extremes of the known world, from north to south, thereby emphasizing the vast extent of the pharaoh's power (depicted in the text as a god). Note that *šṯȝ.y* (a Neo-Egyptian plural according to Edel; Görg, 2005: 162) can also be translated as "mysterious" or "hidden," showing a semantic duality also present in *ḫm.w* ("ignorant," which may also mean "foreigners" or "enemies"). The distant lands, therefore, are associated with the unknown, reinforcing the power of Egyptian kingship, which extends to the far corners of the unexplored world. The arrival of the chiefs from the north and the south to meet the pharaoh serves to highlight Egypt's central role in this cosmos, not only because it is the foreigners who undertake the long and arduous journey with their goods to the Egyptian king, but also because the north and south represent the pharaoh's power encompassing the entire known world, through a textual image comparable to the Brazilian expression "from Oiapoque to Chuí" (two cities marking the extreme north and south).

These *jn.w* tributes are the subject of debate concerning their actual meaning. It is generally presumed that they were not truly a tax, since they were not always periodic (although some argue that they might have been offered annually, during the Sed festival), nor would they fit a strict concept of commercial exchange, as they could have been intended for the king's personal consumption; for this reason, some scholars prefer the translation "gifts," since there was no real colonization that would have compelled these foreign peoples to pay taxes, which opens the possibility

of interpreting the phenomenon through the anthropological framework of gift and counter-gift proposed by Marcel Mauss, although no scholarly consensus exists (Bleiberg, 1984; Bomhard, 2012: 6-7; Liverani, 2001: 176-182; Matić, 2012: 239-243). In this study, I have chosen to translate *jn.w* as "tribute," because the Egyptian logic emphasizes a notion of subjugation; however, this does not necessarily imply that the Aegean peoples involved in this relation were, in practice, under Egyptian domination. One possible interpretation would be to understand this interaction as trade or simple material exchange, but it seems more appropriate to assume that a tacit logic of reciprocity was at play, similar to the rules of hospitality (ξενία) highly valued among the Archaic and Classical Greeks.

Some classical sources reveal a tension regarding the rules of hospitality between Egyptians and Greeks, indicating that the latter expected to be well received as foreigners in Egypt, but not only did the Egyptians fail to treat them well, they also expelled and even killed them, although such indications are intertwined both with the mythological account of the Trojan War and Helen's stay in Egypt, and with Busiris, a pharaoh who did not exist historically but who characterizes Egyptian inhospitality and appears in the myths about Heracles. If, on the one hand, these tensions are expressed through mythical narratives and therefore have an ahistorical character, on the other hand, we can detect a sense of resentment toward the Egyptians, especially among Athenians of the Classical period, such as Euripides, Isocrates, and Plato, a sentiment that persisted from Homer to Strabo (see Isocrates, *Busiris* 7, 36; Plato, *Laws* XII 953d-e; Euripides, *Helen*, vv. 155, 440, 1176, and fragments of Busiris, available in Ribeiro Jr., 2018; Strabo, *Geography* XVII 1.19; Homer, *Odyssey*, vv. 481-485; and compare with *The Book of the Heavenly Cow* 73, where Ra says to Thoth: "I will also endow you to expel the people of Hau-Nebut [*jw=j gr r rḏj.t ʿnʿn=k ḥ³.w-nb.wt*]"; my translation based on the transliteration in *TLA*; see Simpson, 2003: 289-298).

The earliest textual record that might suggest this relation of hospitality is found in Linear B, the Mycenaean script, in which vocabulary related to such rituals is attested (e.g., *ke-se-nu-wo* → ξένος → "foreigner," *do-ra* → δῶρα → "gifts"), while another tablet (KN Db 1105-1446) contains the term "Egyptian" (*a₃-ku-pi-ti-jo* → αἰγύπτιος) along with a list of items, possibly representing traded or donated goods. However, to assert with certainty that this could be understood as hospitality goes beyond the material evidence. Assuming that such a practice also occurred among the Minoans is problematic, since their script remains undeciphered and their social organization may not have resembled the Greek model. Nevertheless, it is worth considering the hypothesis that there may have been a divergence

in cultural interpretation: on the one hand, the Egyptians were promoting, for an internal audience, the pharaonic ideology of subjugation of the Aegeans; on the other, the Aegean peoples may have understood themselves as establishing diplomatic bonds of reciprocity and standing on an equal footing (based on Liverani, 2001: 147, 179-182). Although this hypothesis of hospitality faces some challenges due to the lack of concrete evidence, interpreting this relation as merely economic might obscure such ritualistic diplomacy so vital to the later Greek world.

The expression *t3w n ʿnḫ*, "breath of life," could be understood as the counter-gift to the tributes (*jn.w*), meaning products and provisions that would serve as the diplomatic counterpart offered by the Egyptians to the foreign chiefs. However, this image pertains to the funerary thought, usually represented in murals by a god holding the symbol of life (hieroglyph ☥) and placing it near the mouth and nose of the deceased, in reference to the Opening of the Mouth ceremony and the restoration of the senses in the afterlife. This reinforces the ritual character present in the textual description of this encounter between peoples, since the pharaoh could also grant life after death, as this idea is implicit in the exchange of gifts when we consider that the transfer of goods as spoils of war offers no return to the defeated people; in other words, by bringing their goods and receiving the "breath of life," Egyptian ideology attributes to the pharaoh the power to refrain from annihilating his enemies (those ignorant of Egypt's might) allowing foreigners to remain alive by his own will, not by theirs (Bleiberg, 1984: 161; Liverani, 2001: 160-165). Political propaganda thus portrays the pharaoh as the lord of life, someone powerful enough to decide who lives or dies throughout the world, for he stands at its center and all foreigners come to him to pay tribute – thereby constituting the Egyptian ethnocentrism.

Reality, however, places Egypt as just one among the peoples involved in these international relations, within a network of exchanges and diplomatic contacts. Two examples that demonstrate this reciprocity are found in the Amarna letters, which were correspondences sent to Egyptian pharaohs (*EA* 9: between the Babylonian king Burraburiyash and Tutankhamun; *EA* 41: between the Hittite king Suppiluliuma I and Akhenaten, Tutankhamun, or Smenkhkare; see Rainey, 2004: 93-95, 359-361, 1136, 1386-1387). These two letters attest to the mutual exchange of gifts between kings of different cultures, an interchange that was not only cultural, of course, since it involved material goods and economic interests (Bleiberg, 1984: 158-159; Liverani, 2001: 146-150 and 180). The Amarna letters thus reveal how the pharaoh had to adapt to the customs of other royal courts, which used terms such as "brotherhood," "friendship," and

"love," as they regarded kings as equals when establishing diplomatic agreements; however, in his own representations and texts, rooted in Egypt, his worldview prevailed, in which the pharaoh stands above all, while everyone else turns toward him, bringing their tributes to his feet, since in Egyptian ideology foreigners, symbols of chaos, had to remain submissive (Kontopoulos, 2019: 224-233).

The same textual pattern found in the Aegean List appears in several Theban tombs, which also contain murals depicting offering scenes with foreigners bearing tributes. Two of them, both from the Eighteenth Dynasty, those of Menkheperreseneb (TT 86) and Rekhmire (TT 100), present this *topos* both in textual form and paintings, including references to Aegeans. In a mural from the tomb of Menkheperreseneb, a high official during the reign of Thutmose III, the following text appears in columns (west wall, north side):



Praise to the Lord of the Two Lands by the chiefs of all foreign countries, who, in reverence, kiss the ground beneath the feet of the good god. They pay homage to the great might of His Majesty, bearing their tributes upon their backs and bringing all the finest things of the divine land: silver, gold, lapis lazuli, turquoise, and all precious stones, so that the breath of life may be granted to them. [*rḏj.t jꜣ(.w) n nb Tꜣ.wj sn-tꜣ n nṯr-nfr jn wr.w n.w tꜣ(.w) nb swꜣš=sn nḫt.w ḥm=f jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn m-sšr nb n tꜣ-nṯr ḥḏ nbw ḫsbḏ mfk(ꜣ).t ꜥ.t nb šps sb-tw rḏj.t n=sn ṯꜣw n ꜥnḫ*]; my translation and transliteration; see Davies; Davies, 1933: 2-9, pl. IV; Urkunden IV.3, fasc. 12, #274, p. 929.

The distinctive feature in the example above is that the items brought by the foreign chiefs are specified both in text and images on the murals. In this same scene, the chief of the *kftjw* is performing *proskynesis*, bending to the ground to kiss it (Matić, 2012: 242). The discourse thus presents the pharaoh as the honored figure, which may emphasize the ritual character of this relation, going beyond mere commerce. Consequently, it depicts an image of submission, employed as a political propaganda strategy: the intent is to highlight reverence, with the foreigner acknowledging the greatness of the god-king, rather than providing evidence of actual subjugation (Matić, 2012: 242). Another point is that the land is a prominent

element, contrasting the foreigner with the native, since the chiefs of all these distant regions are the ones who come to Egypt to meet the pharaoh, the good god, and not the other way around (recalling that the divine land, or the land of the god, *t³-nṯr*, refers to the far east of Egypt, usually Punt).

In the tomb of Rekhmire, vizier and governor of Thebes under Thutmose III, the interaction with Aegean populations is also depicted, with various



paintings showing foreigners bringing assorted tributes, alongside the following text running in a long line along the west wall, south side:

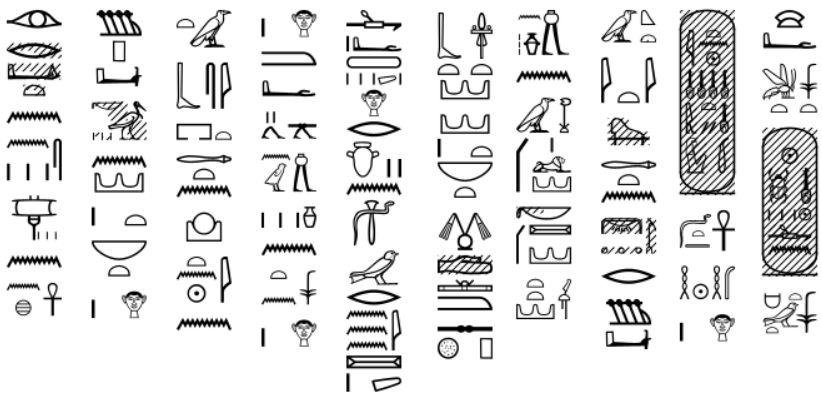
> The peaceful arrival of the chiefs of Keftiu and the islands in the midst of the Great Green, when they bow and lower their heads before the power of His Majesty, the King of Upper and Lower Egypt, Menkheperre – may eternal life be granted to him! They have heard of his victories throughout the foreign lands they have traversed, while bearing their tributes upon their backs, so that the breath of life may be granted to them, desiring to show loyalty to His Majesty, that his power may grant them protection. The confidant of the king and overseer of the city, Vizier Rekhmire, receives all the tributes from every foreign land that have been brought to the power of His Majesty. [*jj(j).t m ḥtp.w jn wr.w n.w kftjw jw.w ḥr.jw-jb n.w w³ḏ-wr m ks.w m w³ḥ tp n b³.w ḥm=f nswt-bj.tj Mn-ḫpr-rᶜ (r)dj ᶜnḫ ḏt sḏm=sn nḫt.w=f ḥr ḫ³s.wt nb.t jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn sb-tw rḏj.t n=sn ṯ³w n ᶜnḫ m mry.t wnn ḥr-mw n ḥm=f r rḏj.t mkᶜ.t st b³.w=f jn mḥ-jb n jty jm.j-r³ njw.t ṯ³.tj Rḫ-mj-rᶜ šsp jn.w nb n ḫ³s.wt nb.t jnn.w n b³.w ḥm=f*]; my translation and transliteration; see Davies, 1944, pl. XVIII-XX; Urkunden IV.4, fasc. 14, #327, p. 1098-1099.

Menkheperre is the throne name of Thutmose III, as he is the ultimate recipient of the tributes, received through his vizier, whose name was erased (*damnatio memoriae*). Note that the three texts cited above describe the offering of tributes, but they do not represent only Aegeans, including images and textual references to various foreigners, such as Asians and Nubians. Therefore, there is no exclusive place for this pre-Hellenic population; they are simply one more group of people embodying the figure of the "other" from the Egyptian perspective. At least in political

discourse, the pharaoh dominates everyone, and his power is so great that it attracts the goods brought by foreigners from distant lands.

In the Victory Stela of Thutmose III (Museum of Fine Arts, Boston, MFA 23.733), found at Gebel Barkal, pharaonic propaganda records that all known lands were under the pharaoh's command, as he received the entire world from the god Ra, uniting "the islands in the midst of the Great Green, the Hau-Nebut, and the foreign lands [*jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt ḫꜣs.wt*]" (my transliteration and translation; see Urkunden IV, fasc. 17, #365, p. 1232, line 14). Despite its grandiloquence, Thutmose III reiterates the same *topos* employed by other pharaohs, such as his grandfather, Thutmose I, on the Tombos Stela, stating that the people of Hau-Nebut kiss the ground (*sn-tꜣ*) and present tributes (*jn.w*) to the primordial god, that is, the pharaoh himself, or his father, Thutmose II, who in an inscription at Aswan affirms that Hau-Nebut admires him (Kontopoulos, 2019: 91-93). Receiving the *jn.w* is therefore a divine right of the pharaoh and for his own benefit, as it was granted by the highest gods to his person (Bleiberg, 1984: 157). However, this textual evidence should be understood as political discourse, featuring embellishments that exaggerate the power of the Egyptian royalty, while archaeological data, as well as letters and documents from other cultures or researchers' inferences, do not corroborate the thesis of domination and subjugation of all these peoples; in other words, monumental writing is not entirely a historical account but a document that is part of a propaganda effort. After all, the Egyptian conception of history is not comparable to what we understand today (Popko, 2014).

In a later period, at Amarna, a similar textual structure appears in a tribute-offering scene. As a whole, it depicts an official event, with the presence of military personnel and mercenaries in addition to foreigners bringing tributes, while still showing the intimacy of the Amarna royal family. Beyond the mention of the islands in the Great Green, the attestation of Minoan and Mycenaean presence is not as evident as in the Theban tombs, but through material culture it is possible to identify Mycenaean furniture



and windows designed for royal appearances that display Cretan features (David, 2021; Walsh, 2014). This text is located on the west wall of the tomb of Huya, a nobleman and Overseer of the Royal Harem, who lived during the reign of Akhenaten (Eighteenth Dynasty pharaoh, cited below by his throne name):

> The King of Upper and Lower Egypt, Neferkheperure Uaenre, and the Great Royal Wife, Neferneferuaton Nefertiti – may they live forever and ever! – make a public appearance upon a grand litter of white gold to receive the tributes of Syria, Kush, and the lands of the west and east. All countries are gathered on this single occasion, and the islands in the midst of the Great Green bring tributes to the King, who sits upon the great throne of Amarna, to receive the offerings of all foreign lands, so that the breath of life may be granted to them. [*ḫʿ(j) nswt-bj.tj Nfr-ḫpr.w-rʿ Wʿ-n-rʿ ḥm.t-nsw-wr.t Nfr-nfr.w-jtn Nfr.t-jj.tj ʿnḫ(.w) ḏ.t nḥḥ.w ḥr qȝy.t ꜥ.t n ḏʿm r šsp jn.w n Ḫȝrw Kš jmn.t jȝb.t ḫȝs.t nb.t dmḏ m-sp-wʿ jw.w ḥr.jw-jb n.w wȝḏ-wr ḥr msj jn.w n nswt ḥr tȝ jsb.t ꜥ.t n ȝḫ.t-jtn n šsp bȝk.w n ḫȝs.t nb.t ḥr jrj rḏj.t nꜥsn ṯȝw n ʿnḫ*]; my translation and transliteration; see Davies, 1905: 9-12, pl. VII, XIII-XV; Urkunden IV, fasc. 22, #764, p. 2006.

Once again, we see Egypt (more precisely Akhetaten, the Horizon of Aten, the Egyptian name for Amarna) at the center of the representation of the known cosmos: the north, represented by Syria (the territory of Khar, reduced in Demotic to *ḫr*, as noted in the first part regarding the Canopus Decree) and the islands of the Great Green, the south by the Kushites (people of Nubia), and the lands to the east and west, whereas the pharaoh, when appearing in public, literally "rises" (*ḫʿ*) like a sun god. However, there is a distinctive feature in this scene, which is the correlation between the *jn.w*, the tributes already discussed, and the *bȝk.w*, the taxes on production (etymologically related to *bȝk*, the worker or servant), since both being aligned within the same ceremony disrupt the supposed semantic coherence of this taxonomy; moreover, in some texts, those who deliver the *jn.w* are considered *nḏ.t*, that is, a subjugated foreigner, but who nonetheless receives goods derived from spoils (*ḫȝq*), thus marking a degree of reciprocal relation with the pharaoh; whereas in other texts, the delivery of *jn.w* is interpreted as a form of acknowledgment of foreign sovereignty rather than subjugation, leaving the discussion ultimately open (Bleiberg, 1984: 158-161; Bomhard, 2012: 71; Liverani, 2001: 176-178). The indifference between the terms, specifically in this text, emphasizes the difficulty of understanding *jn.w* and reinforces the message of submission of foreign peoples propagated by pharaonic ideology, which, as we have seen, masks the reciprocity of diplomatic agreements, which in turn would not cease to be an activity with commercial purposes, yet disguised and ritualized (Cline, 1990: 33; Liverani, 2001: 147).

In Kenneth Kitchen's *Ramesside Inscriptions*, I found generic mentions of tributes being brought from foreign lands, occasionally specifying the Hau-Nebut, Keftiu, and the islands in the midst of the Great Green (most of the time, only *w³ḏ-wr*), in the context of subjugated territories and sometimes stating that these regions feared the pharaoh's might. An example from this period regarding the Egyptian king's relation with the Aegean is found in the Great Funerary Temple of Seti I at Abydos (in the Osiris Hall, which is not the Osireion), where the son of Ramses I and father of Ramses II inscribed:



> Words spoken by Horus, son of Isis: […] "I am your father. […] I grant to you the South as far as Khenthennefer and the North as far as the limits of the Great Green. All lands shall be at your feet for all eternity." [*ḏd mdw jn Ḥr s³ ³st ... jnk jt=k ... (r)ḏj=j n=k rs.j r Ḫnt-ḥn-nfr mḥ.tj r pḥw.w w³ḏ-wr ḫ³s.wt nb.t ḫr ṯb.t(j)=k ḏ.t*]; my translation and transliteration; see #75.III.c em Kitchen, 1975: 167.

Seti I presents a religious and ideological justification for his rule: in addition to positioning himself within the principal divine family, he uses the same locality highlighted in Amenhotep III's Aegean List to represent the far south, contrasting it with the northern islands to illustrate the vast extent of his legitimate power, since it was granted by the god. During the Ramesside period as a whole, numerous references to the Aegean are still found during the Nineteenth Dynasty, while in the Twentieth Dynasty such mentions become rarer, though the Great Green and Hau-Nebut are still attested as delivering tributes, such as ships and goods, during the reign of Ramses III, demonstrating the continuity of this intercultural relation, which gradually disappears textually during the reign of Ramses IV; after this pharaoh, I did not find further inscriptions specifying these regions, although some scholars suppose the presence of Mycenaeans among the Sea Peoples (Cline, 1990: 18, 29-30; Kahn, 2016).

From this period onward, several simultaneous catastrophic events led to the collapse of the Bronze Age, resulting in the definitive end of civilizations such as the Minoan and Mycenaean. Networks of contact, trade routes, and diplomatic agreements were obviously greatly reduced, to the point of disappearing or becoming very sporadic, marking the beginning of the Dark Age in the Aegean, which was immortalized in the work of Homer (who lived centuries after this period) through the mythical account present in his songs about the Trojan War and its consequences. Gallardo (2003: 248-250) points out some passages in the

Odyssey related to Egypt that demonstrate nautical knowledge concerning commercial voyages between these regions, which could reflect the reality of encounters at that time, such as piracy, though remembering that Homeric poetry is not a historical text. From a strictly literary perspective, some comparative studies identify structural similarities between the Odyssey and two works from the Middle Kingdom of Egypt: the *Tale of the Shipwrecked Sailor* and the *Tale of Sinuhe*. In the first, the protagonist, after the shipwreck of his vessel in the Great Green (mentioned five times in the sense of "sea," see Pereira; Rocha, 2023), is carried by the waves to an island, which, according to Morrison (2014: 30-33), resembles Odysseus' journey after the Trojan War, as in both texts a seafaring hero is lost at sea and arrives on an island inhabited by magical beings; however, shipwreck stories are frequent in ancient narratives, which does not allow definitive conclusions about direct influence. In the *Tale of Sinuhe*, the similarity with the *Odyssey* lies in the protagonist's desire to return to his homeland, highlighting the cultural identity of his people (Stocker, 2017). Although these thematic parallels are interesting, it is not possible to assert that there are direct references between the works, that is, that Homer would have had access to these tales; rather, they reflect universal human experiences shared across different narrative traditions.

It was not until the 7th century BCE, during Archaic Greece, that the Hellenes began to interact more intensively with Egypt, as attested in several locations through archaeological evidence (e.g., Sais, Memphis, Heliopolis, Thebes, and Naucratis), indicating the presence of Greek merchants, artisans, translators, and mercenaries (Pfeiffer, 2013; Villing, 2022). This also includes philosophers and thinkers who ventured there and are attested textually, such as the Athenians Solon and Plato. Herodotus, in *Histories* II.163 and 178, indicates a larger presence of Ionians, but also Dorians and Aeolians, who came from cities such as Chios, Clazomenae, Teos, Phocaea, Miletus, Samos, Mytilene, Rhodes, Halicarnassus, Cnidus, Phaselis, and Aegina. At this time, with the beginning of the Saite Dynasty, Egypt was once again ruled by a native pharaoh, who centralized power and expelled foreign Kushite monarchs (25th Dynasty), reunifying the country from Sais. The interaction between Hellenes and Egyptians intensified throughout the 26th Dynasty, according to Herodotus (*Histories* II.152-154, 178-182, with a distinct version in Diodorus Siculus, *Library of History* I.66-67), Psammetichus I approached some Greeks (Ionians) who were raiding the region, intending to establish a pact of friendship, that is, hiring them as mercenaries in exchange for rewards such as lands along the Nile (στρατόπεδα), where they resided until, later, Amasis moved them to Memphis as part of his royal guard

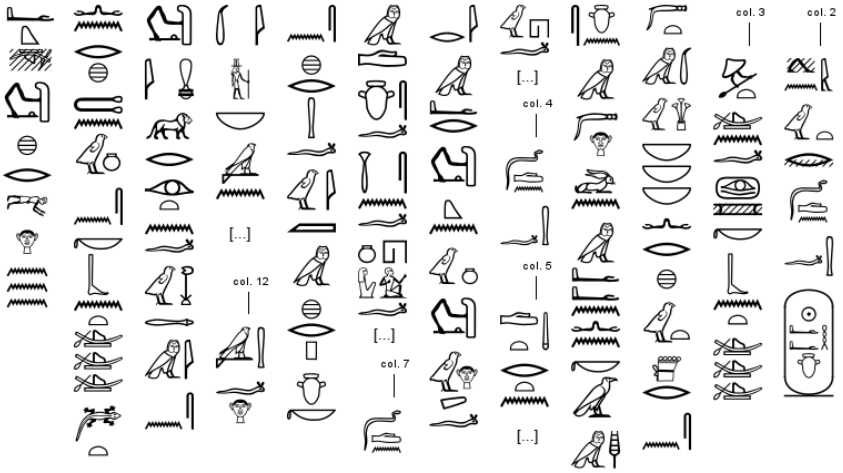
(occupations confirmed archaeologically, see Gallardo, 2003: 246-247; Villing, 2022: 16-21).

This openness to foreign participation in the Egyptian army reflects a continuation of the Libyan model, a remnant of earlier foreign dynasties, as many Libyan families from the Third Intermediate Period remained in Egypt, with commanders of such descent exerting influence at court (attested in autobiographies); at the same time, there was a deliberate effort to employ Greeks in the Egyptian military, as they served the pharaoh's defensive and strategic goals, while also helping to foster political ties with Greek cities, enabling the transfer of knowledge and the expansion of a naval fleet at Egyptian bases (Gallardo, 2003: 252, 262-263; Pereira, 2019: 154-156). Overall, according to Villing (2022: 16), the Greeks who lived in Egypt during this period experienced both inclusion and exclusion: some attained positions of prestige, yet social segregation remained, with Egyptians controlling the relation and shaping the dynamics of this cultural exchange.

At Abu Simbel, there are some Saite-period graffiti inscribed on the colossus of Ramses II by mercenaries who served Psammetichus II, who had gone to Elephantine during a campaign against Nubia. The most extensive graffiti written in Greek attests the presence of a Carian (*Plqo*) alongside other Greeks (possibly containing a wordplay, see D'Angour, 2023; Unwin, 2017: 24). This inscription indicates a division of command, with foreign-origin mercenaries being led collectively by a single Egyptian general, Potasimto (the Hellenized form of Padysematawy), who held the title "Chief of the Hau-Nebut [*mr-ḥ³.w-nb.wt*]" (recorded on his sarcophagus, Cairo Museum, JE 31566), while native Egyptians were commanded by Amasis, the "Overseer of the Troops [*jm.j-r³-mnf³.t*]," usually identified with the future pharaoh but without certainty (Agut-Labordère, 2012: 294-295; Gallardo, 2003: 258-259; Jansen-Winkeln, 2014: 152; Pereira, 2019: 164-165). Observe that these foreign mercenaries did not have autonomy in battle, as they were commanded by Egyptians loyal to the pharaoh (Gallardo, 2003: 252). Another important Greek inscription from this period is found on the cube statue of Pedon, supposedly a Greek mercenary who returned to Ionia and had served Pharaoh Psammetichus I or II (7th-6th century BCE), claiming to have received a city from the Egyptian king for his accomplishments in Egypt (in the sense of becoming a kind of governor), although it is now hypothesized that he may actually have been a Hellenized Egyptian working as an interpreter and traveled to Greece (Agut-Labordère, 2012: 296-298; Gallardo, 2003: 246, 260-261; Pereira, 2019: 157-159; Piccolo, 2019).

Some decades later, Apries, great-grandson of Psammetichus I, faced a severe crisis that culminated in his deposition. According to Greek sources (Herodotus, *Histories* II.161-163, II.169; Diodorus Siculus, *Library of History* I.68), the conflict began when this pharaoh sent Egyptian troops to conquer Cyrene, which sought to expand its regional influence, but his defeat was interpreted as an intentional move to eliminate dissenters and consolidate his power, triggering intense revolts among the native military. To address the situation, Apries sent Amasis, a general who had previously served under his father, Psammetichus II, to pacify the rebels. However, Amasis ended up taking leadership of the revolt and gaining widespread popular support. The decisive clash took place between Apries' forces, composed of thousands of foreign mercenaries, mainly Carians and Ionians, and Amasis' troops, composed of Egyptians. Amasis emerged victorious and ascended the throne as pharaoh, marking his triumph in a historical record known as the Elephantine Stela (currently housed at the Nubian Museum in Aswan), which mentions the region of Naucratis and the people of Hau-Nebut, associated with the Greeks. In terms of literary quality, this stela exhibits characteristics of a *Königsnovelle*, a piece of political propaganda designed to legitimize the pharaoh, yet framed within a narrative structure (Flamarion, 2013; Jansen-Winkeln, 2014: 148). The following passage comprises the first part, at the moment when Amasis, addressed as 'His Majesty,' is in his palace at Sais and receives reports of the events:

They came to report to His Majesty about Apries: "He departed



from Anu in ships with a multitude of people from Hau-Nebut, and it is impossible to know their number. Their hearts exulted as they said: 'It is in our hands! There is no one who thinks of opposing him!'" […] His Majesty then proclaimed this speech: "[…] As for the successful one, he who fights with bravery is the one who battles for his own country, for he sharpens his heart to protect himself and his family." […] They then said to His Majesty: "Maat is the one who governs your heart, O sovereign, our lord!" […] His Majesty fought with the ferocity of a lion,

> causing a great slaughter, to such an extent that the total number of those men could not even be known. In the end, a great number of ships were wrecked, and many warriors fell into the water. [*jj.n=tw r ḏd n ḥm=f Ḥꜥ-jb-rꜥ ḫnt.n=f ꜥnw kbn.wt mḥ.tj m ḫ3.w-nb.wt n(j) rḫ.tw ḏr(.w)=sn jb=sn mḥ ḥr (ḏd) wn m ꜥ.wj=n nn k3 ꜥḥꜥ m h3(w)=f … ḏd n ḥm=f mdw.t-r(ꜥ)=tn … jr mꜥr ꜥḥ3 qn nw ꜥḥ3 ḥr w=f mds jb=f (r) sw3ḏ n=f hnw=f … ḏd.n=sn ḫr ḥm=f jw m3ꜥ(t) m ḫrp jb=k jty nb=n … ḥm=f ḥr ꜥḥ3 mj m3j r jr(j).t n=f ḫ3(y).w(t) ꜥ3(.t) jm=sn nn rḫ ṯnw=sn kbn.wt ꜥš3.t ꜥq(w) ꜥḥ3 ḫr ḥr mw*]; my translation; transliteration based on Jansen-Winkeln, 2014.

The text refers to Apries by his throne name, Haaibre, inscribed within a cartouche, but omits his titles and the conventional formulas of life and eternity, which would normally accompany references to the reigning pharaoh, thus revealing a certain disdain toward the defeated ruler. From a chronological perspective, the internal timeframe of this narrative precedes Amasis's usurpation of the kingship, yet the reverential tone is directed toward him, as he is already regarded as His Majesty, since the text was composed after his victory. Amasis delivers a speech that clearly criticizes the use of foreign mercenaries, such as the Greeks, who constituted a large contingent within Apries's army. These foreigners are regarded as people of a full heart, that is, overly self-confident to the point of arrogance, thus embodying the figure of the hot-tempered man, one who acts without restraint. In contrast, Amasis is depicted as the silent man, whose heart is governed by justice (*m3ꜥt*), fighting like a lion, an image of bravery further associated with the native soldiers, described as sharp-hearted, that is, more courageous and fully committed, as they had more to lose in case of defeat. Therefore, this reflects a typical opposition within Egyptian ethical thought, frequently found in instructional texts. The enemy is defeated, but symbolically it is Maat that is restored; that is, the foreigners, as part of Apries' forces, represent chaos, and by killing them, Amasis reinstates order in Egypt. The monumental inscription, therefore, by eternalizing a declaration of victory, glorifies the role of the native soldiers and demeans the foreigners (at least those who did not settle and become acculturated), exalting the political propaganda of the victorious pharaoh, yet with a literary refinement that reproduces Egypt's traditional moral order.

There is also a reference to an area located on the Canopic branch of the Nile between Naucratis and Sais (a region where many Greeks lived), sometimes read merely as *jw* ("island") due to its unusual spelling, but now regarded as Anu (*ꜥnw*), since it is a toponym also attested in the Decree of Sais (Bomhard, 2012: 79-80; Jansen-Winkeln, 2014: 137 e 148; Pereira, 2019: 167). The ships mentioned in the text were probably of the Phoenician

type, since etymologically they refer to Byblos (*Kbn*), a Phoenician city that maintained commercial relations with Egypt and was located in what is now Lebanon. However, in some texts they appear translated as "triremes," obviously due to the projection of Hellenic maritime power. Since Hau-Nebut is a generic term that may refer to a location ranging from the Delta to the Mediterranean and is not exclusive to the Greeks, nor were the mercenaries employed by Apries limited to that people, I chose to treat this term as a more general ethnonym rather than reinforcing the common interpretation that it referred only to Greeks. After all, as discussed in the first part of this study, several ethnic groups fall under this umbrella term, and even in Herodotus, the presence of Greeks is always associated with the Carians. Even in Naukratis, considered a Greek colony, they were part of a multicultural environment, coexisting not only with Egyptians but also with other foreigners, especially Carians (Villing, 2022: 21).

The Carians are, therefore, like a shadow of the Greeks, for not only were they often found alongside them in actions in Egypt, but they also left few records in their own language and alphabet, and eventually became Hellenized and culturally hybridized with other peoples as well (see, for instance, the funerary stela of Piabrm from Memphis, which displays Egyptian, Greek, and Carian elements; Villing, 2022: 16-21; more generally, see Santos, 2012). Thus, the memory of these events is tainted not only by the victor, but also by the ethnic group that left us the most written evidence. Indeed, in Ancient Greek there is the expression "to let the Carians take the risk" (ἐν τῷ Καρὶ ὁ κίνδυνος κινδυνεύειν, my translation; see Plato, *Laches* 187b), meaning that the Carians were considered of lesser worth (some even being slaves in Greece), and could therefore be used to test any enterprise that might entail risk (Unwin, 2017: 36). Due to the scarcity of written evidence from the Carians themselves, we are left only with the Greek account, which tends to belittle them, and the Egyptian one, which does not clearly distinguish them terminologically from other foreigners.

Note also the duality in the way Greeks of this period were treated. On the one hand, according to Herodotus and Diodorus, they were favored by philhellenic pharaohs (φιλεῖν carries both meanings, "affection" and "alliance"), supposedly treated as equals but, in fact, within asymmetrical political agreements, to the point that they were said to have received donations for temples in Greece and even granted cities within Egypt; however, on the other hand, they were pawns at the mercy of a pharaoh who privileged his own ethnicity, their place in Egyptian society remaining, above all, that of foreigners, which made them liable to subjugation or death whenever social order had to be reestablished

(Flamarion, 2013: 43; Gallardo, 2003: 266). Furthermore, the agency of Greek foreigners in the Egyptian army was limited, as indicated by the Abu Simbel graffito or by the fact that Amasis could relocate them to Memphis at will, disregarding any claim they might have developed to the land they had supposedly been given, according to Herodotus, after having lived there for several decades. Thus, we observe a double ideological discourse surrounding these events: one that glorifies and another that diminishes the Greek experience in Egypt, each constructed from the ethnic standpoint of its author. In practice, life for these people along the Nile's banks must have been marked by ups and downs, although evidently preferable to the conditions in their native cities, since remaining subjected to the vicissitudes of another people presupposes some form of compensation, whether as a result of political exile or of scarcity of land and opportunity in their homeland.

The Elephantine Stela thus represents an Egyptian version of the narratives found in Herodotus and Diodorus concerning a real civil war that took place in Egypt during the Saite Dynasty (Pereira, 2019: 166). Foreigners, especially Greeks, were involved in this dissension and may have sparked the outbreak even without holding positions of command, since Cyrene was a Greek colony (founded by Dorians in Libya), and it is possible that Apries sent only Egyptians to fight because he feared that Greek mercenaries would rebel when forced to fight against their own people (Gallardo, 2003: 266-267). Note how the loyalty of a foreign mercenary, who may be there merely for the money, cannot be trusted – and Amasis uses this point to criticize the memory of Apries. Herodotus (*Histories* III.4 and 11), for example, recounts the case of Phanes, a Greek mercenary from Halicarnassus who, resentful toward the victorious Amasis, went to meet Cambyses II, the Persian king and the pharaoh's greatest enemy at the time, to disclose information about his situation and indicate the best route for attacking him. However, other mercenaries, Greeks and Carians, retaliated against Phanes by executing his sons who had remained in Egypt. Thus, the double standard underlying the agency of these individuals and the stories told about them becomes evident.

If, on the one hand, the philhellenism of earlier Egyptology made it seem that the Greeks of this period had been the saviors of Egypt, given their supposedly unmatched naval and land power, on the other hand, we see that they did not possess much autonomy, and that this relation was never peaceful but always marked by instability. For example, the autobiographical inscription on the theophoric statue of Neshor (Louvre Museum, A 90) mentions Apries, allowing it to be dated to the 6th century BCE, that is, slightly earlier than the Elephantine Stela. This statue recounts

an incident that occurred while Neshor was serving as supervisor of the borders at Elephantine, when mercenaries of various origins rebelled (the reason is not stated, perhaps a lack of payment), threatening to abandon their posts and defect to enemy Nubia (Bassir, 2016: 77; Gallardo, 2003: 266; Pereira, 2019: 166). The text below appears in the sixth column on the back of the statue, at the moment when Neshor addresses the gods (the statue is an offering to a temple, possibly that of Khnum):



Just as you saved me from a difficult situation caused by Nubian archers, Bedouins, men of Hau-Nebut, and hired Asiatics, […] since they were determined to advance beyond the Second Cataract, their hearts seized with fear of His Majesty because of the disgraceful fault they had committed. Then I calmed their hearts with my counsel and prevented them from marching toward Nubia. [*mj sḏj⸗tn wj m s.t-qsn.t m-ʿ pḏ.(w)t (ꜥ)m.wt ḥꜣ(.w)-nb.wt sṯ.t(j)w kꜣ.w(tj) rdjt /// /// (?).w m jb(.w)⸗sn rdjt šm r Sꜣjs-Ḫrt m jb(.w)⸗sn snḏ n ḥm⸗f ḥr sp ḥsj jrj(.n)⸗sn smn.n⸗j jb⸗sn m sḫr.w(⸗j) nn rdjt(⸗j) šꜣjs⸗sn r Tꜣ-stj*]; my translation; transliteration based on Bassir, 2016.

It is no wonder that, sometime after this statue was made, Amasis would criticize the use of foreign troops: the inscription above demonstrates the volatility of mercenaries, always one step away from defecting to the enemy camp and providing them with strategic information (the location in question is Shais-Heret, in Nubia, beyond the second cataract; Bassir, 2016: 77). This text also makes it possible to see how problematic this relation was, as these foreigners became involved in the climate of dissension and demonstrate how, even in turbulent times, political power is exercised through a balance between persuasion (convincing) and force (the pharaoh's punishment). In another statue of Neshor, he bore the epithet "He who satisfies angry hearts [*sḥtp jb.w wn qnd*]" (my translation), indicating his capacity for diplomacy in addition to bravery on the battlefield (Bassir, 2016: 88). Once again we witness the image of Greek soldiers being tainted by writings in a language that is not their own, for what kind of 'friendship' succumbs in the midst of war, if not mere financial interest? Indeed, the negative impression caused by mercenaries

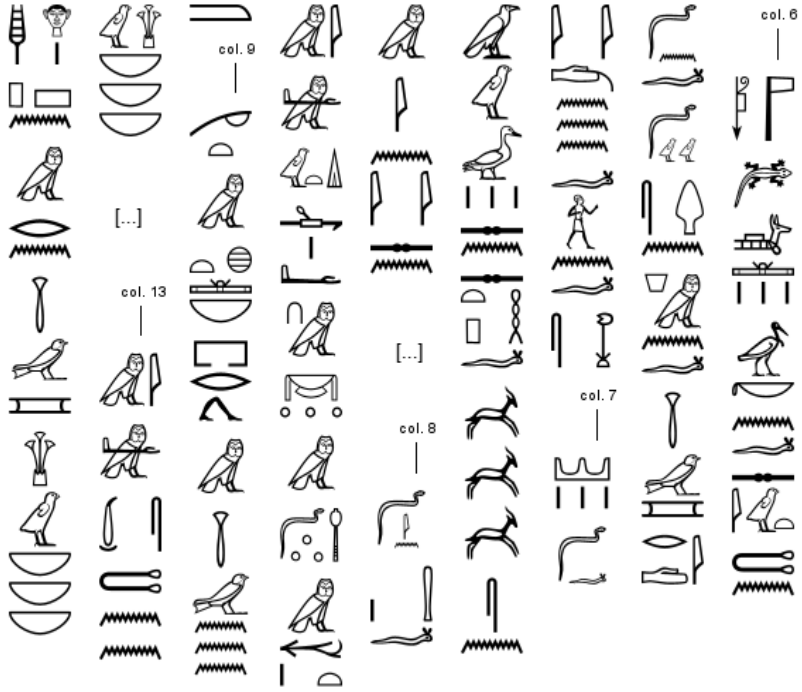
persists even today, for example with Brazilians who participated in the war in Ukraine, becoming despised both there and at home.

Uncertainties of this kind also pertain to the exact number of these foreign mercenaries and their proportion of the total Egyptian army. Herodotus (*Histories*, II.163) and Diodorus Siculus (*Library of History* I.68) state that Apries deployed thirty thousand Carians and Ionians against Amasis, whereas the Elephantine Stela indicates that the total number of these individuals is unknown, suggesting a vast contingent. However, this phraseology is typical of Egyptian triumphal stelae recounting massacres and conquests (variations of *nn rḫ ṯnw*), found, for example, in Thutmose III's Topographical List (Urkunden IV, fasc. 11, #218, p. 796; see Gallardo, 2003: 266-267). This suggests that this contingent is being exaggerated by Egyptian political propaganda, but echoed in Greek sources.

Further complicating our understanding of this relation (whether one of alliance or submission, as will be discussed below), Greeks living in the region of Sais a few decades later offered *jn.w* to the pharaoh, and, as noted earlier, the Egyptians regarded those involved in such relations as subjects (*nḏ.t*), even if they were not formally a subjugated people. This example is likely indicative of another possible divergence in cultural interpretation regarding the meaning of ξενία, the diplomatic alliance of Hellenic hospitality: a group that the Egyptians regarded as subjects (at least in political propaganda), yet viewed as being in a relation of friendship by Greeks like Herodotus or Diodorus. Although no direct evidence of this has been found on Egyptian sources, Herodotus (*Histories* II.178–182) reports that Amasis established hospitality with Polycrates, the king of Samos, and fostered political alliances, in addition to sending offerings to Greek temples, such as that of Cyrene (see Pereira, 2019: 168). Thus, once again, we witness how a single event can be interpreted differently by opposing sides, and how different cultures record the same contact in the way that best suits their perspective.

In the 4th century BCE, Nectanebo I, pharaoh of the 30th Dynasty, issued the Sais Decree, now preserved on two stelae: that of Naucratis (Cairo Museum, JE 3400) and that of Thonis-Heracleion (Alexandria National Museum, SCA 277), establishing the collection of tribute in the region, where the Greek population was concentrated. This highlights the duality of Naucratis' status, as either a colony or a city (in fact, for the Greeks, it was an ἐμπόριον, a trading post): was it an autonomous Greek enterprise, under their own responsibility, or merely an Egyptian district that allowed foreigners to settle there? Is the collection of tribute a sign that the status of the land had changed following the difficulties caused by Persian rule, or do we simply lack textual evidence of such collection prior to this period?

Or were the Greeks never considered actual landowners by the Egyptians? The formal requirement, recorded in a political document attesting to the pharaoh's authority, contrasts sharply with Herodotus' statement that Amasis gave the city of Naucratis to the Greeks to reside in Egypt (*Histories* II.178: "ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναὐκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι"). Even considering that nearly two centuries passed between Amasis and Nectanebo I, it is possible to observe how Greek discourse is also ideological and never neutral, as a simple acceptance of it would suggest. The two stelae show minor textual variations, but nothing significant for our context; therefore, I present below the text from Thonis-Heracleion:



Unique god, source of a thousand wonders! The rays of the sun serve him, the mountains offer him their resources, the Great Green presents him its waves, and the foreign lands bring him their provisions. May he calm their hearts in return for their tributes. […] Then His Majesty proclaimed: "Let a tenth of gold, silver, raw and processed wood, and everything coming from the Great Green and Hau-Nebut be offered. […] Let this be inscribed on this stela and placed at the entrance of the Great Green and Hau-Nebut." [*nṯr wʿ ʿš³ bj³.yt b³k n=f stw.t-jtn d(j) n=f ḏw.w jm=sn mʿ n=f w³ḏ-wr j³dt=f jn n=f ḫ³s.wt ḏf³.w=sn sḥtp=f jb.w=sn m jn.w=sn ... ḏd.jn ḥm=f jm(j) dj.tw wʿ 10 m nbw m ḥḏ m ḫt m mḏḥ.t m (j)ḫt nb pr(.w) m w³ḏ-wr ḫ³.w-nb.wt ... jm(j) smn.tw nn ḥr ʿḥʿ(.w) pn m r(³) n w³ḏ.wr ḫ³.w-nb.wt*]; my translation, based on the commentary and transliteration of Bomhard, 2012.

Nectanebo I is described as a god at the center of the universe, like the sun, for whom all things exist in their function, including foreigners, who come

to him via the port cities and deliver their tribute (Bomhard, 2012: 69). We can identify the same structure of political propaganda observed in the previous texts; however, in this later example, the tone is more administrative while still preserving a rhetorical approach that exalts the pharaoh. In exchange for the *jn.w*, the king no longer grants the breath of life, but calms hearts, which Bomhard (2012: 71) interprets as a recognition of foreign sovereignty, an honor given in return for the provisions delivered, highlighting the difficulty of accurately interpreting the type of relation involved in the offering of these tributes, somewhere between a coercive payment and a gift exchange typical of political alliances. Another difference in this decree is the detailed specification of the quantity and description of the items to be offered, establishing a clear requirement regarding what was to be delivered. This more closely resembles a tax schedule than the records found in Theban tombs, where only the items received are mentioned, without indicating whether there was an obligation concerning what or how much should be delivered, suggesting that, at that time, offerings may have been at the discretion of the foreign country.

With Alexander's conquest, the situation was reversed. Military authority was exercised primarily by Macedonians, who, in practice, became the main holders of political power in this new dynasty, which sought to simulate the continuity of pharaonic Egypt, while the native Egyptian elite was generally limited to administrative positions and the pursuit of legitimacy through temple priesthoods (Johnson, 1984: 118; Pereira, 2020: 11). These typically Egyptian traits can be detected in the major works of this period, both through the rhetoric of monumental inscriptions and the artistic canon of visual representation. An example can be found in the Satrap Stela (Cairo Museum, JE 22182), which exhibits characteristics of a *Königsnovelle*, glorifying Alexander II of Egypt (that is, Alexander IV of Macedonia) as a pharaoh by portraying him within a model of kingship with Egyptian qualities, mentioning that his father, Alexander the Great, built his residence in Alexandria on the banks of the "Great Green and the Hau-Nebut [*wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt*]" (col. 4, in hieroglyphs, with the determinative for foreign land; see Simpson, 2003: 393). Another example is found at Edfu, where Ptolemy III is described as the one who expelled the disorder from the country (that is, the rebels, who embody chaos), thus restoring the classic Egyptian image of the king who provides *mꜣʿt* and reestablishes justice by restoring social order, only this time, the pharaoh is not native, but foreign (Clarysse, 2004).

Regarding the use of the term *wynn* and the Egyptian perspective on Greeks, I did not find many texts, especially from the period prior to their

rule. However, the main occurrence of this term is in the *Demotic Chronicle* (Papyrus no. 215, National Library of France), referring to the Macedonians. Nonetheless, the overall meaning of the text is complex due to its fragmentary condition. It is a political text, originating from an interpretation of oracles and commenting on some actions of the last native pharaohs of Egypt (prior to Persian and Greek rule). Since the beginning and end are lost (only the end of the sixth chapter through the thirteenth chapter survives), its interpretation is difficult. Scholars' positions vary widely, ranging from those who correlate the text with historical events to those who consider it purely literary.

The discussion concerns the legitimacy of royal power, thereby criticizing the Macedonians, the ruling authorities in Egypt at the time the papyrus is dated (the early Ptolemaic period), but above all, predicting that a new native pharaoh from Heracleopolis would arise to unify Egypt and expel the foreign invaders. From a historical perspective, Macedonian rule was never fully accepted, as insurgencies can be detected; two of the rebels, Horwennefer and Ankhwennefer, are generally considered native Egyptians, and both proclaimed themselves pharaohs, gaining recognition over part of Egypt (Johnson, 1984: 112-113; Pereira, 2020: 22). However, none of these rebellions succeeded in expelling the foreign rulers, possibly because most Egyptians who held any power were co-opted for their benefit. Evidence indicates that at least the priestly elite remained loyal to the Ptolemies, suggesting that anti-Greek sentiment was not widespread but limited to certain groups or individuals, making it more likely that the uprisings had economic rather than ethnic causes (Johnson, 1984: 116 and 121).

Therefore, a text such as the *Demotic Chronicle* is rooted in a factual sentiment shared by a portion of Egyptian society during Greek rule. Chapter eight specifically states that "a man from Heracleopolis will be the one to rule after the foreigners and the Greeks [*rmṯ (n) Ḥ.t-(nn)-nsw pȝ ntj-jw=f (r) jrj ḥrj m-sȝ nȝ ḫȝs.tjw nȝ wynn.w*]" (2/24–25, my translation, transliteration based on *DPDP* and *TLA*). This is reinforced shortly afterward by an explanation of the oracle: "the priest of Heryshaf will rejoice following [the end of the rule] of the Greeks [*pȝ ḥm-nṯr (n) Ḥr-šfršj m-sȝ nȝ wynn.w*]" (3/1, my translation, transliteration based on *DPDP* and *TLA*), with Heryshaf being the god of Heracleopolis. In other words, the expulsion of the Greeks and the return of a native king will bring joy to Egypt, restoring its order. Not surprisingly, as Johnson (1984) reports, some have interpreted this text as an anti-Greek treatise, considering that it may have been written by a nationalist priest who desired a savior (even though the Greeks were viewed more positively than the Persians, against

whom they had fought). In addition, the *Oracle of the Lamb* is another text based on oracles and identifies Greeks and Persians in relation to Egypt, in a pessimistic tone reminiscent of Middle Kingdom literature, but with a meaning difficult to ascertain due to its highly fragmentary state (Hoffmann and Quack, 2018: 242). From these tensions, we can observe that, on the one hand, a portion of Egyptians was co-opted and resorted to cultural memory to aid in the acceptance of the Macedonian dynasty (both the Argead line, descended from Alexander, and, especially, the Lagid line of Ptolemy I); on the other hand, some retained the traditional perspective, opposing foreign rule and aspiring to restore native authority.

Conclusion

The intercultural relation between Egyptians and Greeks (taken in a broad sense) encompassed three major periods: the first occurred in the Bronze Age, with contact between Minoans and Mycenaeans attested by archaeological evidence and, indirectly, correlated with textual sources; the second took place during the Saite period, characterized by the immigration of mercenaries and various professionals who inhabited multiple areas along the Nile (later known as "the district of the Greeks," *t³ jwy.t n n³ wynn.w*, as in Vienna Papyrus 9479), leaving abundant material evidence and being described by Greek authors, primarily Herodotus; the third corresponds to the period of mass occupation consequent to foreign domination, that is, the Macedonian dynasty of Greek pharaohs. Significantly, only in this last phase does a more specific term (*wynn*) appear widely in the Egyptian vocabulary to designate the Greeks, since earlier terms such as *kftjw* and *ḥ³.w-nb.wt* did not clearly delimit a single population, suggesting that little importance was attached to this conceptual differentiation. In my view, this reflects a low regard for this type of foreigner (immigrant or visitor), even though later historiography was influenced by Eurocentric colonial ideals and exalted Greek participation in Egypt as decisive (the most prominent example being the idealization of military dependence). Moreover, the absence of a specific nomenclature indicates either that contact was not particularly frequent or that it was not considered especially important. On the other hand, the depiction of these populations in murals, such as in Theban tombs, grants them an almost fetishized prominence, as they are represented for all eternity as exotic foreigners, thereby reinforcing the propaganda of the pharaoh's far-reaching power as a significant achievement, which extends through his direct subordinates, such as viziers and high officials who received them.

The analysis of Greek-Egyptian relation is therefore always problematic. If one focuses on Greek sources, as in Herodotus, one will perceive an overvaluation of the Hellenic role in Egyptian history, whereas accepting the Egyptian perspective means embracing the political propaganda of pharaonic ideology, which elevates the pharaoh to a divine status. On the one hand, Egyptian ethnocentrism creates an overvaluation of its actions; on the other hand, it is necessary to critique the supposed neutrality of a Greek account, such as those of Herodotus or Diodorus, since treating it as a more truthful narrative reflects a colonial perspective (which places the Greeks above others in historiography, even within Egyptology), assuming that an account by one ethnicity about another would not distort the values of this relation. However, it is widely accepted in Egyptology that the political discourse embedded in pharaonic ideology is propaganda, in which the pharaoh is the center of the world, venerated in festivals, and has a divine role. In other words, monumental hieroglyphic inscriptions constitute a discourse of power, enacting pharaonic ideology by subjugating foreign peoples. Thus, between all this staged symbolism of propaganda and factual reality, many nuances exist, which must be highlighted when analyzing what is, in fact, an ideological apparatus.

After all, Egypt rests on a unique duality: on the one hand, the pharaoh represents justice, ordering foreigners who personify chaos; on the other hand, there was openness to immigration, and these people from other cultures actively participated in Egyptian society, even adopting local religious and funerary practices (Santos, 2012: 53). Foreigners, in fact, are part of the world in cosmogonic terms, as religious hymns to demiurgic gods depict them as included in the creation of peoples, standing alongside the Egyptians, both created by the same god who orders the cosmos (see Santos, 2012: 54-57). In this way, the logic of conquest and otherness merges with joint creation, in a typical dichotomy of chaos and order that positions Egypt as the center of the world. This duality becomes evident when comparing the *Hymn to Ptah* (Berlin Papyrus 3048, Dynasty XXII), in which the demiurge is the creator of all lands, including the banks of the Great Green, and also organizes the Hau-Nebut, with the *Hymn to Amun* (Leiden Papyrus I-350, Dynasty XIX), in which the god's power extends over the entire country and the Great Green, causing foreign peoples, in fear, to come and honor Egypt (Araújo, 2005: 36-37, 67; Santos, 2012: 56-57). From a cosmogonic perspective, foreigners in general can be understood as divine creations on the same level as the Egyptians; however, in social terms, they occupy a hierarchically inferior position.

Returning to the lack of terminological specificity discussed in the first part, it should be noted that a colonial logic is reproduced in several

translations, particularly those prior to the second half of the twentieth century (the most prominent example being Maspero's translation of "*wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt*" as "the Mediterranean of the Greeks" in Maspero, 1899: 793), which tend to interpret the terms discussed in this study as objective indicators of populations from Greece/Aegean, even when the presence of other ethnicities is attested alongside them (as in the Delta during the Saite period, see Bomhard, 2012: 76; or regarding the leader of the Keftiu and cultural hybridity, see Matić, 2012), since the philhellenism of many Egyptologists attributes to the Greek people a greater role than historical reality, as in the issue of thalassocracy, supposedly already Minoan (see Starr, 1955), and the disproportionate emphasis on Egypt's military dependence on Greek mercenaries or alliances with Greek cities. While an in-depth analysis of the relationship between colonialism, archaeology, and Egyptology is not the focus of this article, we can at least point out that, from Napoleon to the British Empire, Pharaonic Egypt functioned as a paradigm for modern empires, while contemporary Egypt remained at their mercy (Jeffreys, 2003). Moreover, scholars from these European powers were involved in colonial interests throughout the two centuries of study on Egypt, whether through the glorification of Greece as the origin of Europe, the pursuit of confirming the historicity of biblical passages, or the consequences of Orientalism in exoticizing and subordinating non-European cultures, as well as in the de-Africanization of Egypt, a perspective only recently questioned.

Focusing again on our topic, the lack of terminological precision in the Egyptian language for representing populations from Greece, the simple acceptance of the Herodotean account (which is not usually interpreted as a discourse as ideological as pharaonic monumental writing), and the colonial legacies of nineteenth-century archaeology all influence scholars' conclusions, thereby downplaying the participation of other populations in the process, such as Syrians or Phoenicians. Even more so for those who did not rely heavily on writing, such as the Carians, who were always associated with the Ionians in Saite Egypt, yet had cultural interactions with Mycenaeans and Minoans as early as the Bronze Age and underwent continuous Hellenization and linguistic assimilation (Unwin, 2017: 34-51, 104-112). It is therefore essential to adopt a stance of ἐποχή – that is, a suspension of judgment – when analyzing texts that mention these terms. Assuming that their use refers exclusively to the Greeks already constitutes a biased position imbued with a colonial perspective.

Unfortunately, we have few textual records of interest to analyze, as there is no Egyptian work comparable to Thucydides or Herodotus; the closest is someone like Manetho, but he is already from the Ptolemaic period and

wrote in Greek for a Greek audience. We then remain like those Greeks mentioned in the preamble of the first part (Solon's account in Plato's *Timaeus*, as cited by Critias), that is, like children unaware of the nuances of the past. Material culture and archaeological evidence provide essential data, but their interpretation often carries biases stemming from the researchers' own readings and perspectives. This is evident in scholars such as Arthur Evans (Matić, 2012: 235-242) and other early archaeologists, whose analyses were shaped by a training grounded in the historical accounts of a culture that ultimately invaded and colonized Egypt, for example, through the works of classical authors such as Herodotus, Diodorus Siculus, Polybius, Thucydides, or even fragments attributed to Hecataeus of Miletus and Ctesias of Cnidus. An account that is never neutral, yet whose ideological aspect is not always questioned. Perhaps in the future we will have at our disposal the historical records that the temples of Egypt supposedly preserved, as Critias' story claims. Only then would we grow older and wiser, like an Egyptian priest.

This study was conducted with the support of the São Paulo Research Foundation (FAPESP), Brazil. Grant #2023/16231-3.

Bibliographic References

AGUT-LABORDÈRE, Damien. Plus que des mercenaires ! L'intégration des hommes de guerre grecs au service de la monarchie saïte. *Pallas*, n. 89, 2012, p. 293-306.

ARAÚJO, Luís. *Mitos e Lendas do Antigo Egito*. Lisboa: Livros e Livros, 2005.

BASSIR, Hussein. Neshor at Elephantine in Late Saite Egypt. *Journal of Egyptian History*, v. 9, n. 1, 2016, p. 66-95.

BLEIBERG, Edward. The King's Privy Purse During the New Kingdom: An Examination of INW. *Journal of the American Research Center in Egypt*, v. 21, 1984, p. 155-167.

BOMHARD, Anne-Sophie. *The decree of Saïs*: the stelae of Thonis-Heracleion and Naukratis the underwater archaeology fo the Canopic region in Egypt. Oxford: Oxford Centre for Maritime Archeology, 2012.

CARVALHAR, Carlos. Os gregos como o 'outro': a interculturalidade pela perspectiva egípcia – Parte I: Nomenclatura. In: CHAPOT, Gisela;

EFFGEN, André; SEEHAUSEN, Pedro (org.). *Semna - Estudos de Egiptologia VIII*. Rio de Janeiro, RJ: Seshat - UFRJ, 2025.

CLARYSSE, Willy. The great revolt of the Egyptians (205–186 BC). *The Center for the Tebtunis Papyri*. 2004.

CLINE, Eric. Contact and trade or colonization? Egypt and The Aegean in the 14th.13th centuries B.C. *Minos*: Revista de Filología Egea, v. 25, 1990, p. 7-36.

CLINE, Eric; STANNISH, Steven. Sailing the Great Green Sea? Amenhotep III's Aegean List from Kom el-Hetan, Once More. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 3, n. 2, 2011, p. 6-16.

D'ANGOUR, Armand. The Abu Simbel Graffito: Carian Puzzle or Risky Pun?. *Antigone*. 2023.

DAVID, Arlette. Akhenaten's Window and the Aegean Connection. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections,* v. 30, 2021, p. 5-17.

DAVIES, Norman. *The Rock Tombs of el Amarna*: vol. III. The Tombs of Huya and Ahmes. London: Egypt Exploration Society, 1905.

DAVIES, Norman. *The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ at Thebes*. New York: Arno Press, 1944. (v. 2)

DAVIES, Norman; DAVIES, Nina. *The Tomb of Menkheperrasonb, Amenmose and another (Nos. 86, 112, 42, 226)*. London: Egypt Exploration Society, 1933.

DIODORUS SICULUS. *Biblioteca histórica:* Libros I-III. Madrid: Gredos, 2004.

EDEL, Elmar; GÖRG, Manfred. *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III*. München: Harrassowitz, 2005.

FLAMARION, Ciro. A teologia régia: o faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito. *Revista Maracanan*, v. 9, n. 9, 2013, p. 31-54.

GALLARDO, Francisco. Mercenariado griego en Egipto durante la dinastía Saíta. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología,* v. 13, 2003, p. 241-273.

HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 17: Historische Inschriften Thutmosis' III und Amenophis' II. Berlin: Akademie, 1955.

HELCK, Hans. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 22: Inschriften der Könige von Amenophis' III bis Haremheb und Ihrer Zeitgenossen. Berlin: Akademie, 1958.

HERODOTUS. *História*. São Paulo: Madamu, 2023.

HOMER. *Odisseia*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOFFMANN, Friedhelm; QUACK, Joachim. *Anthologie der demotischen Literatur*. Münster: LIT-Verl, 2018.

ISOCRATES. *Discursos*. Vol I. Madrid: Gredos, 1979. (Biblioteca Clásica Gredos, nº 23).

JANSEN-WINKELN, Karl. Die Siegesstele des Amasis. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, v. 141, n. 2, 2014, p. 132-153.

JEFFREYS, David. Two Hundred Years of Ancient Egypt: Modern History and Ancient Archaeology. In: JEFFREYS, David. (org.). *Views of ancient Egypt since Napoleon Bonaparte*: imperialism, colonialism and modern appropriations. London: UCL, 2003.

JOHNSON, Janet. Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Tract?. In: THISSEN, Heinz-Josef; ZAUZICH, Karl-Theodor. *Grammata Demotika*: Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983. Würzburg: Gisela Zauzich, 1984.

KAHN, Dan'el. The Historical Background of a Topographical List of Ramesses III. In: LANDGRÁFOVÁ, Renata; MYNÁŘOVÁ, Jana. *Rich and Great:* Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth. Praga: Charles University, 2016.

KITCHEN, Kenneth. *Ramesside Inscriptions*: Historical and Biographical. Oxford: Blackwell, 1975.

KONTOPOULOS, Grigorios. *The egyptian diplomatic system in the late bronze age beyond the terms of "brotherhood" and "equality"*: the egyptian "abandonment" of power and aspects of pharaonic identity and kingship. 2019. Tese de Doutorado, Mediterranean Studies, Department of Mediterranean Studies, University of the Aegean, 2019.

LIVERANI, Mario. *International Relations in the Ancient Near East, 1690-1100 BC.* New York: Palgrave, 2001.

MANETO. *History of Egypt and Other Works*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MASPERO, Gaston. Une stèle de Nectanébo II. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 43, n. 6, 1899, p. 793–795.

MATIĆ, Uroš. Out of the word and out of the picture? Keftiu and materializations of 'Minoans'. In: SJÖSTRAND, Ylva; FAHLANDER, Fredrik; DANIELSSON, Ing-Marie. *Encountering Imagery*: Materialities, Perceptions, Relations. Stockholm: Stockholm University, 2012.

MORRISON, James. Shipwreck and Opportunity from Ancient Egypt to the Modern Caribbean. In: MORRISON, James. *Shipwrecked*: Disaster and Transformation in Homer, Shakespeare, Defoe, and the Modern World. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

PEREIRA, Ronaldo. A XXVI Dinastia e as suas relações com o Egeu: O Egito Saíta como uma potência mediterrânea nos séculos VII–VI A.C. *Nearco*: Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo, v. 11, n. 2, 2019, p. 147-174.

PEREIRA, Ronaldo. Between religion and politics: Greek-Egyptian identity in Ptolemaic Egypt (4th – 1st centuries B.C.). *Figura*: Studies on the Classical Tradition, v. 8, n. 2, 2020, p. 8-35.

PEREIRA, Ronaldo; ROCHA, Thais. O Conto do Náufrago (P. Hermitage 1115) - tradução comentada. *Revista de História*, n. 182, 2023, p. 1-91.

PFEIFFER, Stefan. Egypt and Greece Before Alexander. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2013.

PICCOLO, Alessandro. Pedon, Son of Amphinnes. A Game of Donors?. *Aegyptus*, v. 99, 2019, p. 163-180.

PLATO. *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides Líside, Eutífrone. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATO. *Diálogos*: Leis e Epínomis. Belém: EDUFPA, 1980. (v. 12 e 13).

PLATO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POPKO, Lutz. History-Writing in Ancient Egypt. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2014.

RAINEY, Anson F. *The El-Amarna Correspondence*: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. Leiden: Brill, 2014.

RIBEIRO JR, Wilson. Busíris, um drama satírico de Eurípides. *CODEX* - Revista de Estudos Clássicos, v. 6, n. 1, 2018, p. 182–199.

SANTOS, Moacir. A presença de estrangeiros no contexto funerário egípcio do Reino Novo. *Plêthos*, v. 2, n. 1, 2012, p. 52-73.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band III (Heften 9-12): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band IV (Heften 13-16): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

SIMPSON, William. *The literature of ancient Egypt*: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. New Haven: Yale University Press, 2003.

STARR, Chester. The Myth of the Minoan Thalassocracy. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 3, n. 3, 1955, p. 282–291.

STOCKER, Maxwell. Identity and the Protagonist in Greek and Egyptian Narrative Poetry: The Construction of Cultural Identity in Homer's Odyssey and the Tale of Sinuhe. In: CHYLA, Julia et al. *Current Research in Egyptology 2016*: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium. Oxford: Oxbow, 2017.

STRABO. *Geography*: Volume VIII - Book 17. Cambridge: Harvard University Press, 1932. (Loeb Classical Library, nº 267).

UNWIN, Naomi. *Caria and Crete in Antiquity*: Cultural Interaction between Anatolia and the Aegean. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

VERCOUTTER, Jean. Les Haou-Nebout  . Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, v. 46, n. 1, 1947, p. 125–158.

VILLING, Alexandra. Mediterranean Encounters: Greeks, Carians, and Egyptians in the First Millennium BC. In: SPIER, Jeffrey; COLE, Sara. *Egypt and the Classical World*: Cross-Cultural Encounters in Antiquity. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2022.

WALSH, Carl. The High Life: Courtly Etiquette in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean. In: ACCETTA, Kelly et al. *Current Research in Egyptology 2013*: Proceedings of the Fourteenth Annual Symposium,

University of Cambridge, United Kingdom March 19–22, 2013. Oxford: Oxbow, 2014.

Recebido: 22 de junho de 2024 | Aceito: 09 de fevereiro de 2025

A ESCRITA DA HISTÓRIA DE FLÁVIO JOSEFO NA *GUERRA DOS JUDEUS:* ELEMENTOS DA TRADIÇÃO JUDAICA E DA CULTURA GRECO-ROMANA

Camila Geovana Alves de Lima[1]

Renato Fagundes Pereira[2]

Resumo

Este artigo tem como propósito analisar a obra *Guerra dos Judeus*, de autoria do historiador Flávio Josefo. Nesse sentido, concentrou-se na problematização da escrita presente nesta obra e sua relação com as diversas dimensões da prática historiográfica na Antiguidade, nos apropriando da ideia de correspondências de concepções de História na Antiguidade, de Meier (2013). Além disso, buscou-se analisar elementos de ressonância da cultura judaica e a assimilação do helenismo dentro do contexto do Império Romano. Esse cenário se revela fundamental para a compreensão das complexas interações entre cultura, poder e identidade que permeiam a narrativa histórica elaborada por Flávio Josefo.

Palavras-chave

Flávio Josefo; Judaísmo; historiografia.

[1] Mestranda em História – Universidade Estadual de Goiás, Goianésia, Brasil. E-mail: camilageovanalima@gmail.com.

[2] Professor Doutor – Universidade Estadual de Goiás, Goianésia, Brasil. E-mail: renatofagundesp@gmail.com.

Recebido: 22 de junho de 2024 | Aceito: 09 de fevereiro de 2025

Abstract

This article aims to analyze the work *The Jewish War* by the historian Flavius Josephus. In this sense, it focuses on the problematization of the writing present in this work and its relationship with the various dimensions of historiographic practice in Antiquity, appropriating Meier's (2013) idea of correspondences of historical conceptions in Antiquity. Furthermore, it seeks to analyze elements of resonance within Jewish culture and the assimilation of Hellenism within the context of the Roman Empire. This scenario proves fundamental for understanding the complex interactions between culture, power, and identity that permeate the historical narrative crafted by Flavius Josephus.

Keywords

Flavius Josephus, Judaism, historiography.

Recebido: 22 de junho de 2024 | Aceito: 09 de fevereiro de 2025

Introdução

Para uma análise da prática historiográfica na Antiguidade é imprescindível diferenciá-la de seu exercício moderno, o qual, conforme observado por Koselleck, embora seja o resultado da evolução contínua de antigos significados da palavra, na prática, assume uma configuração distinta (2013: 119). Nas culturas antigas, a escrita da história operava com pressupostos diversos, carecendo de uma reflexão, ao que atualmente, se entende como o exercício historiográfico. Essas lacunas só se tornam evidentes a partir de uma perspectiva contemporânea, a qual foi moldada pelas influências da disciplinarização histórica e do estabelecimento de comunidades científicas que emergiram no século XIX.

Embora não se possa atribuir um conceito único de História às culturas antigas, é factível identificar o que Meier descreve como "correspondências de concepções de História na Antiguidade". Essas correspondências, embora não constituam um paradigma definido, permitem, no mínimo, delinear um conjunto de práticas que podem ser caracterizadas como atividades de natureza historiográfica (2013: 49).

Nesse sentido, compreender o exercício da escrita da História de Flávio Josefo[3] (37-100 d.C.), torna-se um objeto intelectual importante para iluminar as complexas interações entre cultura, poder e identidade que permeiam a narrativa histórica das culturas antigas e os elementos que permitem circunscrever determinadas formas de correspondências das práticas historiográficas.

Flávio Josefo foi um historiador judeu do século I d.C., advindo e criado no meio sacerdotal de Jerusalém, sendo considerado um membro da aristocracia judaica, pela descendência da real dinastia asmoneia[4]. Sua formação foi guiada pela tradição judaica da ordem dos fariseus[5], em um período e contexto envolvido pelas influências do helenismo, com a dominação expansionista de Roma, que impactaram a vida no Oriente-Próximo.

[3] Adota-se a nomenclatura aportuguesada, Flávio Josefo, em detrimento do nome em latim, Flavius Josephus. Essa escolha é comum em pesquisas divulgadas em língua portuguesa.

[4] Dinastia judaica governante da Judéia e arredores durante o período helenístico, aproximadamente entre 140 a.C. e 37 a.C. Originada após a Revolta dos Macabeus contra o domínio selêucida e a helenizarão forçada dos judeus.

[5] Corrente religiosa do Judaísmo, influentes no período do Segundo Templo, surgiram em contestação a influência helenística e a secularização da sociedade judaica. Eles se distinguiam por sua adesão rigorosa à Torah e pela interpretação e aplicação da Lei Oral.

Em 70 d.C., a convite do imperador Vespasiano (9-79 d.C.), Flávio Josefo mudou-se para Roma, onde permaneceu até o final de sua vida. Seu prenome bíblico, Josefo, escolhido por seu pai Matias, foi associado ao cognome *gens* Flavia, ligado ao nome da família do imperador, consagrando-o como Flavius Josephus. Conforme Hadas-Lebel, ao chegar em Roma, Josefo "encontrou uma maneira de entrar para a história: escrever a História" (1991: 252). Nos trinta anos subsequentes que viveu em Roma, Josefo dedicou-se a coletar documentos e envolver-se ativamente na escrita, produzindo extensas obras históricas, como a *Guerra dos Judeus* e *Antiguidade Judaica*, além da obra *Contra Apião*, uma apologia ao Judaísmo, e sua *Autobiografia*[6].

Neste aspecto, a primeira obra de Flávio Josefo, *Guerra dos Judeus*, que narra a primeira guerra judaico-romana (66-73 d.C), as revoltas judaicas e as dificuldades administrativas dos romanos, sobretudo, na província da Judéia, nos permite compreender nuances da relação entre identidade e escrita da história na Antiguidade.

A *Guerra dos Judeus* foi originalmente redigida no ano 76 em aramaico, uma língua popular e regional, após os romanos conquistarem a fortaleza de Massada[7], com a divisão de sete livros. O historiador, ávido por se aproximar da erudição e da elite literária do Império Romano, produziu uma significativa obra intelectual, traduzindo metodicamente em grego durante o reinado de Tito (79-81 d.C.), visto que o grego era a língua da elite romana culta. A proposta era apresentá-la aos greco-romanos como uma narrativa "correta" dos acontecimentos, sobre as origens da guerra, suas calamidades e seu fim (*BJ*. I: 6).

Josefo, ao narrar a história da Guerra judaica, manifesta sua ambição de ser um historiador que corresponda aos modelos clássicos, evidenciando seu interesse em restabelecer uma eminência aos seus compatriotas. Apresenta um testemunho insubstituível ao se relacionar estreitamente com os assuntos de Roma, no Império de Vespasiano e Tito, que foram generais vitoriosos da Judeia. Ao acompanhar as circunstâncias da ascensão ao trono e dos procedimentos em campanha, seu percurso de vida incorpora nas faces distintas dos principais eventos e conflitos nas províncias do

[6] Originalmente em latim: Bellum Judaicum, Antiquitates Judaicae, Contra Apion e Vita.
[7] A fortaleza de Massada foi construída no ano 30 a.C. pelo rei Herodes. Em 68 d.C., os judeus zelotes conquistaram Massada, e tornara-la sua fortaleza. Os romanos sitiaram Massada e depois de construir uma enorme rampa de terra no lado oeste conseguiram alcançar a fortaleza, mas antes dos romanos entrarem, os judeus optaram por cometer suicídio para não cair nas mãos dos romanos, no ano 73 d.C.

Oriente Próximo, entre o patriotismo local e a reivindicação de uma ordem imperial, e entre a cultura nativa e a imposição da cultura greco-romana.

Busca-se, no interior destas reflexões, problematizar a obra *Guerra dos Judeus* como fonte histórica, ao estabelecer conexões de estilos da antiguidade em sua narrativa. Este artigo foi realizado por meio de um estudo bibliográfico, partindo do pressuposto que a contribuição de Flávio Josefo é imperativo não apenas para o entendimento da história judaica, mas também para a compreensão das práticas historiográficas mais amplas na Antiguidade.

As práticas historiadoras da Antiguidade: historiografia judaica e greco-romana

Conforme observado por Momigliano, "a preservação da memória do passado, a estrutura cronológica e uma interpretação dos eventos são elementos da historiografia encontrados em diversas civilizações" (2004: 54-55). Para Meier (2013), a categoria de história englobava uma variedade de representações, incluindo genealogias e crônicas locais, sem que uma delimitação clara estivesse presente. Mesmo as narrativas que, sob parâmetros contemporâneos, pode-se descrever como produção historiográfica, abrangendo aspectos geográficos e etnográficos, geralmente se concentravam na história escrita como narrativa de eventos, sendo que, predominantemente, seu conteúdo se restringia à história dos acontecimentos políticos e militares.

Hartog ressalta que nos primeiros esforços historiográficos, a ausência de parâmetros definidos era evidente. Entretanto, o imperativo de registrar eventos históricos impulsionou o surgimento das primeiras obras que podem ser caracterizadas como verdadeiras empreitadas historiográficas, nas palavras do referido historiador,

> Ao longo dos séculos, tornou-se evidente para nós que a história se escrevia, que um poder, um grupo, uma sociedade, segundo modalidades e protocolos diversos, tinha o cuidado, o encargo, para não dizer, o dever de registrar sua memória e de escrever sua história (2013: 23).

Para os judeus, a história era uma fonte de compreensão de Yahweh, cuja vontade se manifestava no desenrolar dos eventos históricos. Segundo Baron (1974: 30), Yahweh "guiava os destinos da humanidade e de Israel". Hartog, denominou esse enfoque como "história-memória", pois os judeus usavam a narrativa histórica como uma ferramenta para combater o

esquecimento - "Zakhor, lembra-te, em hebraico, é a injunção que vem escandir a narrativa bíblica e todo o judaísmo". (2013: 27-28)

Yerushalmi argumenta que os judeus desempenham um papel fundamental na definição do significado na história, pois sua fé israelita tem uma natureza peculiar que estabelece um significado essencial para o curso da história. Esta fé se baseia na crença de que o destino da história está intrinsecamente ligado à vontade divina e à liberdade do homem. De acordo com Yerushalmi, essa compreensão intuitiva e revolucionária de Deus foi refinada ao longo de experiências históricas profundamente vividas. Ele afirma que o encontro crucial entre o homem e o divino se deslocou do reino da natureza e do cosmos para o plano da história (Yerushlmi, 1992: 28).

Outro elemento crucial na historiografia judaica é a concepção do tempo. De acordo com Naser (2015: 44), parte significativa dos textos bíblicos atribui ao tempo um valor importante como depositário de lições na narrativa. As experiências passadas servem como lições, e o futuro é pensado em termos de salvação ou condenação com base nas ações humanas. A narrativa é construída pela conexão de significados entre o passado, o presente e o futuro. O tempo é considerado uma bússola que guia o homem nas mudanças do mundo, possibilitando a troca de experiências e informações. Dessa forma, os escritores podem influenciar os leitores por meio de exemplos do passado que se enraízam na experiência histórica.

A Diáspora do povo de Israel em diversas regiões do mundo grego resultou no desenvolvimento significativo da literatura judaica em língua grega. Essa historiografia não estava mais integrada a uma narrativa judaica, mas tornou-se parte da civilização helenística. O estudioso judeu tradicionalmente atuava como um comentador de textos sagrados e não como historiador, sendo a noção de historiador como sujeito uma influência grega. Conforme Ibánez, durante o período helenístico, houve um desenvolvimento abundante da historiografia judaica, com autores judeus utilizando formas gregas na exposição e exaltação da história de seu povo. Eles voltaram os olhos para a historiografia grega a fim de atingir um público mais amplo (Ibánez, 1995: 25).

Os textos judaicos refletem de maneira variada as experiências judaicas ao empregar a língua grega e se adaptar aos elementos culturais do helenismo, mas sempre mantendo características distintivas. Houve uma corporação gradual entre as tradições dos antepassados do povo judeu e as tradições helênicas, embora essa fusão tenha ocorrido de maneira não uniforme. Diferentes estratégias de transmissão foram adotadas por

diversos sujeitos, em diferentes territórios, comunidades e documentos. Em outras palavras, a maneira como o helenismo se infiltrou no Oriente não foi sistematicamente delimitada na Antiguidade, mas, sim, parte de um processo caracterizado por contrastes e retenções de perspectivas diversas.

Diferentemente dos judeus, a historiografia grega concentrou-se principalmente em questões cronológicas e na busca por estabelecer conexões entre eventos, visando compreender suas causas e consequências. A escolha dos tópicos a serem tratados era restrita, devido à preocupação com a confiabilidade das informações disponíveis. Para os historiadores gregos, a composição de seus relatos estava intrinsecamente ligada à pesquisa histórica. Seguindo a tradição dos antigos, depositavam na escrita a via para a preservação da memória das realizações humanas, impedindo que se perdessem no fluxo do tempo, pela profunda preocupação com a busca da grandeza e imortalidade, apropriando-se de uma variedade de tipos literários, como mitografia, etnografia e história local, como instrumentos para elaborar seus relatos.

A chegada da dominação romana resultou em diferenciações na abordagem da história em relação à Grécia. Para os romanos, a história representava uma continuidade, e eles valorizavam a herança do passado e a preservação de seus monumentos históricos. Já segundo Wolfgang Meier (2013: 56), em Roma, a historiografia desde o princípio concentrou-se na história de um objeto singular, buscando explicar os êxitos de Roma, legitimar sua expansão e reivindicações, bem como transmitir os exemplos dos ancestrais. A História era vista como um arsenal a ser usado para esses fins. A abordagem da história romana estava fundamentalmente ligada aos eventos, distinguindo-se apenas pelos interesses específicos que se projetavam sobre eles e pela percepção de um propósito especial na sucessão desses eventos.

A historiografia romana se destaca no âmbito político devido à centralização do conhecimento histórico nas esferas públicas, que envolvem discussões no Senado, debates políticos e campanhas militares. Ela desempenha uma função intelectual ao refletir sobre as questões levantadas pela história. Os exemplos extraídos da narrativa histórica servem como guias para a conduta cívica na vida pública. Para os romanos, a história desempenha o papel crucial ao fornecer exemplos de comportamento moral e virtudes valorizadas pela sociedade. Portanto, a história é vista como um meio de fazer julgamentos morais sobre os eventos e personagens apresentados, semelhante à tragédia, proporcionando uma narrativa dramática de profundo conteúdo moral.

Segundo Arenth (1972), os romanos atribuem significado aos acontecimentos por meio de sua grandiosidade e relevância, justificando assim sua preservação para as futuras gerações. Os romanos desenvolvem a história com a intenção de demonstrar o que a tradição e a autoridade de seus antepassados exigem de cada geração, além de revelar o que o passado acumulou para o benefício do presente.

A historiografia greco-romana estabelece uma narrativa abrangente da história humana, com o propósito de relatar eventos históricos e a natureza humana, buscando a verdade ao explicar as causas e o contexto dos acontecimentos. Essa abordagem é influenciada pela longa tradição literária dos antigos, que visava a preservação dos eventos passados para as gerações presentes e futuras. O objetivo é criar obras significativas e de grande valor ao longo do tempo.

As diversas modalidades e correspondências historiográficas na Antiguidade, premeia-se de tradições e abordagens que refletem as diferentes culturas. Desde as concepções de História nas civilizações antigas até as práticas historiográficas dos judeus, gregos e romanos, pode-se observar uma variedade de enfoques, métodos e propósitos na documentação e interpretação do passado. Flávio Josefo destaca-se como um exemplo significativo dessa diversidade, ao incorporar elementos das tradições históricas judaicas e greco-romanas em sua obra, que compreende sua identidade como judeu, ilustra a complexidade e a influência mútua das tradições historiográficas na Antiguidade.

Flávio Josefo e a escrita da História na *Guerra dos judeus*

Não nos parece exagero identificar elementos distintivos que caracterizam as diversas modalidades de escrita histórica e atividades historiográficas na Antiguidade. Diante do exposto, Flávio Josefo, como historiador judeu do século I d.C., oportuniza à compreensão de práticas historiográficas em sua obra, A *Guerra dos Judeus*, ao refletir uma fusão das tradições históricas judaicas, bem como das influências greco-romanas.

A obra de Flávio Josefo expressa uma perspectiva romana da guerra, suas ideias enfatizam uma inclinação aos Flávios e à tradição historiográfica greco-romana. No entanto, segundo Degan, "mesmo com a explícita dependência do ponto de vista romano, Josefo não vacilou quanto à sua origem judaica, que ele afirmava ser motivo de orgulho" (2010: 24-25). Como historiador vinculado ao sacerdócio judaico e à cidadania romana, busca desenvolver sua obra sobre a Guerra por meio das tradições

historiográficas dominantes em seu contexto de vida, que são judaicas, gregas e romanas.

Ao mesmo tempo, Flávio Josefo utiliza técnicas narrativas e retóricas influenciadas pelas tradições historiográficas greco-romanas, buscando uma apresentação objetiva e analítica dos eventos. Assim como outros historiadores antigos, ele busca entender os eventos políticos, militares e culturais de seu tempo, utilizando a história como um meio de transmitir lições morais e preservar a identidade cultural.

a) Prefácio: o espaço para a crítica e pretensões

A estruturação de um prefácio para anteceder uma obra é uma prática recorrente entre os escritores da antiguidade. Conforme Hartog (2013: 20) observa, essa prática consistia, em sua maioria, em fornecer orientações sobre como proceder, frequentemente denunciando os equívocos e as falsidades dos outros. Os prefácios dos historiadores gregos são exemplos claros dessa prática, pois buscam destacar a importância, a relevância e a profundidade do assunto apresentado, além de servir como espaço para refutar escritores anteriores, apontando suas mentiras e incompreensões dos fatos.

O prefácio apresentado por Josefo em sua obra revela as intenções essenciais de um clássico preâmbulo. Ele expressa a qualidade e a importância do seu relato, além da responsabilidade e rigor ao se autodefinir como um historiador confiável. Josefo enfatiza a precisão criteriosa sobre os fatos e a autenticidade dos relatos de historiadores passados e contemporâneos, apresentando um resumo concreto e detalhado de sua obra como um todo. A essência do prefácio é apresentar o trabalho e a responsabilidade de relatar os eventos da Guerra, considerada por ele como "a maior de todas as que alguma vez eclodiram entre cidades ou nações" (*BJ*. I: 1).

O prefácio em *Guerra dos Judeus* destaca-se como um elemento revelador pelo levante crítico à escrita historiográfica sobre a Guerra. Revela-se um caminho importante para analisar, pela perspectiva crítica do autor, as limitações que permeiam a concepção de história presente em Flávio Josefo. Ao examinar as obras relacionadas à Guerra, Josefo critica certos historiadores por suas narrativas:

> Não lhe têm faltado historiadores, mas alguns, sem terem participado nos acontecimentos, reuniram histórias infundadas ou contraditórias e compilaram-nas num estilo retórico; outros, apesar de testemunhas dos acontecimentos, deturparam os fatos – por lisonja aos Romanos ou ódio aos Judeus – e nos seus escritos encontram-se investidas ou encômios, mas nenhum rigor histórico (*BJ*. I: 2)

Segundo Hadas-Lebel, "desde o seu término, vários relatos da guerra da Judeia haviam sido publicados. Todos haviam irritado Josefo" (1991: 238). Ele categorizou esses autores em duas classes distintas. Por um lado, Josefo critica aqueles que escreveram sem vivenciar os acontecimentos durante a Guerra, produzindo relatos carentes de fundamentação para comprovação e coerência dos fatos. Consequentemente, suas narrativas tornaram-se antagônicas devido à falta de rigor em suas pesquisas, envolvendo-se em um estilo retórico que, para Josefo, representa uma tentativa de subverter a verdade por meio de uma bela retórica.

Outros historiadores, mesmo sendo testemunhas dos acontecimentos, não foram fidedignos em suas narrativas ao inserir suas perspectivas pessoais sobre os fatos, seja pela hostilidade aos judeus ou pela intenção de enaltecer o Império Romano, ao atribuírem o gênero "histórias" às suas obras com propósitos negligentes. Para Josefo, a narrativa não pode ser conduzida com o intuito de qualificar a perspectiva própria do historiador, pois a imposição de opiniões pessoais indica um afastamento do "rigor histórico". Essa concepção reflete o método tucidideano da história, no qual a busca pela verdade está na pesquisa rigorosa dos acontecimentos, inicialmente por meio da imparcialidade do historiador.

Josefo anuncia uma narrativa fiel às ações empreendidas tanto pelos judeus quanto pelos romanos. No entanto, ele é consciente de não conseguir ocultar em sua narrativa seus sentimentos pessoais ao refletir sobre os fatos, não se privando de lamentar as calamidades enfrentadas por seu povo e país. Compreendendo um ponto claro de sua narrativa para o alvo crítico, antecipadamente o autor busca a "indulgência para uma compaixão que é contrária às leis da história" (*BJ*. I: 11). Entretanto, sabendo que essa indulgência poderia não ser considerada por críticos mais rigorosos, insiste que "aprecie a história pelos fatos e condene o historiador pelas lamentações" (*BJ*. I: 12). Ao reivindicar a verdade histórica, Josefo tem consciência de não reivindicar objetividade, pelas suas interrupções no relato para expressar sua dor e indignação por ser testemunha dos fatos relatados. O que ele pede é que os leitores consigam separar suas lamentações dos fatos históricos, pois essas infrações à regra do gênero histórico se devem à sua tristeza.

Percebe-se que Flávio Josefo tem fundamentações na prática historiográfica, aquilo que ele chama de "leis da história", que contempla uma narrativa séria dos acontecimentos, detendo concepções concretas de métodos, normas e influências do gênero história. Ao identificar pontos que comprometem sua narrativa por envolver suas próprias vivências da Guerra, Josefo assegura aos seus leitores que, no mínimo, apresenta uma obra digna no relato dos fatos.

Parte do prefácio, Josefo implica críticas aos eruditos gregos. Mesmo considerando-os melhores na perícia literária, os considera historiadores sem princípios, ao se concentrarem em guerras da antiguidade, que são insignificantes quando comparadas às de tempos mais momentosos. Mesmo assim, querem fazer julgamentos sobre os acontecimentos atuais e criticar aqueles que se propõem a estudá-las. Sua intenção é apontar sua crítica a certos historiadores gregos de seu tempo, que preferem escrever a história antiga em vez da contemporânea. Nas palavras do historiador, os historiadores gregos,

> Adotam como temas os impérios assírio e medo, como se as narrativas dos historiadores antigos não fossem suficientemente boas. A verdade é que estes autores modernos lhes são inferiores em talento literário e capacidade de análise. Os historiadores antigos dedicaram-se empenhadamente a escrever a história da sua época, uma tarefa na qual a sua ligação aos acontecimentos acrescentava lucidez ao registro e a mendacidade desgraçava um autor junto dos leitores que conheciam os fatos (*BJ*. I: 13-14).

Para Josefo, retomar temas da antiguidade já escritos desqualifica obras primorosas desse período. A relevância de produzir uma obra reside na análise de acontecimentos passados não registrados, deixando à posteridade histórias de sua época, que se tornarão prestigiadas ao longo do tempo. A habilidade de um historiador está na utilização de materiais inéditos e na criação de sua própria estrutura, não em remoldar a obra de outrem. De acordo com Hadas-Lebel, para Josefo, essas compilações não constituem um verdadeiro trabalho histórico, pois o reconhecimento de um historiador está no "relato de acontecimentos virgens" e na composição de uma "obra histórica original" (1991: 239).

Flávio Josefo apresenta sua obra aos gregos e romanos, destacando a grande despesa e trabalho para criar um "memorial de grandes feitos". Ele critica os gregos pela disponibilidade em produzir obras quando está em jogo o lucro pessoal ou um processo judicial. Quanto à História, que "são essenciais a verdade e uma laboriosa coleção dos fatos, são mudos, deixando a autores menores e mal-informados a tarefa de descrever os feitos de seus governantes" (*BJ*. I: 16). Essa indiferença e ignorância em

relação à verdade histórica pelos gregos são as principais críticas de Josefo, e ele toma a posição de honrá-la.

Nessas considerações, Josefo busca se distanciar da superfluidade de uma narrativa da história antiga dos judeus desde suas origens como nação até as eventualidades que passaram no contexto da história de Israel, pois são temas já bem estruturados na antiguidade. "Dado que muitos judeus antes de mim registraram corretamente a história dos nossos antepassados, e que esses registros foram traduzidos por alguns gregos para sua língua nativa sem erros significativos" (*BJ.* I: 17-18), o historiador não tem a proposta de retomar a história desenvolvida na antiguidade, mas sim estruturar e qualificar os acontecimentos do presente à posteridade sobre a Guerra entre judeus e romanos.

No prefácio, Josefo destaca a influência dos cânones clássicos na historiografia, manifestando seu interesse em criticar os relatos da Guerra por autores anteriores, na busca iminente pela verdade e uma exposição do plano geral da obra. Essa abordagem reflete uma postura típica de Tucídides, marcada pela aspiração de apresentar um relato verídico dos acontecimentos, guiado pelo rigor histórico, e pela indiferença em relação a outros autores. Além de considerar seu relato como fonte indispensável, por ser testemunha de partes importantes dos eventos do conflito e pelo seu envolvimento direto na Guerra, Josefo afirma que sua obra é o único relato que estabelece uma narrativa consciente. Ao contemplar a grandiosidade da Guerra e as inúmeras catástrofes ocorridas em Jerusalém e na comunidade judaica, Josefo busca, como historiador, engrandecer sua função, oferecendo uma narrativa sincera e dedicada a corresponder ao objeto do relato.

b) A Narrativa de Flávio Josefo: Entre Judaísmo e Influências Greco-Romanas

Flávio Josefo, como fonte histórica, apresenta uma narrativa que estabelece conexões com os estilos da antiguidade para a escrita da História. No entanto, há uma complexidade de confiabilidade devido à identidade indefinida do historiador, que elabora uma historiografia judaica flaviana, com inferências políticas e concepções da aristocracia judaica e dos romanos na figura dos Flávios. Segundo Degan, Josefo compôs uma "obra híbrida" ao se submeter, inicialmente, à literatura greco-romana ao adotar o grego como idioma para produzir sua obra. Isso reforça a incorporação da cultura helenística, e como uma retratação da Diáspora, desenvolveu

uma valorização ao judaísmo por meio dos modelos do pensamento grego (2016: 37).

Ao escrever sobre a Guerra, a primeira justificativa apontada por Josefo deve-se à sua autoridade, por escrever partes das quais foi testemunha ocular e pelo próprio envolvimento com os acontecimentos narrados. Sua própria experiência fez de Josefo um "historiador-narrador dos fatos presentes em seus escritos" (Hadas-Lebel, 1991: 172). A posição como testemunha ocular de determinados fatos que transcorreram na Guerra possibilitou a Josefo um relato mais detalhado e informações mais minuciosas, como no caso da narrativa sobre o cerco de Jerusalém presente nos livros V e VI. Nesse período, Josefo recebeu sua liberdade por Vespasiano e esteve diariamente junto a Tito na Guerra, sendo considerado o relato mais pormenorizado e de conhecimento mais abrangente que foi conservado sobre a primeira guerra judaico-romana.

Como testemunha, encontra-se em Tucídides uma compacta influência historiográfica, ao assumir a responsabilidade pelo que escrevia, por valorizar e confiar na própria visão dos fatos e em testemunhas consideradas confiáveis para redigir o relato, com o objetivo de conservar a sua obra para torná-la um título de prestígio na posteridade. Para isso, Josefo, assim como Tucídides, demonstra uma preocupação em desenvolver sua narrativa dos fatos de forma clara, a se autoconsiderar uma fonte importante por ser testemunha ocular e fazer a interpretação dos fatos com os próprios olhos.

Nas palavras de Flávio Josefo, se "não fossem os relatos das testemunhas oculares e as subsequentes calamidades assim asseguradas, aquilo que vou contar passaria por uma fábula" (2021: 420). Embora Josefo não tenha participado de todos os acontecimentos que narra, na busca por fidelidade através dos testemunhos, entrevistou sujeitos que foram testemunhas reais dos fatos abordados para fundamentação da sua narrativa. No cerco de Massada, por exemplo, durante a matança e o suicídio coletivo, duas mulheres haviam escapado com cinco crianças, sendo estes os únicos sobreviventes. Josefo confirma que "uma delas relatou lucidamente o discurso de Eleazar e como tudo se passava seguidamente" (2021: 469).

Dentre as fontes utilizadas, as anotações pessoais de Josefo compõem a base do relato da Guerra. Foi durante o cerco de Jerusalém que recolheu no acampamento romano informações pelos testemunhos de sobreviventes e dissidentes judeus. Josefo, além de utilizar fortemente a tradição oral e suas memórias como testemunha dos acontecimentos, apresenta uma preocupação em preservar a memória da nação judaica. Essa característica permite reconhecer uma linha de influência grega em

relatar fatos através da memória, com o objetivo de não perder os acontecimentos pelo esquecimento. Antes de iniciar o confronto contra os romanos, Josefo exclama: "Perdidas que estão todas as esperanças de salvação, é altura de iniciar o combate. É maravilhoso sacrificarmos a vida pela fama e por feitos de glória para deixarmos a nossa memória à posteridade" (*BJ.* III: 204-205).

Na antiguidade, a memória servia continuamente como suporte social para orientar sujeitos coletivos, apresentando informações do passado ao presente. Segundo Degan, "a constituição da memória se dá no presente que incentiva, provoca e prescreve sua rememoração, oferecendo as condições necessárias para a formação de um campo fértil para a memória florescer" (2010: 297). O exercício da escrita de Josefo constitui-se em lembranças de lugares naturais e a organização urbana que foram destruídos no conflito, a prática de lembrar os eventos passados e os lugares destruídos inicia a narrativa de Flávio Josefo, por refazer o passado, o presente e o futuro, "numa complexa reflexão que mobilizou um grande trabalho intelectual e sentimental, distante da fria repetição e retificação do passado" (DEGAN, 2010: 299).

A memória é uma característica importante da tendência educacional e nos atos de recordação realizados pelos judeus. Pela concepção de que a lembrança do passado possibilita lições que precisam ser ensinadas, tendo em vista o presente e o futuro. De acordo com Degan, a obra de Josefo se estrutura na tradição judaica, destinada ao ensino para "influenciar o presente", e a recordação do passado simboliza uma "ação religiosa" (2010: 307).

Para Hadas-Lebel, a história da Guerra foi provavelmente uma obra encomendada. Pelo perigo de recomeçar uma nova revolta armada por parte dos partas contra os romanos, que em sua parcela são de judeus convertidos, ou a participação de outros povos orientais. Apesar da vitória dos romanos, os judeus eram numerosos no Império Romano e nas províncias orientais. Era preciso dissuadir qualquer nova insurreição (1991: 237-238). Nesse objetivo, no início da Campanha de Vespasiano, Josefo procurou descrever o funcionamento do exército romano. Após uma demorada apresentação, Josefo se justifica,

> A minha intenção não foi tanto louvar os Romanos, mas antes consolar quem eles venceram e dissuadir outros que possam ser tentados à revolta. E talvez os leitores cultos que desconheçam este tema possam beneficiar duma descrição da organização do exército romano (*BJ.* III: 108-109).

Nesse esforço interpretativo, propriamente historiográfico, Josefo empreende uma reflexão ao observar o exército romano e seus feitos, descrevendo maravilhado a disciplina, a ordem, o treino, o equipamento, entre outros elementos militares. O funcionamento do exército é fundamentado na hierarquia, onde "cada soldado emprega diariamente toda a sua energia no treino, como se estivesse em ação" (*BJ.* III: 73). A forma prioritária de planejamento dos romanos envolve o fortalecimento do acampamento e sua construção por um corpo militar capaz de derrubar florestas ou nivelar colinas em curto espaço de tempo. Os engenhos de artilharia, transportados ou construídos no local, como catapultas e balistas, são detalhadamente abordados, assim como a rotina do acampamento e do campo de batalha. Josefo apresenta de forma minuciosa as couraças, capacetes e armas, tanto da infantaria comum quanto da elite, dos cavaleiros e sua elite. Destaca-se também o dever e a honra dos soldados em morrer pela causa romana, evidenciando não apenas a robustez física, mas também a do espírito, pois o medo faz parte de sua instrução, onde "têm leis que punem com a morte não apenas o abandono das fileiras, como também a menor negligência do dever" (*BJ.* III: 103).

É possível, nesse contexto, estabelecer ligações na historiografia com o historiador grego Políbio (200 a.C. - 118 a.C.), que não apenas elaborou um relato da Guerra Púnica, mas também, com o propósito de produzir uma história geral, buscou nas origens explicações para os acontecimentos, a fim de compreender o poder de Roma para alcançar suas vitórias. Ao desenvolver um estilo de pesquisa pragmático, que envolvia a leitura e a comparação de fontes escritas, análise geográfica e estudo das ações políticas, Políbio destacou-se por sua análise da constituição romana como parte essencial de sua historiografia. Ele via sua obra como um tratado sobre modelos constitucionais, um manual para oficiais do exército e um guia para políticos, especialmente em questões diplomáticas. A análise da constituição romana desempenhou um papel significativo em suas narrativas, pois ele acreditava que a estrutura política era crucial para o sucesso de Roma.

Em Josefo, a noção é semelhante, quando ele explica o ordenamento militar do exército romano. Ao utilizar a mesma temática de Políbio, ao considerar os méritos de Roma, principalmente pela organização e disciplina militar romana. Além disso, há a ideia de reconhecer o poder de Roma como invicto e a Fortuna, que possibilitou o triunfo expansionista e belicista. Como Políbio, Josefo mostra como é equivocada e irracional lutar uma guerra contra Roma, ao compreender a proporção do poder dos romanos.

Flávio Josefo também compartilha semelhanças com a visão de Tácito ao relatar a guerra com a estimativa da vitória iminente de Roma. Segundo Momigliano (2004: 167), Tácito sugere que qualquer confronto iniciado contra os romanos inevitavelmente levaria à derrota, baseando-se em pesquisa e informações relevantes para sustentar essa perspectiva. Tácito tinha como objetivo central em sua narrativa a análise do governo romano, com foco na vida política, no Senado e no aspecto militar. Ele contribuiu para uma "nova cultura política" que substituiu o modelo centrado na res publica (república) por outro centrado na casa imperial (Joly, 2010: 75).

Inicialmente como comandante, Josefo obteve informações sobre os eventos em Jerusalém. No período em que ficou cativo, é provável que tenha tido a oportunidade de produzir notas para um futuro relato da guerra; a narrativa da tomada de Jotapata, por exemplo, pode estar repleta de anotações recentes, provavelmente feitas pouco tempo depois do acontecimento. Dessa forma, durante o desenvolvimento do conflito, Josefo registrava previamente os eventos. Além disso, teve à sua disposição diversos relatórios romanos, obtidos nos acampamentos e, mais tarde, acesso aos arquivos imperiais em Roma.

O acesso às documentações proporcionava a Josefo um instrumento para garantir a veracidade histórica. Desde sua chegada a Roma, Josefo tornou-se pensionista imperial e teve acesso aos arquivos militares da campanha. Hadas-Lebel destaca que essa utilização de fontes romanas atribuiu a Josefo uma "complacência excessiva" aos romanos (1991: 147).

Durante aproximadamente seis meses, Josefo esteve diariamente junto a Tito, enquanto este se preparava para a tomada de Jerusalém. O trajeto seguido por Tito é relatado de maneira significativa pela alta precisão dos fatos. Isso se deve às condições de Josefo no contexto, ao estar recém-libertado e pela amizade que estabeleceu com Tito, novo comandante de guerra e futuro imperador, o que permitiu que ele se tornasse um observador mais participativo e presente em "conversas correntes nos círculos militares" (*BJ.* IV: 601).

Na estrutura da obra, os discursos de personagens do contexto da Guerra adquirem uma relevância significativa. Trata-se de um efetivo método literário tradicional da historiografia greco-romana, sem o qual, segundo Degan, "Josefo não conseguiria evidenciar plenamente o sentido de sua história" (2010, p. 28), ao se limitar à descrição dos fatos. Os discursos possibilitam atingir uma interpretação mais profunda, ao entender, por meio do raciocínio dos indivíduos, a realização de seus feitos.

Segundo Degan, Josefo incorporou uma herança historiográfica da tradição épica por meio dos discursos, revelando seus julgamentos aos leitores. Esse método foi útil para "estabelecer constantes comparações entre romanos e judeus", posicionando esses discursos nos "momentos cruciais da Guerra" para destacar as contradições entre judeus e romanos, demonstrar a "superioridade romana diante dos povos dominados" ou expressar as "peculiaridades judaicas" em relação à sua identidade. Além disso, os discursos eram "o momento em que Josefo manifestava suas opiniões" (Degan, 2010: 29).

Flávio Josefo, com o intuito de transmitir as sensações vividas durante as calamidades da Guerra, segue em sua narrativa, no estilo da tragédia, uma tendência da historiografia grega, como a descrição da peste de Atenas por Tucídides. Ele apresenta eventos sensíveis e de grande sofrimento decorrentes da Guerra. Seu relato reflete uma mistura de ódio implacável pelos líderes rebeldes e compaixão desvairada pela população civil, que ele considera vítima. Um exemplo dramático desse relato está a seguir:

> Miserável era a refeição, lamentável o espetáculo: os mais fortes tiravam mais do que o seu justo quinhão, os fracos choramingavam. A fome sobrepõe-se a todas as emoções, mas o que ela mais destrói é a vergonha. O que noutros tempos seria respeitado passa a ser tratado com desprezo. As mulheres roubavam a comida aos maridos, os filhos aos pais e- na mais lastimosa das cenas – as mães das próprias bocas dos bebês, roubando-lhes sem escrúpulos as migalhas da vida enquanto os seus mais queridos definhavam nos seus braços (*BJ*. V: 429-430).

Josefo retrata circunstâncias terríveis, como cadáveres empilhados nas estradas da cidade e famílias inteiras mortas em suas casas devido à fome, entre outros eventos desastrosos e tristes que refletem uma típica tragédia resultante da guerra, sendo a morte o elemento significativo que determina o estilo trágico. Assim como nas antigas tragédias gregas, essa obra destaca sua grande importância ao representar manifestações bélicas, permitindo aos leitores visualizar o processo que levou às mortes em massa.

Os sete livros seguem uma função epistemológica, há uma ordenação lógica dos eventos cronológicos. Os acontecimentos são detalhadamente relatados ao longo da narrativa de maneira cronológica, organizando a obra de forma lógica, desde o início até o fim da Guerra. Para isso, Josefo estabelece pontos específicos para marcar os desenvolvimentos dos eventos, criando assim um registro histórico sólido. Ele descreve as estratégias e movimentos militares das diferentes facções envolvidas em uma ordem sequencial, relatando os cercos das cidades e fortalezas com base na duração temporal. A narrativa é guiada por segmentos ordenados dos acontecimentos, alinhando-se ao propósito de Josefo de relatar os fatos da Guerra, seguindo uma noção comum entre os judeus e métodos

helenísticos, como Demétrio, o cronógrafo, historiador analista do século III a.C. que fundamentou cronologicamente sua obra para transpor a história de seu povo para os cânones historiográficos e cronográficos gregos, visando demonstrar a antiguidade e a coerência interna de suas bases de escrita (Andrei, 1989: 254-255).

Josefo, reconheceu a importância crucial dos detalhes geográficos para situar os eventos e facilitar a compreensão dos leitores. A relevância dos detalhes geográficos é essencial para uma compreensão mais abrangente, tanto do contexto histórico quanto das estratégias militares adotadas. Ao destacar a geografia da Judeia e das áreas circundantes, Josefo atribui sentido aos movimentos das tropas, às táticas de cerco e defesa, e proporciona aos leitores uma compreensão mais profunda da topografia do território que foi palco dos conflitos. Esta meticulosa descrição geográfica não apenas amplia a visualização dos eventos, mas também fundamenta a autenticidade e a credibilidade da narrativa histórica, em linha com a abordagem de Tucídides, que ao impor limitações geográficas e cronológicas rigorosas ao escopo de sua obra, acreditava que poderia contar com a confiança de seus leitores (Momigliano, 2004: 70).

Ao descrever a Palestina e outros territórios, como Galileia, Judeia e províncias como Samaria, Josefo teoricamente divide as regiões, delineando suas fronteiras, cidades e domínios. Ele harmoniza as belezas e dádivas dos lugares, como a fertilidade da terra, a abundância de pastagens e a produção variada de árvores, impulsionando a agricultura. A descrição geográfica proporciona uma visualização mais intuitiva das batalhas, mostrando as dificuldades e peculiaridades de cada região. Na conquista da cidade de Jope, por exemplo, os leitores podem visualizar o local, com a cidade terminando em uma costa acidentada, com penhascos íngremes e recifes que se estendem pelo mar. Quando Tito desce até o lago de Genesaré para construir jangadas e perseguir os fugitivos, Josefo descreve com maestria o lago, suas dimensões, águas doces e propriedades para beber, apresentando detalhes sobre a variedade de peixes, a diversidade da bacia, árvores, clima e outras características naturais do território.

Josefo frequentemente delineava as características geográficas das cidades, fortalezas e regiões envolvidas na guerra, detalhando suas localizações e os recursos naturais que impactavam as táticas de cerco e defesa. Ele oferecia informações sobre a topografia, contribuindo para a compreensão das estratégias militares e dos deslocamentos das tropas. Destacou a geografia de locais significativos, como o Templo de Jerusalém, o Monte das Oliveiras e outros pontos religiosos e históricos. Para seguir os

movimentos das legiões romanas, Josefo fornecia detalhes sobre as rotas e a geografia das áreas por onde passavam, demonstrando como a geografia regional influenciava as estratégias de guerra e os desafios enfrentados pelas forças envolvidas.

Compreende-se que a obra *Guerra dos Judeus* foi desenvolvida com uma diversidade de influências, tanto em termos de concepções, estilos, métodos e recursos literários praticados pelo historiador. Essa influência não pode ser plenamente medida pelos historiadores contemporâneos de sua época, assim como pelos historiadores gregos, dos quais Josefo demonstrou grande indiferença. A representatividade de Josefo como historiador foi buscada no passado, seguindo os cânones da historiografia clássica, sendo Tucídides seu principal modelo. Ele apresenta uma "mesma técnica de exposição, com um primeiro livro analisando as causas da guerra, mesma construção da obra como uma tragédia, mesma utilização dos discursos, influência da célebre descrição da peste de Atenas sobre a da fome em Jerusalém" (Hadas-Lebel, 1991: 241). Em Tucídides, Josefo encontra a articulação política em sua narrativa, a habilidade em justificar os acontecimentos, a desproporcionalidade e a racionalidade social em uma revolta. Com Políbio, juntamente com Tácito, observam-se semelhanças em relação à noção de poder e às razões do sucesso romano.

Flávio Josefo produziu uma narrativa com elementos comuns à historiografia greco-romana de seu período, buscando a verdade histórica, criticando historiadores anteriores e explicando sua obra com foco na história do presente. Ele incorporou fundamentações históricas, utilizou discursos, apresentou dados geográficos e abordou aspectos da tragédia. Além das concepções da tradição judaica, como a memória e a cronologia, dividir esses elementos torna-se complexo devido à fusão dessas práticas em sua narrativa e à instabilidade de sua própria identidade. Em suma, Josefo se apropria de elementos antigos, tanto judaicos quanto greco-romanos, de modo a complementar e solidificar sua narrativa, incorporando metodologias greco-romanas, mas mantendo-se vívido como judeu.

c) Providência Divina

Flávio Josefo, além de ser um historiador influenciado pela cultura helenística e pela dominação romana, destacou-se ao incorporar competências específicas da tradição judaica, mantendo fidelidade às tradições sacerdotais e assumindo o papel de profeta. Seu profundo envolvimento com o Judaísmo conferiu a Josefo uma perspectiva histórica

judaica, na qual os acontecimentos eram permeados pela presença divina de YHWH. A notável originalidade de sua narrativa sobre a guerra reside no entrelaçamento entre as tradições judaicas e as concepções gregas.

Josefo inova em sua escrita ao explorar princípios judaicos, especialmente no que diz respeito à Providência Divina. Mesmo escrevendo em grego, conforme observa Degan, Josefo assumiu a responsabilidade de interpretar o Judaísmo para o conhecimento helenístico. Ele "fez uso de uma teoria helena para animar sua narrativa, mas com um conteúdo completamente judaico, reforçado por sua extrema preocupação com a sobrevivência do Judaísmo dentro do Império Romano" (2016: 41).

A concepção de mundo de Josefo transcende a natureza humana, concentrando-se na Providência. Ele sente a necessidade de atribuir significado à história, buscando compreender o sentido da lamentável Guerra que assolou seu povo. Como destaca Hadas-Lebel (1991: 242), "sua familiaridade com a Torah ensina-lhe que, com efeito, Deus intervém incessantemente nos assuntos humanos. Não à maneira de Nêmesis, da Fortuna ou da fatalidade dos gregos e dos romanos, mas como juiz e um pai". A Providência Divina orienta sua narrativa ao curso da história e à interpretação dos eventos. Josefo, por meio dos fatos, procura solucionar as problemáticas relacionadas ao surgimento da Guerra, recorrendo a argumentos reflexivos e julgamentos morais.

Para Josefo, a incapacidade dos judeus em compreender as advertências celestes sobre a Guerra conduziu seu povo à ruína. Ao narrar a consumação da tragédia no Livro VI, Josefo destaca como os judeus ignoraram os manifestos que anunciavam sua destruição, inclusive desconsiderando sinais divinos, como a aparição de uma estrela semelhante a uma espada que brilhou no céu de Jerusalém por um ano inteiro. Outros eventos, como a abertura inexplicada da porta oriental do átrio interior, foram interpretados de maneiras divergentes.

Diante dessas circunstâncias, Josefo reflete sobre todos esses presságios e conclui que "Deus se preocupa com o homem e, por meio de toda espécie de sinais premonitórios, mostra ao Seu povo o caminho para se salvar da destruição causada pela loucura e calamidades que ele próprio atrai" (*BJ.* VI: 310). Como pai, Deus não deseja a morte do pecador, mas o seu arrependimento, e utiliza presságios e diversos sinais como formas de orientação para a salvação. Contudo, na perspectiva de Josefo, como juiz, Deus exerce sua rigorosa justiça, entendendo que nenhuma catástrofe é inexplicável e concluindo que a vitória dos romanos foi resultado da necessidade divina de punir os crimes dos revoltosos.

Ao perceber o inevitável fracasso da revolta, Josefo identificou em Vespasiano um conquistador digno, designado por YHWH para castigar seu povo. Por meio de uma dedução que considerava profética, Josefo concluiu que seu vencedor estava destinado a tornar-se o futuro imperador de Roma. Ao se apresentar diante de Vespasiano na condição de cativo, declarou: "Serás César, Vespasiano, serás imperador - tu e teu filho aqui presente. Assim, acorrenta-me ainda melhor e guarda-me para ti porque tu, César, não és apenas, meu senhor, mas sim da terra, do mar e de toda raça humana" (BJ. III: 401-402). A realização dessas palavras assegurou a Josefo a proteção da dinastia Flaviana. Conforme Hadas-Lebel observa, ao destacar o dever de gratidão de Josefo para com o imperador, a complexidade do historiador da Guerra é evidenciada, ao minimizar a crueldade de alguns comportamentos, atribuir virtudes ao governante ideal e ressaltar a proteção sobrenatural (1991: 243).

Na visão de Josefo, a Fortuna está alinhada com a vontade divina, na qual YHWH se colocou ao lado dos romanos para punir os judeus, assim como no passado esteve ao lado dos babilônios na época de Jeremias. Segundo Josefo, conforme Políbio, a Fortuna posicionou-se a favor dos romanos não apenas no âmbito político, mas também no poder material, acompanhada do poder religioso na punição dos pecados (Nascimento, 2008: 102).

> Os tiranos ignoraram a sua própria segurança e desceram voluntariamente das torres, onde nunca poderiam ter sido vencidos pela força, apenas pela fome, enquanto os Romanos, depois de todos os seus esforços contra torres menos poderosas, conquistaram inesperadamente as que eram inexpugnáveis teriam resistido a qualquer máquina de guerra (*BJ*. VI: 398-400).

Josefo acreditava que, como os eventos posteriormente demonstraram, estavam sob a observação de YHWH (*BJ*. II: 186). Para ele, a Fortuna promovia onipresentemente seus interesses, e as circunstâncias haviam conspirado majoritariamente a favor de Vespasiano, onde a Divina Providência o auxiliara a conquistar o Império e colocara nas suas mãos a soberania do mundo.

Segundo Hadas-Lebel, "a História, com efeito, repetia-se. Pela segunda vez, o Templo era destruído. A repetição do acontecimento impunha paralelos históricos: então, Roma era a nova Babilônia" (1991: 200). Com o desenrolar dos acontecimentos, Josefo concluiu que YHWH desejava castigar a nação de Israel pela sua geração corrompida, assim como no tempo do profeta Jeremias. Nessa mentalidade, Josefo exortou o povo, mas seus conselhos não surtiam efeito. Ele recorreu aos discursos, narrando a história da nação e destacando as proezas dos antepassados e as terríveis

guerras que enfrentaram. Josefo pretendia mostrar que não estavam guerreando contra os romanos, mas sim contra Deus.

> O nosso povo passou setenta anos na Babilônia sem nunca erguer a cabeça para lutar pela liberdade, até que Ciro lhe concedeu em gratidão a Deus. Sim, foi pela Sua intervenção que eles foram libertados e reconstruíram o Templo do seu Aliado. Em suma, não existe caso nenhum em que os nossos antepassados tenham triunfado pelas armas ou fracassado sem armas sempre que confiaram a sua causa a Deus. Quando ficaram inativos venceram – sendo essa a vontade do seu juiz-, quando combateram foram sempre derrotados (*BJ*. V: 389-390).

Josefo, por meio de seus discursos, busca advertir seus compatriotas, apresentando lições do passado de seus antepassados em períodos de guerra. Ele enfatiza que, como judeus, não deveriam empreender uma guerra sem antes considerar a vontade de Deus. Segundo Samuel Nascimento, "quando uma nação perdia uma guerra, era o seu deus ou deuses que tinham perdido para os deuses da nação vencedora". Porém como judeu, para Flávio Josefo, "se a nação perdesse uma guerra, era porque os judeus estavam em pecado ou não deveriam fazer aquela guerra" (2008: 105).

Os eventos históricos sucessivos na obra refletem em Josefo a combinação da vontade de YHWH e a liberdade do homem em suas decisões. Dessa forma, ele segue um padrão deuteronômico nos termos da tradição judaica, ao associar a "cadeia de acontecimentos do pecado/punição/arrependimento/redenção, com as estruturas greco-romanas da tradição histórica, funcionando como um elemento profundamente original" (Degan, 2016: 41-42).

Portanto, o conjunto da obra *Guerra dos Judeus* pode ser considerado original por expandir a coletânea da história helênica, ao escrever a história dentro do gênero estabelecido pelos gregos e aprofundar reflexões provocadas pelas dificuldades vividas pelos judeus. "Era preciso escrever como um grego, mas pensar como um fariseu" (Degan, 2016: 306). Segundo Degan, no desenvolvimento de sua obra, "sua teoria foi helenizada na forma e apresentação, foi judaica na essência, pois aceitou a onipotência divina nos arranjos das nações, atento ao peso do julgamento de YHWH. Josefo foi um providencialista" (2010: 308). Enfim, sua visão providencialista é o aspecto principal que diferencia Josefo não apenas como um historiador com atribuições às modalidades greco-romanas da historiografia, mas como um escritor judeu que carrega consigo princípios e valores do Judaísmo em seu entendimento sobre a escrita histórica.

Recebido: 22 de junho de 2024 | Aceito: 09 de fevereiro de 2025

Conclusão

As múltiplas formas de expressão utilizadas pelos povos na Antiguidade para registrar eventos históricos derivam de suas tradições, através das quais as historiografias mais concretas se manifestaram. O marco de inovação, originado dos gregos, surge de uma extensa tradição literária, enquanto os romanos incorporam esses elementos em seu padrão histórico. No Oriente Próximo, Israel destaca-se por apresentar uma tradição milenar na composição historiográfica. Pode-se afirmar que os moldes historiográficos delineados nesta pesquisa são desenvolvidos em virtude das tradições.

Observa-se que, mesmo com a diversidade de estilos na escrita histórica, há um senso natural que permeia as tradições na Antiguidade. O instinto humano de preservar os eventos passados, a verdade histórica e as lições para as próximas gerações resulta na produção de obras significativas. O senso de responsabilidade pela escrita, a preservação e o domínio da memória contra a barreira do esquecimento possibilitaram à narrativa histórica desempenhar um papel fundamental na transmissão de princípios culturais, na reflexão sobre a natureza humana e na construção da moralidade cívica.

A narrativa intelectual testemunhada por Flávio Josefo é acompanhada de elementos decorrentes da interação cultural entre as concepções judaicas da história e a historiografia helenística. Seus métodos históricos são consultados nas tradições antigas de seu tempo. Em um Oriente helenizado, Josefo corresponde aos modelos clássicos adotados pelos gregos, aplicando a experiência judaica ao utilizar a língua grega e adaptando-se aos elementos culturais do helenismo. Sob a dominação romana, ele se coloca em posições de reivindicações imperiais. E como judeu, sua consciência de fé em meio a um contexto conflituoso é inevitável, construindo, assim, em sua narrativa, uma fusão gradual entre as tradições dos antepassados do povo judeu e as tradições helênicas, sob a soberania do Império Romano.

A identidade de Flávio Josefo como judeu e sua cidadania romana tornam-se a base importante para analisar a relação judaico-romana no século I d.C. Ao manter-se fiel à sua etnia de origem e preservar sua identidade como judeu, sua estadia em Roma e a relação com os Flávios como patronos levam Josefo a inclinar seu interesse em direção à história romana.

Entende-se que Josefo se revela um historiador importante da Antiguidade, contribuindo para o estudo da Judeia sob domínio romano,

para a história de Israel e para uma análise mais específica sobre Roma. A obra *Guerra dos Judeus* retrata um evento marcante na história de Israel, a destruição do Templo de Jerusalém, e o ápice da resistência judaica contra o domínio romano na Judeia. Além disso, é a fonte literária mais abrangente sobre esse período. Pode-se afirmar que Josefo alcançou seu objetivo primordial de ser o historiador oficial da Guerra entre judeus e romanos.

Neste aspecto podemos perceber que a escrita de Flávio Josefo se sujeita a princípio da literatura greco-romana, ao adotar o grego como idioma, reforçando a incorporação da cultura helenística; outrora, como uma retratação da Diáspora, desenvolveu uma valorização do judaísmo através dos modelos do pensamento grego.

Fonte Antiga

JOSEFO, Flávio. *A Guerra dos Judeus.* História da Guerra entre Judeus e Romanos. Tradução de Miguel Mata. 3.ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2021.

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War:* Books I–III. Tradução de H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. (Loeb Classical Library).

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War:* Books IV–VII. Tradução de H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. (Loeb Classical Library).

Referências bibliográficas

ANDREI, Osvalda. *Per uma definizione del sistema di Demetrio (LXX) Exd. 12.40 e la cronologia dei figli di Giacobbe.* Università di Siena, 1989.

ARENDT, Hannah. O conceito de história antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro.* São Paulo: Perspectiva, 1972.

BARON, Salo W. *História e Historiografia do Povo judeu*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica.* CPAD, Rio de Janeiro, 1995.

COLINGWOOD, R. G. *A ideia de História.* Editorial Presença, Lisboa, 1994.

DEGAN, Alex. *As lágrimas e o historiador: uma leitura de Guerra Judaica.* Internationsl Journal of Theory and History of Historiography. Vol. 3, n. 5, Porto Alegre, 2010.

_____. *Josefo Exegeta: História e memória.* Revista de História, n. 162, 2010.

_____. *Josefo revisitado: interpretações historiográficas da obra de Flávio Josefo.* Politeia: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v.16, n.1, 2016.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma.* Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HARTOG, François. *Evidência da história:* o que os historiadores veem. 1. ed., 1. reimp. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

IBÁNEZ, Jesús-María Nieto. *História y mito en los últimos historiadores greco-judíos.* Universidad de León, 1995.

JOLY, Fábio Duarte. Tácito e o império romano. *Revista de História*, p. 69-78, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. A configuração do moderno coceito de História. In: KOSELLECK, Reinhart. *O conceito de História.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 119-184.

MEIER, Christian. Antiguidade. In: KOSELLECK, Reinhart. O conceito de História. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 41-62.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna.* São Paulo: EDUSC, 2004.

_____. *Os limites da helenização.* A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991.

NASCIMENTO, Samuel Martins. *A concepção de História em Flávio Josefo.* O judeu de Roma. UFM, Maringá, 2008.

NASER, Ayub. *Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes como ênfase no Kitab al-Ibar de Ibn Khaldun.* Brasília: UNB, 2015.

ROCHA, Ivan Esperança. *Flávio Josefo: uma historiografia crítica-etnocêntrica.* SIELO-EDUEM, 2016.

Recebido: 22 de junho de 2024 | Aceito: 09 de fevereiro de 2025

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica.* Rio de Janeiro. Imago, 1992.

Received: June 22, 2024 | Accepted: February 9, 2025

FLAVIUS JOSEPHUS'S ACCOUNT OF THE *JEWISH WAR*: ELEMENTS OF JEWISH TRADITION AND GRECO-ROMAN CULTURE

Camila Geovana Alves de Lima[1]

Renato Fagundes Pereira[2]

Abstract

The purpose of this article is to analyze the work The *Jewish War* by the historian Flavius Josephus. To this end, it focuses on examining the narrative structure of this work and its relationship to the various dimensions of historiographical practice in antiquity, drawing on Meier's (2013) concept of correspondences in conceptions of history in antiquity. Furthermore, the study sought to analyze elements reflecting Jewish culture and the assimilation of Hellenism within the context of the Roman Empire. This context proves fundamental to understanding the complex interactions between culture, power, and identity that permeate the historical narrative crafted by Flavius Josephus.

Keywords

Flavius Josephus; Judaism; historiography.

[1] Master's student in History – State University of Goiás, Goianésia, Brazil. E-mail: camilageovanalima@gmail.com.

[2] Adjunct Professor. – State University of Goiás, Goianésia, Brazil. E-mail: renatofagundesp@gmail.com.

Received: June 22, 2024 | Accepted: February 9, 2025

Introduction

To analyze historiographical practice in antiquity, it is essential to distinguish it from its modern counterpart, which, as Koselleck observed, although the result of the continuous evolution of the word's ancient meanings, takes on a distinct form in practice (2013: 119). In ancient cultures, the writing of history operated under different assumptions and lacked the kind of reflection that is currently understood as historiographical practice. These gaps only become evident from a contemporary perspective, which has been shaped by the influences of the disciplinarization of history and the establishment of scholarly communities that emerged in the nineteenth century.

Although one cannot attribute a single concept of history to ancient cultures, it is possible to identify what Meier describes as "correspondences in conceptions of history in antiquity." These correspondences, while not constituting a defined paradigm, allow us, at the very least, to outline a set of practices that can be characterized as activities of a historiographical nature (2013: 49).

In this sense, understanding Flavius Josephus's (37–100 CE) practice of writing history becomes an important intellectual endeavor for shedding light on the complex interactions between culture, power, and identity that permeate the historical narratives of ancient cultures, as well as the elements that allow us to identify specific forms of correspondences in historiographical practices.

Flavius Josephus was a Jewish historian of the first century C.E., born and raised in the priestly circles of Jerusalem; he was considered a member of the Jewish aristocracy due to his descent from the royal Hasmonean dynasty. His upbringing was shaped by the Jewish tradition of the Pharisees, during a period and in a context marked by Hellenistic influences and Rome's expansionist rule, which had a profound impact on life in the Middle East.

In A.D. 70, at the invitation of Emperor Vespasian (A.D. 9–79), Flavius Josephus moved to Rome, where he remained until the end of his life. His biblical first name, Josephus, chosen by his father Matthias, was combined with the family name Flavia—linked to the emperor's family—establishing him as Flavius Josephus. According to Hadas-Lebel, upon arriving in Rome, Josephus "found a way to make history: by writing history" (1991: 252). During the thirty years he subsequently lived in Rome, Josephus devoted himself to collecting documents and actively engaging in writing, producing extensive historical works such as The *Jewish War* and

Antiquities of the Jews, as well as *Against Apion*, an apology for Judaism, and his *Autobiography*.

In this regard, Flavius Josephus's first work, The *Jewish War*, which recounts the First Jewish-Roman War (66–73 CE), the Jewish revolts, and the administrative difficulties faced by the Romans—particularly in the province of Judea—allows us to understand the nuances of the relationship between identity and the writing of history in antiquity.

The *Jewish War* was originally written in 76 A.D. in Aramaic, a popular and regional language, after the Romans conquered the fortress of Masada, and is divided into seven books. The historian, eager to align himself with the scholarship and literary elite of the Roman Empire, produced a significant intellectual work, methodically translating it into Greek during the reign of Titus (79–81 CE), since Greek was the language of the educated Roman elite. The aim was to present it to the Greco-Romans as a "correct" account of events—covering the origins of the war, its calamities, and its end (BJ. I: 6).

Josephus, in recounting the history of the *Jewish War*, expresses his ambition to be a historian who lives up to classical models, highlighting his interest in restoring prestige to his compatriots. He offers an irreplaceable account by closely addressing the affairs of Rome during the reigns of Vespasian and Titus, who were victorious generals in Judea. By tracing the circumstances of the ascension to the throne and the conduct of military campaigns, his life story embodies the contrasting facets of the major events and conflicts in the provinces of the Near East—between local patriotism and the assertion of imperial order, and between native culture and the imposition of Greco-Roman culture.

Within these reflections, the aim is to examine the work The *Jewish War* as a historical source by identifying connections to ancient narrative styles. This article was developed through a bibliographic study, based on the assumption that Flavius Josephus's contribution is essential not only for understanding Jewish history but also for comprehending broader historiographical practices in antiquity.

Historical Practices in Antiquity: Jewish and Greco-Roman Historiography

As Momigliano noted, "the preservation of the memory of the past, the chronological structure, and an interpretation of events are elements of

historiography found in various civilizations" (2004: 54–55). According to Meier (2013), the category of history encompassed a variety of representations, including genealogies and local chronicles, without any clear demarcation. Even narratives that, by contemporary standards, could be described as historiographical works—encompassing geographical and ethnographic aspects—generally focused on written history as a narrative of events, with their content predominantly limited to the history of political and military events.

Hartog points out that in early historiographical efforts, the absence of defined parameters was evident. However, the imperative to record historical events spurred the emergence of the first works that can be characterized as true historiographical undertakings, in the words of the aforementioned historian,

> Over the centuries, it has become clear to us that history was being written—that a power, a group, or a society, according to various methods and protocols, had the responsibility, the task, not to say the duty, to preserve its memory and write its history (2013: 23).

For the Jews, history was a source of understanding of Yahweh, whose will was manifested in the unfolding of historical events. According to Baron (1974: 30), Yahweh "guided the destinies of humanity and of Israel." Hartog termed this approach "history-memory," since Jews used historical narrative as a tool to combat forgetting—"Zakhor, 'remember' in Hebrew, is the imperative that runs through the biblical narrative and all of Judaism." (2013: 27–28).

Yerushalmi argues that Jews play a fundamental role in defining meaning in history, as their Israelite faith has a unique nature that establishes an essential meaning for the course of history. This faith is based on the belief that the destiny of history is intrinsically linked to divine will and human freedom. According to Yerushalmi, this intuitive and revolutionary understanding of God has been refined through deeply lived historical experiences. He asserts that the crucial encounter between humanity and the divine has shifted from the realm of nature and the cosmos to the plane of history (Yerushalmi, 1992: 28).

Another crucial element in Jewish historiography is the conception of time. According to Naser (2015: 44), a significant portion of biblical texts attributes great importance to time as a repository of lessons within the narrative. Past experiences serve as lessons, and the future is conceived in terms of salvation or damnation based on human actions. The narrative is constructed through the interconnection of meanings between the past,

present, and future. Time is regarded as a compass that guides humanity through the world's changes, facilitating the exchange of experiences and information. In this way, writers can influence readers through examples from the past that are rooted in historical experience.

The diaspora of the people of Israel across various regions of the Greek world led to the significant development of Jewish literature in the Greek language. This historiography was no longer integrated into a Jewish narrative but became part of Hellenistic civilization. The traditional Jewish scholar acted as a commentator on sacred texts rather than as a historian; the concept of the historian as a distinct professional was a Greek influence. According to Ibánez, during the Hellenistic period, there was a flourishing development of Jewish historiography, with Jewish authors employing Greek forms to present and celebrate the history of their people. They turned to Greek historiography in order to reach a wider audience (Ibánez, 1995: 25).

Jewish texts reflect Jewish experiences in various ways by employing the Greek language and adapting to the cultural elements of Hellenism, while always maintaining distinctive characteristics. There was a gradual fusion between the traditions of the Jewish people's ancestors and Hellenic traditions, although this fusion occurred unevenly. Different transmission strategies were adopted by various individuals, across different territories, communities, and documents. In other words, the way in which Hellenism permeated the East was not systematically defined in antiquity, but rather was part of a process characterized by contrasts and the retention of diverse perspectives.

Unlike the Jews, Greek historiography focused primarily on chronological issues and on establishing connections between events, with the aim of understanding their causes and consequences. The choice of topics to be addressed was limited, due to concerns about the reliability of the available information. For Greek historians, the composition of their accounts was intrinsically linked to historical research. Following the tradition of the ancients, they saw writing as the means to preserve the memory of human achievements, preventing them from being lost in the flow of time, driven by a deep concern for the pursuit of greatness and immortality, and drawing on a variety of literary genres—such as mythography, ethnography, and local history—as tools for crafting their accounts.

The arrival of Roman rule led to differences in the approach to history compared to that of Greece. For the Romans, history represented continuity, and they valued the legacy of the past and the preservation of their historical monuments. According to Wolfgang Meier (2013: 56),

however, in Rome, historiography from the outset focused on the history of a singular entity, seeking to explain Rome's successes, legitimize its expansion and claims, and convey the examples set by its ancestors. History was viewed as a tool to be used for these purposes. The approach to Roman history was fundamentally tied to events, distinguished only by the specific interests projected onto them and by the perception of a special purpose in the sequence of these events.

Roman historiography stands out in the political sphere due to the centralization of historical knowledge in public spheres, which involve discussions in the Senate, political debates, and military campaigns. It fulfills an intellectual function by reflecting on the issues raised by history. Examples drawn from historical narratives serve as guides for civic conduct in public life. For the Romans, history plays a crucial role in providing examples of moral behavior and virtues valued by society. Therefore, history is seen as a means of making moral judgments about the events and characters presented, similar to tragedy, providing a dramatic narrative with profound moral content.

According to Arendt (1972), the Romans attribute meaning to events through their grandeur and significance, thereby justifying their preservation for future generations. The Romans develop history with the intention of demonstrating what the tradition and authority of their ancestors demand of each generation, as well as revealing what the past has accumulated for the benefit of the present.

Greco-Roman historiography establishes a comprehensive narrative of human history, with the purpose of recounting historical events and human nature, seeking the truth by explaining the causes and context of events. This approach is influenced by the ancient world's long literary tradition, which aimed to preserve past events for present and future generations. The goal is to create works that are meaningful and of great value over time.

The various historiographical approaches and traditions in antiquity are rich in traditions and perspectives that reflect different cultures. From the conceptions of history in ancient civilizations to the historiographical practices of the Jews, Greeks, and Romans, one can observe a variety of approaches, methods, and purposes in the documentation and interpretation of the past. Flavius Josephus stands out as a significant example of this diversity, as he incorporates elements of both Jewish and Greco-Roman historical traditions into his work; by embracing his identity as a Jew, he illustrates the complexity and mutual influence of historiographical traditions in antiquity.

Received: June 22, 2024 | Accepted: February 9, 2025

Flavius Josephus and the Writing of History in The *Jewish War*

It does not seem an exaggeration to identify distinctive elements that characterize the various forms of historical writing and historiographical activities in antiquity. In light of the above, Flavius Josephus, as a first-century C.E. Jewish historian, provides an opportunity to understand historiographical practices in his work, The *Jewish War*, by reflecting a fusion of Jewish historical traditions as well as Greco-Roman influences.

Flavius Josephus's work expresses a Roman perspective on the war; his ideas emphasize an affinity for the Flavius dynasty and the Greco-Roman historiographical tradition. However, according to Degan, "even with his explicit reliance on the Roman point of view, Josephus did not waver regarding his Jewish origin, which he claimed was a source of pride" (2010: 24–25). As a historian linked to the Jewish priesthood and Roman citizenship, he sought to develop his work on the War through the dominant historiographical traditions of his time, which were Jewish, Greek, and Roman.

At the same time, Flavius Josephus employs narrative and rhetorical techniques influenced by Greco-Roman historiographical traditions, seeking to present events in an objective and analytical manner. Like other ancient historians, he seeks to understand the political, military, and cultural events of his time, using history as a means of conveying moral lessons and preserving cultural identity.

a) Preface: A Space for Criticism and Aspirations

The inclusion of a preface at the beginning of a work was a common practice among ancient writers. As Hartog (2013: 20) notes, this practice primarily consisted of providing guidance on how to proceed, often exposing the errors and falsehoods of others. The prefaces of Greek historians are clear examples of this practice, as they seek to highlight the importance, relevance, and depth of the subject matter presented, while also serving as a forum to refute earlier writers by pointing out their lies and misunderstandings of the facts.

The preface presented by Josephus in his work reveals the essential intentions of a classical preamble. He expresses the quality and importance of his account, as well as the responsibility and rigor involved in defining himself as a reliable historian. Josephus emphasizes meticulous accuracy regarding the facts and the authenticity of the accounts of past and

contemporary historians, presenting a concrete and detailed summary of his work as a whole. The essence of the preface is to introduce the work and the responsibility of recounting the events of the War, which he considers "the greatest of all that have ever broken out between cities or nations" (BJ. I: 1).

The preface to The *Jewish War* stands out as a revealing element due to its critical assessment of the historiographical writings on the war. It provides an important avenue for analyzing, through the author's critical perspective, the limitations inherent in Flavius Josephus's conception of history. In examining works related to the war, Josephus criticizes certain historians for their narratives:

> There has been no shortage of historians, but some—without having participated in the events—gathered unfounded or contradictory accounts and compiled them in a rhetorical style; others, despite having witnessed the events, distorted the facts—out of flattery toward the Romans or hatred of the Jews—and their writings contain either attacks or praise, but no historical accuracy (BJ. I: 2).

According to Hadas-Lebel, "since the war's end, several accounts of the *Jewish War* had been published. All of them had annoyed Josephus" (1991: 238). He categorized these authors into two distinct groups. On the one hand, Josephus criticizes those who wrote without having experienced the events of the war firsthand, producing accounts lacking in evidence to support the facts and in coherence. Consequently, their narratives became contradictory due to a lack of rigor in their research, resorting to a rhetorical style that, for Josephus, represents an attempt to subvert the truth through eloquent rhetoric.

Other historians, even though they were eyewitnesses to the events, were not reliable in their narratives because they inserted their personal perspectives on the facts—whether out of hostility toward the Jews or an intention to glorify the Roman Empire—by classifying their works as "stories" for negligent purposes. For Josephus, the narrative cannot be conducted with the intent of promoting the historian's own perspective, since the imposition of personal opinions indicates a departure from "historical rigor." This conception reflects Thucydides' method of history, in which the search for truth lies in the rigorous investigation of events, initially through the historian's impartiality.

Josephus presents an account that is faithful to the actions taken by both the Jews and the Romans. However, he is aware that he cannot hide his personal feelings in his narrative when reflecting on the facts, and does not refrain from lamenting the calamities faced by his people and country. Understanding a potential point of criticism regarding his narrative, the

author seeks in advance "indulgence for a compassion that runs counter to the laws of history" (BJ. I: 11). Nevertheless, knowing that this indulgence might not be accepted by more rigorous critics, he insists that "you judge the history by the facts and condemn the historian for his lamentations" (BJ. I: 12). In claiming historical truth, Josephus is aware that he is not claiming objectivity, given his interruptions in the account to express his pain and indignation at having witnessed the events he describes. What he asks is that readers be able to separate his lamentations from the historical facts, since these deviations from the conventions of the historical genre stem from his grief.

It is clear that Flavius Josephus draws on historiographical principles—what he calls the "laws of history"—which entail a serious account of events, grounded in concrete understandings of the methods, norms, and influences of the historical genre. By identifying points that compromise his narrative because they involve his own experiences of the war, Josephus assures his readers that, at the very least, he presents a work worthy of trust in its account of the facts.

n part of the preface, Josephus implies criticism of the Greek scholars. Even while acknowledging their superior literary skill, he regards them as unprincipled historians, since they focus on ancient wars, which are insignificant when compared to those of more momentous times. Even so, they seek to pass judgment on current events and criticize those who set out to study them. His intention is to direct his criticism at certain Greek historians of his time, who prefer to write about ancient history rather than contemporary history. In the historian's own words, the Greek historians,

> They focus on the Assyrian and Median empires, as if the accounts of ancient historians were not good enough. The truth is that these modern authors are inferior to them in literary talent and analytical ability. Ancient historians devoted themselves wholeheartedly to writing the history of their time, a task in which their connection to the events added clarity to the record, and in which falsehood discredited an author in the eyes of readers who knew the facts (BJ. I: 13–14).

For Josephus, revisiting topics from antiquity that have already been written about undermines the excellence of works from that period. The significance of producing a work lies in the analysis of unrecorded past events, leaving for posterity stories of his own time that will come to be highly regarded over time. A historian's skill lies in the use of unpublished materials and in creating his own structure, not in reworking the work of others. According to Hadas-Lebel, for Josephus, such compilations do not constitute true historical work, since a historian's recognition lies in the

"account of uncharted events" and in the composition of an "original historical work" (1991: 239).

Flavius Josephus presents his work to the Greeks and Romans, highlighting the great expense and effort involved in creating a "memorial to great deeds." He criticizes the Greeks for their willingness to produce works when personal gain or a legal case is at stake. As for history, in which "truth and a painstaking collection of facts are essential, they remain silent, leaving to lesser and ill-informed authors the task of describing the deeds of their rulers" (BJ. I: 16). This indifference and ignorance regarding historical truth on the part of the Greeks are Josephus's main criticisms, and he takes the position of upholding it.

In these considerations, Josephus seeks to distance himself from the redundancy of a narrative of ancient Jewish history—from the Jews' origins as a nation to the events they experienced in the context of Israel's history—since these are themes already well-established in antiquity. "Since many Jews before me have accurately recorded the history of our ancestors, and since these records have been translated by some Greeks into their native language without significant errors" (BJ. I: 17–18), the historian does not intend to revisit the history developed in antiquity, but rather to organize and document the events of the present for posterity regarding the war between the Jews and the Romans.

In the preface, Josephus highlights the influence of classical canons on historiography, expressing his interest in critiquing earlier authors' accounts of the War, in his imminent quest for the truth, and in outlining the work's overall structure. This approach reflects a stance typical of Thucydides, marked by the aspiration to present a truthful account of events, guided by historical rigor, and by indifference toward other authors. In addition to considering his account an indispensable source—because he witnessed key parts of the conflict's events and was directly involved in the War—Josephus asserts that his work is the only account that establishes a coherent narrative. In contemplating the grandeur of the War and the countless catastrophes that befell Jerusalem and the Jewish community, Josephus seeks, as a historian, to elevate his role by offering a sincere narrative dedicated to doing justice to the subject matter of his account.

b) The Narrative of Flavius Josephus: Between Judaism and Greco-Roman Influences

Flavius Josephus, as a historical source, presents a narrative that draws connections to ancient styles of historical writing. However, there is a complexity regarding his reliability due to the historian's undefined identity, as he develops a Flavian Jewish historiography, with political inferences and conceptions of the Jewish aristocracy and the Romans embodied in the figure of the Flavians. According to Degan, Josephus composed a "hybrid work" by initially submitting to Greco-Roman literature through his adoption of Greek as the language in which to produce his work. This reinforces the incorporation of Hellenistic culture, and, as a portrayal of the Diaspora, he developed an appreciation for Judaism through models of Greek thought (2016: 37).

When writing about the War, the first justification cited by Josephus stems from his authority—as he wrote about events he witnessed firsthand and was personally involved in. His own experience made Josephus a "historian-narrator of the events described in his writings" (Hadas-Lebel, 1991: 172). His position as an eyewitness to certain events that took place during the War enabled Josephus to provide a more detailed account and more thorough information, as in the case of the narrative on the siege of Jerusalem found in Books V and VI. During this period, Josephus was granted his freedom by Vespasian and accompanied Titus daily during the war; his account is considered the most detailed and comprehensive record preserved regarding the First Jewish-Roman War.

As a witness, Thucydides exhibits a significant historiographical influence by taking responsibility for what he wrote, by valuing and relying on his own view of the facts and on witnesses considered trustworthy to compose his account, with the aim of preserving his work to make it a prestigious work for posterity. To this end, Josephus, like Thucydides, demonstrates a commitment to presenting his account of the events clearly, regarding himself as an important source by virtue of being an eyewitness and interpreting the events through his own eyes.

In the words of Flavius Josephus, "were it not for the accounts of eyewitnesses and the subsequent calamities thus confirmed, what I am about to recount would pass for a fable" (2021: 420). Although Josephus did not participate in all the events he narrates, in his quest for accuracy through eyewitness accounts, he interviewed individuals who were actual witnesses to the events in question to substantiate his narrative. During the siege of Masada, for example, amid the massacre and mass suicide, two women had escaped with five children, who were the only survivors.

Josephus confirms that "one of them lucidly recounted Eleazar's speech and how everything unfolded afterward" (2021: 469).

Among the sources used, Josephus's personal notes form the basis of his account of the War. It was during the siege of Jerusalem that he gathered information at the Roman camp through the testimonies of Jewish survivors and dissidents. Josephus, in addition to drawing heavily on oral tradition and his own memories as a witness to the events, demonstrates a concern for preserving the memory of the Jewish nation. This characteristic reveals a Greek influence in recounting facts through memory, with the aim of ensuring that events are not lost to oblivion. Before launching the battle against the Romans, Josephus exclaims: "Since all hopes of salvation are lost, it is time to begin the fight. It is wonderful to sacrifice our lives for fame and glorious deeds so that we may leave our memory to posterity" (BJ. III: 204–205).

In antiquity, memory continually served as a social framework to guide collective entities, conveying information from the past to the present. According to Degan, "the constitution of memory takes place in the present, which encourages, provokes, and dictates its recollection, providing the necessary conditions for the formation of a fertile ground for memory to flourish" (2010: 297). Josephus's writing consists of recollections of natural landscapes and urban structures that were destroyed in the conflict; the act of recalling past events and destroyed places initiates Flavius Josephus's narrative by reconstructing the past, the present, and the future, "in a complex reflection that required great intellectual and emotional effort, far removed from the cold repetition and rectification of the past" (Degan, 2010: 299).

Memory is an important feature of educational trends and of the acts of remembrance practiced by Jews. This stems from the belief that remembering the past provides lessons that must be taught, with an eye toward the present and the future. According to Degan, Josephus's work is rooted in Jewish tradition, intended as a teaching tool to "influence the present," and the remembrance of the past symbolizes a "religious act" (2010: 307).

For Hadas-Lebel, the History of the War was likely a commissioned work. This was due to the danger of a new armed revolt by the Parthians against the Romans—who, for their part, included Jewish converts—or the involvement of other Eastern peoples. Despite the Romans' victory, Jews were numerous in the Roman Empire and in the eastern provinces. It was necessary to deter any new insurrection (1991: 237–238). To this end, at the beginning of Vespasian's campaign, Josephus sought to describe the

workings of the Roman army. After a lengthy introduction, Josephus justifies himself,

> My intention was not so much to praise the Romans as to console those they had defeated and to dissuade others who might be tempted to revolt. And perhaps educated readers who are unfamiliar with this subject might benefit from a description of the organization of the Roman army (BJ. III: 108–109).

n this interpretive—and specifically historiographical—effort, Josephus reflects on the Roman army and its achievements, describing with wonder its discipline, order, training, equipment, and other military elements. The army's operation is based on hierarchy, where "each soldier devotes all his energy daily to training, as if he were in action" (BJ. III: 73). The Romans' primary planning strategy involves fortifying the camp and its construction by a military force capable of clearing forests or leveling hills in a short period of time. Artillery devices—whether transported or built on site, such as catapults and ballistae—are discussed in detail, as are the routines of the camp and the battlefield. Josephus provides a thorough description of the armor, helmets, and weapons of both the regular and elite infantry, as well as the cavalry and its elite units. He also highlights the soldiers' duty and honor in dying for the Roman cause, emphasizing not only their physical strength but also their fortitude of spirit, since fear is part of their training, where "they have laws that punish with death not only desertion from the ranks but also the slightest neglect of duty" (BJ. III: 103).

In this context, it is possible to draw parallels in historiography with the Greek historian Polybius (200 B.C. – 118 B.C.), who not only wrote an account of the Punic Wars but also, with the aim of producing a general history, sought explanations for events in their origins in order to understand the power that enabled Rome to achieve its victories. By developing a pragmatic research style—which involved reading and comparing written sources, geographic analysis, and the study of political actions—Polybius distinguished himself through his analysis of the Roman constitution as an essential part of his historiography. He viewed his work as a treatise on constitutional models, a manual for military officers, and a guide for politicians, especially on diplomatic matters. The analysis of the Roman constitution played a significant role in his narratives, as he believed that the political structure was crucial to Rome's success.

In Josephus, the notion is similar when he explains the military organization of the Roman army. He draws on the same themes as

Polybius in assessing Rome's merits, particularly its military organization and discipline. Furthermore, there is the idea of recognizing Rome's power as invincible and the role of Fortuna, which enabled its expansionist and warlike triumphs. Like Polybius, Josephus shows how misguided and irrational it is to wage war against Rome, once one understands the extent of Roman power.

Flavius Josephus also shares similarities with Tacitus's perspective in his account of the war, in which he anticipates Rome's imminent victory. According to Momigliano (2004: 167), Tacitus suggests that any conflict initiated against the Romans would inevitably lead to defeat, drawing on research and relevant information to support this view. Tacitus's central objective in his narrative was to analyze the Roman government, focusing on political life, the Senate, and military affairs. He contributed to a "new political culture" that replaced the model centered on the res publica (republic) with one centered on the imperial household (Joly, 2010: 75).

Initially as a commander, Josephus obtained information about the events in Jerusalem. During his captivity, he likely had the opportunity to take notes for a future account of the war; the narrative of the capture of Jotapata, for example, may be filled with recent notes, probably made shortly after the event. Thus, as the conflict unfolded, Josephus recorded events in advance. In addition, he had at his disposal various Roman reports obtained from the camps and, later, access to the imperial archives in Rome.

Access to these documents provided Josephus with a tool to ensure historical accuracy. Upon his arrival in Rome, Josephus became an imperial pensioner and gained access to the military archives of the campaign. Hadas-Lebel points out that this use of Roman sources led Josephus to show "excessive deference" to the Romans (1991: 147).

For approximately six months, Josephus was with Titus daily as he prepared for the capture of Jerusalem. The route taken by Titus is recounted with remarkable precision in its factual details. This is due to Josephus's circumstances at the time—having recently been freed—and to the friendship he established with Titus, the new commander and future emperor, which allowed him to become a more active observer and participant in "casual conversations in military circles" (BJ. IV: 601).

Within the structure of the work, the speeches of characters from the context of the War take on significant relevance. This is an effective traditional literary method of Greco-Roman historiography, without which, according to Degan, "Josephus would not be able to fully convey

the meaning of his history" (2010, p. 28) if he were to limit himself to a description of the facts. These speeches enable a deeper interpretation by helping readers understand, through the characters' reasoning, the nature of their actions.

According to Degan, Josephus incorporated a historiographical legacy from the epic tradition through these speeches, revealing his judgments to readers. This method was useful for "drawing constant comparisons between Romans and Jews," positioning these speeches at "crucial moments of the War" to highlight the contradictions between Jews and Romans, demonstrate "Roman superiority over the subjugated peoples," or express "Jewish peculiarities" regarding their identity. Furthermore, the speeches were "the moments when Josephus expressed his opinions" (Degan, 2010: 29).

Flavius Josephus, in an effort to convey the experiences lived through during the calamities of the War, follows in his narrative the style of tragedy—a trend in Greek historiography, such as Thucydides' description of the plague of Athens. He presents harrowing events and great suffering resulting from the War. His account reflects a mixture of relentless hatred for the rebel leaders and intense compassion for the civilian population, whom he considers victims. A dramatic example of this account follows:

> The meal was miserable, the spectacle pitiful: the strongest took more than their fair share, while the weak whimpered. Hunger overrides all emotions, but what it destroys most is shame. What in other times would have been respected is now treated with contempt. Wives stole food from their husbands, children from their parents, and—in the most pitiful of scenes—mothers stole from their own babies' mouths, unscrupulously snatching the crumbs of life from them while their dearest ones wasted away in their arms (BJ. V: 429–430).

Josephus depicts terrible circumstances, such as corpses piled up on the city's streets and entire families dying of starvation in their homes, among other disastrous and tragic events that reflect a typical tragedy resulting from war, with death being the defining element of the tragic style. Just as in ancient Greek tragedies, this work highlights its great importance by depicting the ravages of war, allowing readers to visualize the process that led to mass deaths.

The seven books serve an epistemological purpose; there is a logical sequence of chronological events. The events are recounted in detail throughout the narrative in chronological order, organizing the work logically from the beginning to the end of the War. To this end, Josephus establishes specific points to mark the progression of events, thereby creating a solid historical record. He describes the military strategies and

movements of the different factions involved in sequential order, recounting the sieges of cities and fortresses based on their duration. The narrative is guided by ordered segments of events, aligning with Josephus's purpose of recounting the facts of the War, following a notion common among the Jews and Hellenistic methods, such as those of Demetrius, the chronographer and analytical historian of the third century B.C., who grounded his work chronologically to transpose the history of his people into Greek historiographical and chronographical canons, aiming to demonstrate the antiquity and internal coherence of his written sources (Andrei, 1989: 254–255).

Josephus recognized the crucial importance of geographical details in situating events and facilitating readers' understanding. The relevance of geographical details is essential for a more comprehensive understanding of both the historical context and the military strategies employed. By highlighting the geography of Judea and the surrounding areas, Josephus gives meaning to troop movements and siege and defense tactics, and provides readers with a deeper understanding of the topography of the territory that served as the stage for the conflicts. This meticulous geographical description not only broadens the visualization of the events but also underpins the authenticity and credibility of the historical narrative, in line with Thucydides' approach, who, by imposing strict geographical and chronological limitations on the scope of his work, believed he could count on the trust of his readers (Momigliano, 2004: 70).

In describing Palestine and other territories, such as Galilee, Judea, and provinces like Samaria, Josephus systematically divides the regions, outlining their borders, cities, and territories. He highlights the beauty and bounty of these places—such as the fertility of the land, the abundance of pastures, and the diverse variety of trees—which foster agriculture. The geographical description provides a more intuitive visualization of the battles, highlighting the difficulties and unique characteristics of each region. In the conquest of the city of Joppa, for example, readers can visualize the site, with the city ending at a rugged coastline featuring steep cliffs and reefs extending into the sea. When Titus descends to the Sea of Galilee to build rafts and pursue the fugitives, Josephus masterfully describes the lake, its dimensions, its fresh, drinkable waters, and provides details on the variety of fish, the diversity of the basin, the trees, the climate, and other natural features of the territory.

Josephus frequently described the geographical features of the cities, fortresses, and regions involved in the war, detailing their locations and the natural resources that influenced siege and defense tactics. He

provided information on the topography, contributing to an understanding of military strategies and troop movements. He highlighted the geography of significant sites, such as the Temple in Jerusalem, the Mount of Olives, and other religious and historical landmarks. To track the movements of the Roman legions, Josephus provided details on the routes and geography of the areas they passed through, demonstrating how the regional geography influenced war strategies and the challenges faced by the forces involved.

It is understood that the work The *Jewish War* was shaped by a variety of influences, both in terms of the historian's concepts, styles, methods, and literary devices. This influence cannot be fully assessed by historians contemporary to his time, nor by the Greek historians, toward whom Josephus showed great indifference. Josephus's stature as a historian was established in the past by adhering to the canons of classical historiography, with Thucydides serving as his primary model. He employs "the same expository technique, with a first book analyzing the causes of the war, the same structure of the work as a tragedy, the same use of speeches, and the influence of the famous description of the plague in Athens on that of the famine in Jerusalem" (Hadas-Lebel, 1991: 241). In Thucydides, Josephus finds the political articulation in his narrative, the skill in justifying events, and the disproportion and social rationality inherent in a revolt. With Polybius, along with Tacitus, similarities can be observed regarding the notion of power and the reasons for Roman success.

Flavius Josephus produced a narrative containing elements common to the Greco-Roman historiography of his time, seeking historical truth, critiquing earlier historians, and explaining his work with a focus on the history of the present. He incorporated historical arguments, employed rhetorical devices, presented geographical data, and addressed aspects of tragedy. In addition to concepts from the Jewish tradition, such as memory and chronology, distinguishing these elements becomes complex due to the fusion of these practices within his narrative and the instability of his own identity. In short, Josephus draws upon ancient elements—both Jewish and Greco-Roman—to complement and solidify his narrative, incorporating Greco-Roman methodologies while remaining distinctly Jewish.

c) Divine Providence

Flavius Josephus, in addition to being a historian influenced by Hellenistic culture and Roman rule, distinguished himself by incorporating specific elements of the Jewish tradition, remaining faithful to priestly traditions,

and assuming the role of a prophet. His deep involvement with Judaism gave Josephus a Jewish historical perspective, in which events were permeated by the divine presence of YHWH. The remarkable originality of his account of the war lies in the interweaving of Jewish traditions and Greek concepts.

Josephus innovates in his writing by exploring Jewish principles, especially with regard to Divine Providence. Even while writing in Greek, as Degan observes, Josephus took it upon himself to interpret Judaism for the Hellenistic world. He "made use of a Hellenistic theory to enliven his narrative, but with entirely Jewish content, reinforced by his extreme concern for the survival of Judaism within the Roman Empire" (2016: 41).

Josephus's worldview transcends human nature, focusing instead on Providence. He feels the need to ascribe meaning to history, seeking to understand the significance of the tragic war that ravaged his people. As Hadas-Lebel (1991: 242) points out, "his familiarity with the Torah teaches him that, in fact, God intervenes ceaselessly in human affairs. Not in the manner of Nemesis, Fortune, or the fate of the Greeks and Romans, but as a judge and a father." Divine Providence guides his narrative through the course of history and the interpretation of events. Through the facts, Josephus seeks to resolve the issues related to the outbreak of the War, drawing on reflective arguments and moral judgments.

For Josephus, the Jews' inability to understand the heavenly warnings about the war led his people to ruin. In recounting the culmination of the tragedy in Book VI, Josephus highlights how the Jews ignored the omens that foreshadowed their destruction, even disregarding divine signs such as the appearance of a sword-like star that shone in the sky over Jerusalem for an entire year. Other events, such as the unexplained opening of the eastern gate of the inner courtyard, were interpreted in differing ways.

In light of these circumstances, Josephus reflects on all these omens and concludes that "God cares for mankind and, through all manner of warning signs, shows His people the way to save themselves from the destruction caused by the folly and calamities they bring upon themselves" (BJ. VI: 310). As a father, God does not desire the death of the sinner, but rather his repentance, and He uses omens and various signs as forms of guidance toward salvation. However, from Josephus's perspective as a judge, God exercises His strict justice, understanding that no catastrophe is inexplicable and concluding that the Roman victory was the result of God's necessity to punish the crimes of the rebels.

Realizing the inevitable failure of the revolt, Josephus identified Vespasian as a worthy conqueror, appointed by YHWH to punish his people. Through a line of reasoning he considered prophetic, Josephus concluded that his conqueror was destined to become the future emperor of Rome. When he appeared before Vespasian as a captive, he declared: "You will be Caesar, Vespasian; you will be emperor—you and your son who is here present. So chain me even more securely and keep me for yourself, for you, Caesar, are not only my lord but also lord of the land, the sea, and the entire human race" (BJ. III: 401–402). The fulfillment of these words secured for Josephus the protection of the Flavian dynasty. As Hadas-Lebel observes, by highlighting Josephus's duty of gratitude toward the emperor, the complexity of the historian of the War is evident, as he downplays the cruelty of certain actions, attributes virtues to the ideal ruler, and emphasizes supernatural protection (1991: 243).

In Josephus's view, Fortuna is aligned with the divine will, in which YHWH sided with the Romans to punish the Jews, just as in the past he had sided with the Babylonians in the time of Jeremiah. According to Josephus, as cited by Polybius, Fortune favored the Romans not only in the political sphere but also in terms of material power, accompanied by religious authority in the punishment of sins (Nascimento, 2008: 102).

> The tyrants disregarded their own safety and voluntarily came down from the towers, where they could never have been defeated by force, only by starvation, while the Romans, after all their efforts against less formidable towers, unexpectedly conquered those that were impregnable and would have withstood any war machine (BJ. VI: 398–400).

Josephus believed that, as events later demonstrated, they were under the watchful eye of YHWH (BJ. II: 186). For him, Fortune was omnipresently promoting his interests, and circumstances had largely conspired in Vespasian's favor, with Divine Providence having helped him conquer the Empire and placed the sovereignty of the world in his hands.

According to Hadas-Lebel, "History, in effect, was repeating itself. For the second time, the Temple was destroyed. The repetition of the event drew historical parallels: Rome was now the new Babylon" (1991: 200). As events unfolded, Josephus concluded that YHWH wished to punish the nation of Israel for its corrupt generation, just as in the time of the prophet Jeremiah. With this in mind, Josephus exhorted the people, but his advice had no effect. He resorted to speeches, recounting the nation's history and highlighting the exploits of their ancestors and the terrible wars they had faced. Josephus intended to show that they were not fighting against the Romans, but against God.

> Our people spent seventy years in Babylon without ever raising their heads to fight for freedom, until Cyrus granted it to them out of gratitude to God. Yes, it was through His intervention that they were freed and rebuilt the Temple of their Ally. In short, there is no instance in which our ancestors triumphed by force of arms or failed without them whenever they entrusted their cause to God. When they remained inactive, they prevailed—such being the will of their Judge—but when they fought, they were always defeated (BJ. V: 389–390).

Through his speeches, Josephus seeks to warn his compatriots by drawing lessons from his ancestors' past experiences during times of war. He emphasizes that, as Jews, they should not wage war without first considering God's will. According to Samuel Nascimento, "when a nation lost a war, it was its god or gods who had lost to the gods of the victorious nation." However, as a Jew, for Flavius Josephus, "if the nation lost a war, it was because the Jews were in a state of sin or should not have waged that war" (2008: 105).

The successive historical events in the work reflect, in Josephus's view, the combination of YHWH's will and human freedom in decision-making. In this way, he follows a Deuteronomic pattern in terms of Jewish tradition, associating the "chain of events—sin, punishment, repentance, and redemption—with the Greco-Roman structures of historical tradition, functioning as a profoundly original element" (Degan, 2016: 41–42).

Therefore, the work The *Jewish War* as a whole can be considered original for expanding the body of Hellenistic history by writing history within the genre established by the Greeks and delving deeper into reflections prompted by the hardships experienced by the Jews. "It was necessary to write like a Greek, but to think like a Pharisee" (Degan, 2016: 306). According to Degan, in the development of his work, "his theory was Hellenized in form and presentation, yet Jewish in essence, for he accepted divine omnipotence in the affairs of nations, mindful of the weight of YHWH's judgment. Josephus was a providentialist" (2010: 308). In short, his providentialist perspective is the key aspect that distinguishes Josephus not only as a historian influenced by Greco-Roman modes of historiography, but as a Jewish writer who incorporates the principles and values of Judaism into his understanding of historical writing.

Conclusion

The multiple forms of expression used by ancient peoples to record historical events stem from their traditions, through which the most

concrete forms of historiography emerged. The innovative approach, originating with the Greeks, arose from an extensive literary tradition, while the Romans incorporated these elements into their historical framework. In the Near East, Israel stands out for its millennia-old tradition of historiographical composition. It can be said that the historiographical models outlined in this study are developed as a result of these traditions.

It is observed that, despite the diversity of styles in historical writing, there is a natural sense that permeates the traditions of antiquity. The human instinct to preserve past events, historical truth, and lessons for future generations results in the production of significant works. The sense of responsibility for writing, preserving, and mastering memory in the face of the barrier of oblivion has enabled historical narrative to play a fundamental role in the transmission of cultural principles, in reflection on human nature, and in the construction of civic morality.

The intellectual narrative presented by Flavius Josephus is accompanied by elements stemming from the cultural interaction between Jewish conceptions of history and Hellenistic historiography. His historical methods draw upon the ancient traditions of his time. In a Hellenized East, Josephus conforms to the classical models adopted by the Greeks, applying the Jewish experience by using the Greek language and adapting to the cultural elements of Hellenism. Under Roman rule, he aligns himself with imperial claims. And as a Jew, his awareness of his faith amid a conflict-ridden context is inevitable, thus constructing in his narrative a gradual fusion between the traditions of the Jewish people's ancestors and Hellenistic traditions, under the sovereignty of the Roman Empire.

Flavius Josephus's identity as a Jew and his Roman citizenship form an important basis for analyzing Jewish-Roman relations in the first century CE. While remaining faithful to his ethnic origins and preserving his identity as a Jew, his stay in Rome and his relationship with the Flavius family as patrons led Josephus to turn his interest toward Roman history.

It is widely acknowledged that Josephus stands out as an important historian of antiquity, contributing to the study of Judea under Roman rule, to the history of Israel, and to a more specific analysis of Rome. The work The *Jewish War* depicts a landmark event in the history of Israel—the destruction of the Temple in Jerusalem—and the climax of Jewish resistance against Roman rule in Judea. Furthermore, it is the most comprehensive literary source on this period. It can be said that Josephus achieved his primary goal of becoming the official historian of the war between the Jews and the Romans.

In this regard, we can see that Flavius Josephus's writing adheres to the principles of Greco-Roman literature by adopting Greek as his language, thereby reinforcing the incorporation of Hellenistic culture; furthermore, as a reflection of the Diaspora, he developed an appreciation for Judaism through the models of Greek thought.

Ancient Source

JOSEFO, Flávio. *A Guerra dos Judeus*. História da Guerra entre Judeus e Romanos. Tradução de Miguel Mata. 3.ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2021.

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War:* Books I–III. Tradução de H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. (Loeb Classical Library).

JOSEPHUS, Flavius. *The Jewish War*: Books IV–VII. Tradução de H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. (Loeb Classical Library).

Modern Bibliography

ANDREI, Osvalda. *Per uma definizione del sistema di Demetrio (LXX) Exd. 12.40 e la cronologia dei figli di Giacobbe.* Università di Siena, 1989.

ARENDT, Hannah. O conceito de história antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro.* São Paulo: Perspectiva, 1972.

BARON, Salo W. *História e Historiografia do Povo judeu.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica.* CPAD, Rio de Janeiro, 1995.

COLINGWOOD, R. G. *A ideia de História.* Editorial Presença, Lisboa, 1994.

DEGAN, Alex. *As lágrimas e o historiador: uma leitura de Guerra Judaica.* Internationsl Journal of Theory and History of Historiography. Vol. 3, n. 5, Porto Alegre, 2010.

_____. *Josefo Exegeta: História e memória.* Revista de História, n. 162, 2010.

_____. *Josefo revisitado: interpretações historiográficas da obra de Flávio Josefo*. Politeia: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v.16, n.1, 2016.

HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma.* Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HARTOG, François. *Evidência da história*: o que os historiadores veem. 1. ed., 1. reimp. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

IBÁNEZ, Jesús-María Nieto. *História y mito en los últimos historiadores greco-judíos*. Universidad de León, 1995.

JOLY, Fábio Duarte. Tácito e o império romano. *Revista de História*, p. 69-78, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. A configuração do moderno coceito de História. In: KOSELLECK, Reinhart. *O conceito de História***.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 119-184.

MEIER, Christian. Antiguidade. In: KOSELLECK, Reinhart. *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 41-62.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna.* São Paulo: EDUSC, 2004.

_____. *Os limites da helenização.* A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1991.

NASCIMENTO, Samuel Martins. *A concepção de História em Flávio Josefo.* O judeu de Roma. UFM, Maringá, 2008.

NASER, Ayub. *Entre os filhos de Abraão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no medievo a partir da releitura da história de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes como ênfase no Kitab al-Ibar de Ibn Khaldun.* Brasília: UNB, 2015.

ROCHA, Ivan Esperança. *Flávio Josefo: uma historiografia crítica-etnocêntrica.* SIELO-EDUEM, 2016.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica.* Rio de Janeiro. Imago, 1992.

Recebido: 12 de novembro de 2024 | Aceito: 24 de janeiro de 2026

O VEGETARIANISMO COMO CONDUTA POLÍTICO-RELIGIOSA NA ANTIGUIDADE TARDIA: OS CASOS DO IMPERADOR JULIANO E DO BISPO DE ÁVILA

Margarida Maria de Carvalho[1]

Ana Carolina Picoli Sotocorno[2]

Resumo

As práticas alimentares da Antiguidade Tardia revelam aspectos significativos dos contextos políticos, culturais e religiosos de suas sociedades. Neste artigo, exploraremos a intersecção entre as práticas alimentares e filosóficas atribuídas ao imperador Juliano e a Prisciliano de Ávila. Juliano, influenciado por seu neoplatonismo e pelas dietas médicas prescritas por seu médico, Oribásio de Pérgamo, adotou uma vida simples, abstendo-se do consumo de carne em busca de purificação espiritual. Prisciliano, por sua vez, inspirado por correntes de pensamento orientais e por um cristianismo ascético, também se tornou adepto do vegetarianismo. Entretanto, suas práticas alimentares foram consideradas heréticas pela ecclesia nicena. Este artigo tem como objetivo analisar a forma com que a alimentação se interconectava à vida filosófica e religiosa desses dois importantes personagens da Antiguidade Tardia.

Palavras-Chave

Vegetarianismo; Juliano; Prisciliano; Neoplatonismo.

[1] Professora Livre-docente – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq- 2.

[2] Doutoranda – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, Brasil. E-mail: ana.c.sotocorno@unesp.br. Bolsista FAPESP sob o processo nº 2023/16929-0.

Abstract

The culinary practices of Late antiquity reveal significant aspects of the political, cultural and religious contexts of ancient societies. In this article, we will explore the intersection between Emperor Julian's culinary and philosophical practices and those of Priscillian of Avila. Julian, influenced by Neoplatonism and by the medical diets prescribed by his doctor, Oribasius of Pergamon, adopted a simple life, refraining from the consumption of meat in search for spiritual purification. Priscillian, in turn, inspired by oriental thinking and by an ascetic Christianity, was also adherent to vegetarianism. However, his culinary practices were considered to be heretic by the Nicene *ecclesia*. This article aims to analyse the way nourishment interconnected with these two important Late antiquity figures' philosophical and religious life.

Keywords

Vegetarianism; Julian; Priscillian; Neoplatonism.

Considerações Iniciais

A alimentação exerceu um papel fundamental ao longo da história da humanidade, moldando, profundamente, aspectos econômicos, sociais, culturais e políticos das diversas sociedades. Nesse sentido, como os hábitos e preferências alimentares são socialmente construídos, eles podem expressar a identidade de um indivíduo e/ou de um grupo. Tais escolhas podem ser prescritas dentro de um discurso científico, manuais de saúde e em uma tradição filosófica (Wilkins; Nadeu, 2015: 3).

Uma das práticas alimentares mais significativas da Antiguidade Tardia foi o vegetarianismo, adotado em diferentes contextos religiosos e filosóficos. A abstinência de carne, nesse período, estava amplamente associada a crenças espirituais e ascéticas. Praticar a abstinência alimentar, incluindo o vegetarianismo, era visto como um meio de alcançar a pureza corporal e espiritual. Essa prática refletia a distinção entre o mundo material e espiritual, o carnal e o divino, sendo parte de um esforço para transcender as limitações do corpo e aproximar-se do sagrado.

A abstenção de carne, dessa maneira, circunda a vida e as práticas político-religiosas do Imperador Juliano e do bispo de Ávila. Personagens que, à primeira vista, parecem não ter muita conexão, mas que possuem nuances entrelaçadas como veremos ao longo deste artigo.

A alimentação no neoplatonismo e na vida do Imperador Juliano

Diversos pensadores da Antiguidade afirmavam que o principal objetivo da vida humana era alcançar a *eudaimonia*, que pode ser entendida como um estado de plenitude do ser. Um ponto importante desse debate nos informa muito do pensamento ético antigo e também determinam as atitudes de seus partidários em relação à alimentação. Trata-se da discussão sobre se o caminho para a felicidade envolvia uma vida de prazeres ou de virtudes. A maioria dos filósofos antigos, tanto em número quanto em influência, pertence ao segundo grupo, embora existam algumas exceções importantes, como os epicuristas. A comida mantia um alto grau de importância filosófica nesta perspectiva, pois o desejo pelos alimentos era apresentado por muitos pensadores como tendo um potencial de perigo moral. Tal perigo moral potencial reportava-se, amplamente, ao desejo pelas experiências prazerosas de comer e beber que podiam, quando confundido com bens genuínos, corromper as ações de alguém e levá-lo para longe da virtude e em direção ao vício (Scade, 2015: 68).

Nesse contexto, pode-se afirmar que os hábitos alimentares são moldados diretamente pela cultura. Em sociedades com sistemas de escrita em desenvolvimento, como as da Grécia e Roma antigas, surgiram diretrizes cujas orientações levaram os leitores à escolha dos alimentos. Nessas culturas, alguns autores assumiram os papéis de autoridades médicas, tornando-se capazes de aconselhar sobre dietas, saúde e medicamentos. Exemplos disso são os manuais médicos de Hipócrates, Galeno e Oribásio. A seleção de alimentos estava, profundamente, ligada aos processos de representação social. Portanto, quando um autor renomado e respeitado expressava sua opinião, essa influência refletia nas escolhas alimentares de seus leitores. Um dos mais antigos e certamente mais célebres guias gastronômicos é *A Vida de Luxo* de Arquéstrato, que oferece uma visão das especialidades regionais e dicas sobre a melhor forma de preparar determinados pratos. Sua influência na Antiguidade é evidente na obra *Os Deipnosofistas* de Ateneu. Na literatura latina, Plínio, o Velho é autor de um catálogo de vinhos, que os classifica com base em critérios como a região de origem e os benefícios à saúde. Sua classificação dos bons crus, presente no Livro 14, é obviamente influenciada por suas próprias crenças e cultura, mas também reflete o típico desejo dos estudiosos gregos e romanos de compreenderem o mundo através de um discurso científico estruturado por categorias (Nadeau, 2012: 153).

Unindo questões filosóficas e culturais, tem-se notícias de vários autores que defendiam a abstenção de carnes, vinhos e aconselhavam uma alimentação moderada. No que tange à dieta vegetariana, em sua maioria, foi adotada na porção oriental do Império Romano e, antes disso, disseminada pelos filósofos gregos. De acordo com Catherine Osborne, havia diferentes níveis de vegetarianismo. Algumas pessoas evitavam certos tipos de carne, outras aceitavam comer peixe, mas não carne vermelha. Havia, também, quem rejeitasse leite e ovos. Osborne considerou qualquer teoria que defendesse a abstenção de produtos de origem animal como uma forma de vegetarianismo na Antiguidade. Isso se aplicaria, por exemplo, a alguém que se recusasse a consumir manteiga, mas não via problemas em comer outros produtos de origem animal. Além disso, a autora destacou várias razões pelas quais as pessoas poderiam evitar produtos de origem animal, como a necessidade ou a limitação de oportunidades, convenções ou pressão social, preferência de sabor, saúde, economia e conveniência (Osborne, 1995: 214-215).

Aristófanes atribui aos órficos e aos seus misteriosos ritos uma oposição ao abate de animais. A hipótese de que os órficos fossem a primeira seita conhecida a adotar uma dieta não carnívora parece corroborada por Eurípides, ao relacionar o orfismo a uma dieta comtemplada por apenas

alimentos "sem alma". Segundo Pausânias e Jâmbico, os pitagóricos e os seguidores do orfismo, também, foram estritamente proibidos de comer feijão, pois esses grãos simbolizavam o ciclo do renascimento e a passagem entre a vida e a morte (Paus. 1.37.4; Iambl. *VT*. 109). Diógenes Laércio relata que Pitágoras não apenas proibia o consumo de carne animal, mas também defendia que os animais não fossem sacrificados, porque acreditavam que eles possuíam alma, assim como os seres humanos. Ele promoveu uma dieta ascética, livre de seres vivos, com o objetivo de alcançar a saúde física e a clareza mental. Pitágoras prestava culto apenas no altar de Apolo em Delfos, onde não se realizavam sacrifícios de animais. No entanto, demonstrando as divergências sobre a mitologia que foi reconstruída posteriormente em torno de sua vida, o próprio Diógenes Laércio reconhece que outras fontes afirmam que Pitágoras permitia o consumo de todos os animais, exceto bois de trabalho e carneiros (Serrano Madroñal, 2021: 588-589; Nadeau, 2012: 155).

Porfírio, em seu tratado *Sobre a abstinência de alimentos de origem animal*, oferece uma visão geral das crenças vegetarianas na literatura antiga, já que, como seu mestre Plotino, um neoplatônico, ele era vegetariano. Esse autor também destacou que Pitágoras sentia aversão aos sacrifícios e àqueles que os praticavam, rompendo relações com açougueiros ou caçadores. Parece claro que, embora houvesse muitos pitagóricos em diversas épocas e em muitos lugares diferentes, eles nem sempre partilhavam dos mesmos preceitos. O núcleo da sua doutrina residia na firme crença da imortalidade das almas em peregrinação. O princípio do vegetarianismo mais ou menos rigoroso desta corrente filosófica pode ser compreendido num contexto de ascetismo e de frugalidade nutricional embasada nas raízes religiosas. A ideia acima mencionada convertia imediatamente todos os seres vivos em entidades semelhantes (Serrano Madroñal, 2021: 590).

Dada a gama de escolas filosóficas envolvidas, não é surpreendente que as considerações que levavam a uma dieta vegetariana variassem, embora se possa concordar que o argumento predominante em torno da abstenção da carne fizesse bem para a alma. Dentre as razões mencionadas por Porfírio, tem-se a noção de que adotar uma dieta que incluía carne era um luxo desnecessário. Muito do que Porfírio tem a dizer em seu tratado equivale a uma defesa de uma vida de necessidades mínimas, livre do apego aos prazeres e das preocupações mundanas. Há, entretanto, várias seções do tratado desse filósofo concentradas em suas razões particulares pelas quais pode ser justo ou injusto matar animais, seja para sacrifícios ou alimentos. Assim sendo, o tema da exortação geral do vegetarianismo no Livro 1 é a ideia de que se abster de uma dieta de carne está de acordo com os

objetivos do asceta intelectuais (Osborne, 1995: 218). Ve-se, ainda, esse pensamento nos escritos do neoplatonista Jâmblico, que ensinou a seus discípulos a abstinência de todos os seres vivos e de certos alimentos que impossibilitavam a lucidez e a clareza mental. Jâmblico salienta que as proscrições mais estritamente vegetarianas só poderiam ser destinadas aos filósofos mais teóricos. O princípio vegetariano mais ou menos rigoroso desta corrente filosófica pode ser entendido num contexto de ascetismo e de frugalidade nutricional (Serrano Madroñal, 2021: 589-590).

Em todas as sociedades, há um entendimento comum entre os indivíduos sobre quais tipos de alimentos são apropriados para consumo e os contextos específicos em que esses alimentos podem ser ingeridos sem violar normas sociais ou culturais. Como mencionado anteriormente, as concepções do que é considerado adequado ou inadequado para comer envolvem tanto questões de saúde quanto fatores culturais, sociais, religiosos e simbólicos. Embora a natureza ofereça uma grande variedade de alimentos, os seres humanos tendem a consumir apenas uma pequena parte desses recursos. De fato, o que é potencialmente comestível nem sempre é apropriado para pensar, conforme a expressão de Lévi-Strauss. As escolhas alimentares humanas são moldadas por crenças culturais ou sistemas implícitos de classificação taxonômica, distinguindo o que é comestível daquilo que não é. Como já foi inferido, as decisões alimentares são influenciadas pelo que é social e simbolicamente aceito. Um exemplo clássico disso é a proibição do consumo de carne de porco no judaísmo (*Lev*. 11; *Deut*. 14). Animais considerados inadequados para sacrifício e consumo são frequentemente descritos como anatomicamente anormais ou pertencentes a espécies não enquadrada nos paradigmas cognitivos e culturais (Nadeau, 2012: 155-156).

Algumas comunidades filosóficas e místicas escolheram viver um estilo de vida ascético e até adotaram um regime vegetariano. Na visão deles, tal dieta purificava o corpo e permitia que os indivíduos conduzissem uma busca espiritual, livre de necessidades físicas. Nas sociedades antigas, comer carne desempenhava um papel simbólico e ideológico (Nadeau, 2012: 155; 159). Pode-se comentar, dessa forma, que esse é o caso do neoplatonismo e de Juliano. Juliano nasceu em Constantinopla em 331 e governou o Império Romano, primeiro como *Cesar* de 355 a 361, e depois, como *Augusto* entre os anos de 361 a 363. Seu governo foi bastante conturbado e marcado, profundamente, por seu pensamento filosófico. Tal pensamento pode ser definido como um conglomerado de muitas correntes diferentes do neoplatonismo. A base do neoplatonismo daquele imperador era os fundamentos de Plotino e, principalmente, os de Jâmblico. Adiciona-se, igualmente, os ritos teúrgicos. Por exemplo, a partir

da escrita de *Vidas dos Sofistas* de Eunápio de Sardes, sabe-se que o pensamento de Porfírio sobre oráculos foi de grande importância para a juventude de Juliano (Nattania, 1996: 40).

No que concerne especificamente à alimentação, Juliano não acreditava que plantas ou animais tivessem almas. Ele fez uma distinção entre aqueles que possuem e que não possuem alma em seu hino dedicado ao deus Hélio:

> Eu considero este deus, se podemos acreditar nos sábios, como o pai comum de toda a humanidade. Considero ser da maior importância para todas as coisas, que respiram e se movem sobre a terra, e aquelas que têm uma participação na existência e uma alma e inteligência racionais (Julian. *Or. IV*. 131c).

Vale lembrar que Jâmblico, Juliano e Salústio não acreditavam que plantas ou animais tivessem qualquer forma da alma, o que estava em oposição ao pensamento de Platão, Aristóteles, Plotino e Porfírio (Nattania, 1996: 81). Destaca-se, ainda, que muitos dos personagens supracitados se uniram a Juliano em sua corte e estiveram envolvidos em um determinado grau em algumas das decisões do imperador, graças à tradição do apoio político-filosófico existente entre os representantes da *paideía* e do poder. Entre eles, encontram-se Máximo de Éfeso, Prisco de Épiro e o médico Oribásio de Pérgamo (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 447).

Alguns autores foram responsáveis por cristalizar a imagem de Juliano como um governante que não era apenas sábio, mas que buscava certo desapego dos prazeres mundanos. Na obra *Res gestae*, Amiano Marcelino destaca a sobriedade e a castidade de Juliano, bem como o seu desdém pelos cuidados físicos e a sua tendência para assumir os costumes dos soldados do campo (Amm. Marc. 25.4.4-6; 25.4.2; 25.4.7; 25.4.4-5). Encontram-se avaliações semelhantes no panegírico de Cláudio Mamertino, que também enfatiza sua sobriedade e autocontrole do imperador neoplatônico (Mamert. *Pan. Lat*.11.3-4). Estas avaliações positivas ou mesmo recomendações de práticas ascéticas podem ser perfeitamente enquadradas em várias tradições filosóficas helênicas, como o estoicismo, o cinismo ou o pitagorismo. De fato, as encontramos em obras de pensadores neoplatônicos e cuja influência pode ser rastreada nos escritos de Juliano, assim como nos de Porfírio e Jâmblico (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021,p. 448).

Libânio nos oferece um valioso relato sobre isso ao comentar sobre a personalidade de Juliano em seu *Discurso Fúnebre*:

> Pois somente este príncipe havia trazido a união de três ocupações diferentes, a saber, ouvir, falar e escrever: pois ao leitor ele emprestava seu ouvido, ao escritor

> sua voz e àqueles que exigiam sua assinatura, sua mão direita e ele tinha o dom de não cometer erros em nenhum desses aspectos citados. O descanso era para seus ministros e para ele mesmo, pular de uma atividade para outra, pois sempre que ocorria uma cessação de trabalhos, depois de tomar café da manhã apenas o suficiente para sustentar o seu corpo físico [...] Ao se lançar a uma pilha de livros, ele demonstrava uma grande felicidade. Ao anoitecer, voltava-se às requisições das tarefas imperiais. A ceia era ainda mais frugal do que a primeira refeição e seu sono era suficiente, correspondendo à moderação da comida (Lib. *Or*. 18).

Outras informações diretamente ligadas à alimentação de Juliano são encontradas nas *Coleções Médicas* de Oribásio de Pérgamo. Oribásio redigiu tal manual de alimentação a pedido do próprio Juliano. As *Coleções Médicas* são compostas por 70 livros, dos quais apenas parte foi preservada e tinha o objetivo de oferecer ao leitor uma formação médica ampla e aprofundada, com base em uma compilação de trabalhos de diversos médicos, complementados pelas próprias contribuições de Oribásio, frutos de sua experiência como médico (Asade, 2020: 228). O interesse de Juliano pelos escritos de Oribásio é explicado pela afinidade do médico com a medicina helênica, uma tradição de saberes admirada pelo imperador. Nesse contexto, Oribásio destacou, de igual modo, a obra galênica influenciada pelo estoicismo. Esse fato fez com que Juliano se orgulhasse de uma medicina conectada à filosofia, como por exemplo, a de Oribásio que era vinculada ao neoplatonismo (De Lucia, 1999: 474).

Assim, no manual oribasiano, verifica-se instruções desaconselhando o consumo excessivo da carne vermelha, com a justificativa de que este alimento poderia trazer malefícios ao corpo, seja relacionado à digestão ou à produção de humores intrabiliares (Orib. *Coll.Med.* 3. 9.1). Esclarece-se que a medicina antiga, particularmente a greco-romana, desenvolveu-se em torno de várias teorias sobre o funcionamento do corpo e a origem das doenças. Uma das mais influentes foi a teoria dos quatro humores, que teve sua criação nas ideias de Hipócrates e foi posteriormente ampliada por Galeno. De acordo com essa teoria, o corpo humano era composto por quatro líquidos vitais ou humores. Eram eles: sangue, bile amarela, bile negra e fleuma. A saúde de uma pessoa dependia do equilíbrio adequado entre esses humores, enquanto o desequilíbrio resultava em doença. Logo, o médico também informa os cuidados em relação ao consumo de carne raciocinado a partir da teoria humoral:

> Você deve saber que os animais que precisam pastar em capim alto, como os bois, tornam-se magros e imbuídos de mau humor no inverno e no início da primavera, enquanto, obviamente, parecem mais gordos e impregnados de melhor humor numa estação posterior, quando a grama fica grande, espessa e dá sementes. Aqueles, ao contrário, que podem se alimentar de capim curto, como as ovelhas, são melhores no início e no meio da primavera. As cabras, por fim,

> são preferíveis no início e no meio do verão, quando os brotos dos arbustos são mais abundantes, porque este é o seu alimento habitual (Orib. *Coll.Med.* 2. 28.16).

Haja vista, pode-se notar como a alimentação esteve ligada aos preceitos neoplatônicos e, por conseguinte, aos personagens que com esta corrente tiveram contato.

A dieta alimentar de Prisciliano de Ávila

Prisciliano era cristão, asceta e tinha uma conduta moral e religiosa extremamente rigorosa. Provavelmente originário da região da Galiza, no norte da Península Ibérica, estima-se que tenha nascido entre 345 e 350. Foi considerado herege por aqueles que professavam a fé nicena e, por isso, foi o primeiro líder cristão e o primeiro bispo a ser perseguido e executado pelos seus próprios correligionários. A autoridade secular, também envolvida nos conflitos niceno-priscilianistas, o condenou à morte e decapitação na antiga cidade de Tréveris, em 385, por ordem do imperador Magno Máximo, usurpador do trono de Graciano entre 383 e 388. .

Apesar de seu desfecho, é difícil precisar, exatamente, as bases teológicas do priscilianismo e se Prisciliano de Ávila foi líder de uma seita gnóstica e/ou maniqueísta na Hispânia, como foi acusado pelos líderes nicenos. No entanto, a imagem de Prisciliano como um homem heterodoxo permaneceu no imaginário popular e na historiografia ao longo dos anos. Assim, as dificuldades em conhecer a realidade histórica deste personagem são acentuadas pela escassez de fontes e pelo desafio de lidar com documentações textuais que refletem uma tradição completamente antipriscilianista, cujo objetivo principal era acusá-lo e combatê-lo, visando eliminar todas as dissensões contrárias ao cristianismo niceno (Pérez Prieto, 2012: 12).

Ao mesmo tempo, Prisciliano conquistou muitos seguidores e foi considerado santo e mártir por eles. Seus adeptos acreditavam que suas doutrinas e estilo de vida representavam um cristianismo mais puro, valorizando a santidade e a vida ascética. Eles buscavam uma salvação que, em sua visão, não poderia ser alcançada pelo caminho mundano do poder, trilhado por muitos bispos da época, cujas autoridades se tornavam cada vez mais indiscutíveis (Díez de Velasco, 2017: 223). Quanto à doutrina priscilianista, podemos dizer que, em essência, buscava o desenvolvimento espiritual através de práticas ascéticas. A conduta religiosa prisciliana pode ser resumida nos seguintes elementos: renúncia aos bens materiais e abstinência de carne e álcool. Além disso, os priscilianistas eram instruídos

a evitar frequentar locais de culto durante os períodos da quaresma e do natal. Esse grupo também se dedicava ao estudo das escrituras religiosas de forma abrangente, incluindo os textos apócrifos, que eram interditos para os nicenos (Jorge, 2006: 4; 10).

Quanto às práticas alimentares do bispo de Ávila, há um certo consenso historiográfico quando se trata de atribuir a adoção de uma dieta vegetariana aos priscilianistas. Contudo, temos apenas fontes exógenas e posteriores à execução deste personagem que apoiam tal afirmação. A principal é o relato de Agostinho de Hipona que em *Sobre as Heresias* afirma:

> Os priscilianistas, instituídos na Hispânia por Prisciliano, seguem, na maior parte, uma mistura de doutrina gnóstica e maniqueísta, embora a sujeira de outras heresias fluísse em horrível confusão para seus ensinamentos como para uma espécie de fossa [...] Essa heresia, da mesma forma, evita a carne como alimento impuro. Eles separam os cônjuges que eles conseguiram convencer desse mal, maridos de esposas que se recusam a aceitar isso, esposas de maridos que da mesma forma se recusam a aceitá-lo. Eles atribuem a criação de toda a carne, não ao Deus bom e verdadeiro, mas aos anjos maus (Agostinho de Hipona, *De Haeresibus*, 70).

Em seus *Tratados Teológicos*, Prisciliano não comenta em nenhum momento sobre seu consumo alimentar. Inclusive, ao citar os maniqueístas, sabidamente vegetarianos, afirma que condena tal doutrina e seus seguidores, uma vez que "não são hereges, mas sim idólatras e malvados servos do Sol e da Lua, demônios invencíveis, junto com todos os seus autores, seitas, costumes, instituições, livros, médicos e discípulos" (Prisciliano, *Tratado a Dâmaso*). Acredita-se que ele distingue, nessa passagem, suas crenças da dos maniqueus, uma vez que ele era acusado de compartilhar essa doutrina e de fazer parte do mesmo conjunto de heresias desse grupo. Apesar disso, em seus *Cânones*, indiretamente, defende quem opta pela abstenção de carne e vinho. Vejamos o cânone de número 35: "Alguns se abstêm de carne e vinho, e não devem ser julgados pelos outros nem devem julgar os outros, pois para os limpos tudo é limpo, e porque a comida e a bebida não se recomendam a ninguém. Bem, como é dito, Deus destrói este tipo de homem e suas refeições".

No que tange às práticas alimentares de Prisciliano de Ávila, pensa-se que isso tenha relação com os ambientes educativos em que ele se formou e a consequente influência oriental, bem como a do neoplatonismo. Não era incomum que bispos cristãos tenham sido treinados em escolas de prestígio, possivelmente neoplatônicas, e convertidos ao cristianismo durante algum momento de sua vida. No caso de Prisciliano, autores nicenos, como Sulpício Severo, fizeram críticas severas aos erros que ele

teria cometido devido aos estudos de ciências seculares e artes mágicas quando jovem. Essas críticas também se estendiam à sua ligação com escolas filosófico-religiosas, como a gnóstica, que surgiram da tradição neoplatônica, especialmente através de Marcos de Mênfis, cujos seguidores Ágape e o retor Elpídio foram seus professores diretos. Esta informação nos remete, também, aos ensinamentos dos grandes filósofos egípcios, seguidores da sabedoria helenística da escola de Plotino que gozou de grande fama em todo o Império Romano. Além disso, Jerônimo, em suas *Epístolas 126* e *113* aponta a relação de Prisciliano com o pitagorismo, o platonismo e o origenismo, incluindo, também, o interesse do bispo de Ávila pelos estudos sobre Zoroastro (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 451-452).

A ligação entre Prisciliano e os ambientes educacionais neoplatônicos, gnósticos e maniqueístas pode ser atestada em seus próprios tratados. Em seu *Livro Apologético*, o bispo defende a leitura, tanto dos evangelhos apócrifos como dos textos pagãos ocultos, bem como do Antigo Testamento e do resto das composições canônicas. Além disso, a sua profissão de fé contra as teorias dos arianos, novacianos, maniqueístas, gnósticos, entre outras, demonstra que ele tinha, ao menos, consciência de seus escritos. Mas é sobretudo no *Livro Sobre a Fé e os Apócrifos*, onde encontra-se a maior exigência de liberdade de estudo e reflexão como meio de derrotar mentiras e reforçar os fundamentos da fé através da crítica e análise dos textos, em clara defesa de uma hermenêutica aprendida e praticada nos seus anos de estudo (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 461).

Destacamos que isso não quer dizer, necessariamente, que Prisciliano professava a doutrina maniqueísta e/ ou gnóstica, mas que teve uma grande influência dessas correntes filosóficas em sua formação. Acrescentamos, ainda, que a abstenção de carne não era exclusiva dos maniqueístas. Os Padres da Igreja dedicaram muitos escritos à abstinência de carne e ao vegetarianismo, abordando seu papel tanto na vida cristã em geral quanto no ascetismo monástico em particular. Vale destacar que o movimento ascético cristão ainda era incipiente em todas as regiões, especialmente no Ocidente, no século IV, justamente o período em que Prisciliano emerge (Ferrero, 2008: 466).

A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: Prisciliano se abstinha de carne por influência do maniqueísmo, ou ele praticava o ascetismo niceno, alinhando-se a figuras como Antônio, Martinho de Tours e outros Padres Ibéricos? Examinemos essa questão à luz das documentações textuais que tratam de nosso personagem e seus seguidores. Inicia-se esta investigação com o que alguns estudiosos consideram ser a primeira intervenção para

tratar dos ensinamentos supostamente heréticos do priscilianismo: o Concílio de Zaragoza, realizado em 380. As atas deste concílio, conforme chegaram até nós, não mencionam Prisciliano pelo nome, nem trazem qualquer referência a uma lista de ensinamentos questionáveis atribuídos à sua doutrina, não há, por exemplo, nenhuma acusação explícita de maniqueísmo, tampouco de abstinência de carne. De fato, os cânones que teriam censurado Prisciliano são ambíguos, e a maioria dos pesquisadores acredita que, se os bispos tinham Prisciliano em mente, o acusaram de maneira bastante geral (Ferrero, 2008: 470).

Há também outra fonte que promove a ligação maniqueísta com Prisciliano, a carta de Magno Máximo ao Papa Sirício escrita em 386, poucos anos depois do Concílio de Saragoça. Voltando-se para Prisciliano e seus seguidores, ele escreveu: além disso, o que ainda é mais estreitamente traído é admitir o crime dos maniqueístas, não por evidências, nem por suspeitas duvidosas ou incertas, mas por sua própria confissão apresentada aos julgamentos; pois não podemos falar de tais ações não apenas vergonhosas, mas até mesmo de ações repugnantes, sem corar. Magnus Maximus informou ao papa que a condenação de Prisciliano não se baseava em provas circunstanciais ou dúvidas; em vez disso, baseou-se nas confissões dos acusados (Ferrero, 2008: 470).

Sulpício Severo, por sua vez, que dedicou várias seções de sua *Chronica* aos priscilianistas, não tinha absolutamente nada a relatar sobre seu vegetarianismo maniqueísta. Raymond Van Dam acredita que Sulpício evitou deliberadamente mencionar o maniqueísmo para preservar a reputação de Martinho de Tours, o qual, como se sabe, foi acusado da mesma heresia e era suspeito, ainda mais, por ter defendido Prisciliano (Ferrero, 2008: 471). Fora da Península Ibérica, Agostinho e Filástrio de Bréscia, nas suas respectivas heresiologias, falaram com confiança sobre o alegado vegetarianismo maniqueísta dos priscilianistas. Filástrio, por seu turno, condenou anonimamente os Priscilianistas, chamando-os de "abstinentes" e comentando que sua fé prometia abstinência de carne (Ferrero, 2008: 472).

Nossa refutação mais extensa e detalhada de Prisciliano foi escrita pelo Papa Leão I em resposta a um pedido de Turíbio, bispo de Astorga, e é refletida nas atas do Primeiro Concílio de Toledo, celebrado no ano de 400. O Primeiro Concílio de Toledo possui uma seção para esclarecer, exclusivamente, questões relacionadas à doutrina priscilianista. Nela, o cânone 17 adverte: "Se alguém disser ou acreditar que se deve abster-se da carne de pássaros ou de animais que nos foram dados como alimento, não para a mortificação do corpo, mas porque são execráveis, seja anátema".

Embora não haja nenhuma referência explícita ao maniqueísmo, é claro que ele estava na mente dos bispos que redigiram o Concílio (Ferrero, 2008: 473).

No século VI, a questão é tratada de forma indiscutivelmente direta por um pontífice na carta do Papa Vigílio, em resposta a um pedido de Profuturo de Braga. Intitulada *De Priscillianistis qui se ab esu carnium substrahunt*, a carta coloca a abstenção de carne em primeiro lugar entre cinco questões comentadas pelo papa a pedido de Profuturo. Vigílio resume a opinião comum da época, que considerava herético, com base no maniqueísmo, o ensinamento de que a carne deveria ser evitada por ser proveniente de um ser inerentemente mau. Importa salientar que o Papa Vigílio se baseou nas informações fornecidas por Profuturo de Braga, e não em um conhecimento direto do priscilianismo. Na tradição heresiológica do século VI, o priscilianismo já havia sido amplamente associado ao maniqueísmo, o que explica a resposta de Vigílio, ao refletir as suspeitas e acusações predominantes naquele contexto (Ferrero, 2008: 475).

O Primeiro e o Segundo Concílios de Braga, de 561 e 572, respectivamente, retomaram o tema, algumas décadas depois da carta do Papa Vigílio. Existem duas referências à carne no Primeiro Concílio de Braga. O Cânone 14 dos artigos contra Prisciliano, é uma acusação explícita ao maniqueísmo: "Se alguém julgar impura a carne que Deus deu aos homens para seu consumo, e não por causa da mortificação do corpo, mas porque é considerada impura, a ponto de nem provar legumes cozidos com carne, como dizem Mani e Prisciliano, sejam anátemas". Os bispos estavam preocupados que os hereges pudessem ocultar suas crenças maniqueístas, fingindo ser ascetas ortodoxos. Para diferenciá-los, criaram um teste para identificar os ortodoxos entre os hereges. Todos os que afirmavam ser ascetas não-maniqueístas eram convidados a comer uma sopa de legumes preparada com carne. Após consumirem o prato, eles poderiam retomar sua prática ascética sem carne, demonstrando assim que não seguiam o maniqueísmo ou o priscilianismo. Não temos nenhuma evidência se Prisciliano se submeteu a tal teste ou se algum dos seus seguidores foi submetido a esta ordem. O cânone identificou qualquer pessoa que recusasse o teste como sendo seguidora de Mani e Prisciliano. A segunda condenação é uma recapitulação do anterior, onde fica estabelecido que o clero não deve abster-se de comer carne (Ferrero, 2008: 475).

A última fonte que aborda a abstinência de carne é o cânone 58 do II Concílio de Braga. Os bispos declararam: "recomenda-se que a mesma sopa de vegetais/carne seja usada para eliminar clérigos que possam ter ideias heréticas sobre a abstinência de carne". Os bispos recomendaram a

remoção do ministério daqueles considerados culpados. Mais uma vez, não conhecemos nenhum clérigo que tenha sido excomungado por se recusar a submeter-se a este cânone (Ferrero, 2008: 476).

Apesar da historiografia tradicional geralmente aceitar as acusações de heresia contra Prisciliano, acredita-se que é difícil estabelecer com precisão os fundamentos de sua doutrina. Não se pode descartar completamente que os supostos desvios doutrinários atribuídos a Prisciliano possam ter algum fundamento, porém no caso específico da acusação de maniqueísmo, parece não haver uma base sólida. A ambiguidade era ainda maior, como visto anteriormente, pelo fato de que um asceta niceno, à primeira vista, era quase indistinguível de um *electus* maniqueísta. Os bispos que conduziram a campanha contra Prisciliano estavam aparentemente convencidos de sua heresia e conseguiram manchar de forma irreparável a imagem de Prisciliano e de seus seguidores. Qualquer prática que, sob outras circunstâncias, seria vista como admirável e ortodoxa passou a ser interpretada como herética. É o caso da abstenção de carne, que seus detratores atribuíram a motivações maniqueístas, apesar da clara negação de Prisciliano dessas acusações em seus *Tratados e Cânones*. Propõe-se o contato de Prisciliano com correntes maniqueístas e gnósticas, integrando elementos dessas tradições de maneira sincrética em sua fé cristã. Contudo, na análise aqui proposta, mais do que representar uma ruptura com a fé nicena, o movimento priscilianista parecia ter desafiado a *ecclesia* nicena em um nível político-administrativo.

Portanto, diante do exposto, podemos inferir que o bispo de Ávila cristalizou uma variedade de aspirações ascéticas, monásticas e intelectuais que eram bastante, ou até mesmo completamente, incompatíveis com o cristianismo vivido pela grande maioria dos bispos nicenos da época (Jorge, 2006: 4; 10).

Considerações Finais

Como foi possível observar, as práticas alimentares na Antiguidade Tardia foram capazes de nos revelar dados de diferentes sociedades e seus personagens. Além disso, são capazes de conectar figuras aparentemente sem ligação, como Juliano e Prisciliano de Ávila. Apesar das diferenças evidentes, a começar pela própria religião, ambos prezavam por uma vida ascética e por uma alimentação, senão livre, com pouca carne. Destaca-se, também, a influência realizada pelas correntes do neoplatonismo nos hábitos de vida desses dois personagens.

Para mais, as semelhanças em suas dietas descortinam outra características fundamental da Antiguidade Tardia: as confluências culturais entre as porções Ocidental e Oriental do Império Romano. A divisão administrativa iniciada por Diocleciano e consolidada por Constantino, estabelecendo Constantinopla como a capital oriental, visou uma governança mais eficiente, mantendo a ideia de um império unificado. A política imperial propagou uma imagem de unidade, como visto nas tentativas de promover a concórdia imperial, com igrejas irmãs em Constantinopla, Roma e Ravenna. Ademais, o comércio entre as duas regiões continuou e os exércitos das duas partes frequentemente coordenaram esforços contra invasões e migrações bárbaras, vide a participação combativa de Juliano César na Gália entre 355 e 361. Reforça-se que o entrelaçamento entre essas regiões alcançou a esfera cultural, como atestado na grande influência helenística na formação dos sacerdotes ocidentais, bem como Agostinho de Hipona e, claro, o próprio bispo de Ávila.

Logo, o Império Romano formado por um amálgama de culturas forneceu diversas condutas políticas, filosóficas e religiosas que podem ser detectadas pelos costumes alimentares e crenças entrelaçados em sua formação político-cultural.

Referências Bibliográficas

Documentações Textuais

AMMIANUS MARCELLINUS. *Res Gestae*. With an English Translation by John Carew Rolfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William, Heinemann LTD, 1982. 3 v. (The Loeb Classical Library).

ARCHESTRATOS of Gela. *Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century b.c.e.* Text, Translation, and Commentary by S. Douglas Olson and Alexander Sens. Oxford University Press, 2000.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters, Volume I: Books 1-3.106e.* Edited and translated by S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 204. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

AURELIUS AUGUSTINUS. *De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis Rudibus. Sermo de symbolo ad Catechumenos. Sermo de disciplina christiana. De vitilitate Ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De Haeresibus ad Quodvultdeum*. Cura et studio M. P. J. van den Hout et al. CCSL, 46. Turnholt: Brepols, 1969.

CONCILIO de Braga I. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIO de Braga II. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIO de Toledo I. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

De Priscillianistis qui se ab esu carnium substrahunt. Edited by Claude Barlow. Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia. Papers and Monographs of the American Academy at Rome. Vol. XII. New Haven: Yale University Press, 1950.

IAMBLICHUS. *On the Pythagorean Way of Life*. Text, Translation, and Notes, John Dillon and Jackson Hershbell. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1991.

JULIANO. *Discursos*. Introd., trad., notas José Garcia Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

LIBANIUS. *Selected Orations, Volume I: Julianic Orations.* Edited and translated by A. F. Norman. Loeb Classical Library 451. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

MAMERTINUS. Gratiarum Actio Iuliano Augusto. Iintroduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R.A.B. Mynors and C. E. V Nixon, Barbara Saylor Rodgers. In praise of later Roman emperors : the Panegyrici Latini. Berkeley: University of California Press, 1994.

ORIBASE. *Ouevres D'Oribase*. Trad., introd. notes Charles Daremberg, Auguste Molinier. Paris: A l'Imprimerie nationale, 1851. t. 1.

ORIBASE. *Ouevres D'Oribase*. Trad., introd., notes Charles Daremberg, Ulco Cats Bussemaker, Auguste Molinier. Paris: A l'Imprimerie nationale, 1854. t. 2.

ORIBASIUS. *Dieting for an emperor:* a translation of books 1 and 4 of Oribasius. Medical compilations with an introduction and commentary by Mark Grant. Trans., introd., notes Mark Grant. Leiden; New York: Köhl: Brill, 1997.

PAUSANIAS. *Description of Greece.* Books 1-2. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 93. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

PHILOSTRATUS and EUNAPIUS. *The Lives of Sophists*. With an english translation by Wilmer Cave Wright. London/New York: Loeb, 1922.

PLINY. *Natural History, Volume I: Books 1-2*. Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 330. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, Introducción y Notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos Editorial, 1984.

PRISCILIANO. *Tratados*. Traducción y comentario de Manuel José Crespo Losada. Madrid: Trotta, 2017.

PRISCILIANO. *Tratados y cánones*. Preámbulo, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Editora Nacional, 1975.

Obras Gerais

ASADE, D. La Hierá de Archigénes en Oribasio, en el anónimo libro siríaco de las medicinas y en Sābūr ibn Sahl en la transmisión del conocimiento farmacéutico. *Iter*, v. 26, 2020, p. 221-242.

DE LUCIA, Roberto. Doxographical hints in Oribasius' Collectiones medicae. In: VAN DER EIJK, P. J. *Ancient Histories of Medicine Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden/London: BRILL, 1999, p. 473–489.

DE LUCIA, Roberto. Oribásio di Pérgamo. In.: DI GARZYA, Antonio; DE LUCIA, Roberto; GUARDASOLE, Alessia; IERACI BIO; Anna Maria; LAMAGNA, Mario; ROMANO, Roberto. *Medici Bizantini* (Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Traite, Paolo d'Egina, Leone Medico). Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici Greci, Autori délia tarda antiquità e dell'età bizantina). Turin, 2006.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco. Prisciliano ¿Santo o diablo? In: VENTURA, Francisco Salvador; MALDONADO, Pedro Castillo; RABANEDA, Purificación Ubric; QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (ed.). *Autoridad y autoridades de la Iglesia Antigua:* homenaje al profesor José Fernández Ubiña. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017, p. 223-238.

ERDKAMP, Paul (Ed.). *A cultural history of food*. Volume 1. Oxford: Berg, 2012.

FERREIRO, Alberto. De prohibitione carnis: Meat Abstention and the Priscillianists. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, v. 11, n. 3, 2008, p. 464-478.

JORGE, Ana Maria Castelo Martins. The Lusitanian Episcopate in the 4th century: Priscillian of Avila and Tensions Between. e-*Journal of Portuguese History*, 4: 2, 2006, p. 1-13.

NADEAU, Robin. Body and Soul. In*:* ERDKAMP, Paul (Ed.). *A cultural history of food*. Volume 1. Oxford: Berg, 2012, p. 145-162.

NATTANIA, Anthony W.. *The Emperor Julian (A.D. 331-363)*: his life and his neoplatonic philosophy. 1996. 119 f. Masters. Master Of Arts (Ma), Department Of Humanities, Old Dominion University, Norfolk, 1996.

OSBORNE, Catherine. Ancient Vegetarianism. In: *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 1995. p. 214-24

PÉREZ PRIETO, Victorino. Que podemos dicir hoxe de Prisciliano? In: PÉREZ PRIETO, Victorino (ed.). *Prisciliano e o priscilianismo*: da condena à rehabilitación. Santiago de Compostela: Biblos Clube de Lectores, 2012, p. 11-39.

SCADE, Paul. Food and Ancient Philosophy. In*:* WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015, p. 67-75.

SERRANO MADROÑAL, R. Prisciliano y el vegetarianismo: un estudio crítico a la luz de las fuentes. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, v. 39, n. 2, 2021, p. 587–606.

SANZ SERRANO, R. M.; DÍAZ BOURGEAL, M. Paideia y cristianismo: la relación de Prisciliano con los ambientes educativos tardoantiguos. *Gerión*, *Revista de Historia Antigua*, v. 39, n. 2, 2021, p. 441–467.

WILKINS, J.; NADEAU, R. Introduction. In*:* WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015, p. 1-16.

WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015.

Received: November 18, 2025 | Accepted: January 24, 2026

VEGETARIANISM AS A POLITICAL RELIGIOUS CONDUCT IN LATE ANTIQUITY: THE CASES OF EMPEROR JULIAN AND OF THE BISHOP OF AVILA[1]

Margarida Maria de Carvalho[2]

Ana Carolina Picoli Sotocorno[3]

Abstract

The culinary practices of Late antiquity reveal significant aspects of the political, cultural and religious contexts of ancient societies. In this article, we will explore the intersection between Emperor Julian's culinary and philosophical practices and those of Priscillian of Avila. Julian, influenced by Neoplatonism and by the medical diets prescribed by his doctor, Oribasius of Pergamon, adopted a simple life, refraining from the consumption of meat in search for spiritual purification. Priscillian, in turn, inspired by oriental thinking and by an ascetic Christianity, was also adherent to vegetarianism. However, his culinary practices were considered to be heretic by the Nicene *ecclesia*. This article aims to analyse the way nourishment interconnected with these two important Late antiquity figures' philosophical and religious life.

Keywords

Vegetarianism; Julian; Priscillian; Neoplatonism.

[1] Translation into English by Luísa Funari.

[2] Associate Professor – São Paulo State University, Franca, Brazil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br. CNPq Research Productivity Scholarship Holder – 2.

[3] Phd Student - São Paulo State University, Assis, Brazil. E-mail: ana.c.sotocorno@unesp.br. FAPESP scholarship holder under process number 2023/16929-0.

Resumo

As práticas alimentares da Antiguidade Tardia revelam aspectos significativos dos contextos políticos, culturais e religiosos de suas sociedades. Neste artigo, exploraremos a intersecção entre as práticas alimentares e filosóficas atribuídas ao imperador Juliano e a Prisciliano de Ávila. Juliano, influenciado por seu neoplatonismo e pelas dietas médicas prescritas por seu médico, Oribásio de Pérgamo, adotou uma vida simples, abstendo-se do consumo de carne em busca de purificação espiritual. Prisciliano, por sua vez, inspirado por correntes de pensamento orientais e por um cristianismo ascético, também se tornou adepto do vegetarianismo. Entretanto, suas práticas alimentares foram consideradas heréticas pela ecclesia nicena. Este artigo tem como objetivo analisar a forma com que a alimentação se interconectava à vida filosófica e religiosa desses dois importantes personagens da Antiguidade Tardia.

Palavras-Chave

Vegetarianismo; Juliano; Prisciliano; Neoplatonismo.

Introduction

Food has played a fundamental role throughout human history, profoundly shaping economic, social, cultural and political aspects of multiple societies. Thus, as culinary habits and preferences are socially constructed, they can express an individual and/or a group's identity. Such choices can be prescribed within a scientific discourse, within health manuals and in philosophical tradition (Wilkins; Nadeu, 2015: 3).

One of the most significant culinary practices of Late antiquity was vegetarianism, which was adopted in different religious and philosophical contexts. Meat abstinence was widely associated in this period with spiritual and ascetic beliefs. Practicing culinary abstinence, including vegetarianism, was seen as a way to achieve bodily and spiritual purity. This practice reflected the distinction between the material and the spiritual world, the physical and the divine, and was part of an effort to transcend the body's limitations and to move closer to sanctity.

Refraining from meat, thus, surrounds the lives and the political religious practices of Emperor Julian and of the bishop of Avila. Such characters, at first sight, don't seem to have much connection to one another, but as will be seen throughout this article, they have intertwined nuances.

Eating habits in Neoplatonism and in the life of Emperor Julian

Many Ancient History thinkers claimed the main goal in human life to be reaching *eudaimonia*, which can be understood as a state of plenitude of being. An important aspect of this debate informs us much of the ancient ethical thinking and determines the attitudes of its supporters in relation to food intake. It is a discussion of whether the way to happiness involved a life of pleasures or one of virtues. Most of the ancient philosophers, both in numbers and in influence, belongs to the latter, although there were a few important exceptions, such as the epicureans. In this perspective, nourishment had a high level of philosophical importance seeing as the desire for food was presented by many thinkers as having a potential of moral danger. Such potential moral danger refers amply to the desire for the pleasurable experiences of eating and drinking which could corrupt one's actions and take him away from virtue and towards vice (Scade, 2015: 68).

In this context, it can be affirmed that eating habits are directly shaped by culture. In societies with writing systems still under development, as were the ancient Greek and Roman ones, guidelines emerged whose guidance

influenced readers' food choice. In these cultures, some authors assumed the role of medical authorities, becoming capable of giving dietary, health and medical advice. An example of that are the medical manuals of Hippocrates, Galenus and Oribasius. Food selection was profoundly connected to the processes of social representation. Therefore, when a renowned and respected author expressed his opinion, this influence was reflected in the food choices of his readers. One of the oldest and most famous gastronomical guides was Archestratus' *The Life of Luxury*, which offers a view on regional specialties and tips about the best way to prepare certain dishes. His influence in antiquity is evident in Athenaeus' *The Deipnosophistae*. In Latin literature, Pliny the Elder is the author of a wine catalogue which classifies them based on criteria such as region of origin and their health benefits. His ranking of Rome's top vineyards, in Book 14 is obviously influenced by his own beliefs and culture, but it also reflects the desire of Greek and Roman scholars to understand the world through a scientific discourse structured by categories (Nadeu, 2012: 153).

Combining philosophical and cultural issues, we know of many authors that defended the refrain from meat and wine and that advised a moderate diet. Regarding the vegetarian diet, it was largely adopted in the oriental portion of the Roman Empire and, before that, disseminated by Greek philosophers. According to Catherine Osborne there were different levels of vegetarianism. Some people avoided certain types of meat, while others would eat fish, but not red meat. There were also those who cast aside milk and eggs. Osborne considered any theory that defended the refrain from animal products as a form of vegetarianism in antiquity. This would apply, for example, to someone that refused to eat butter but did not mind eating other animal products. Furthermore, the author emphasised the various reasons why people would avoid animal products, such as necessity or limited opportunities, social conventions or pressure, food preferences, health, economy and convenience (Osborne, 1995: 214-215).

Aristophanes attributed to the orphics and their mysterious rites an opposition to the slaughter of animals. The hypothesis that the orphics were the first cult known for adopting a non-carnivorous diet seems to be reinforced by Euripides, who connects orphism to a diet which contemplated only by "soulless" food. According to Pausanias and Iamblichus, Pythagoreans and followers of orphism were also strictly prohibited from eating beans, as these grains symbolised the cycle of rebirth and the passage between life and death (Paus. 1.37.4; Iambl. *VT*. 109). Diogenes Laërtius relates that Pythagoras not only prohibited the consumption of animal meat but also defended the idea that animals should not be sacrificed, as he believed they had a soul just as human

beings. He promoted an ascetic diet, free of living beings, aiming to achieve physical health and mental clarity. Pythagoras worshipped only at the altar of Apollo in Delphi, where no animal sacrifices were performed. However, demonstrating the divergences regarding the mythology that was later reconstructed around his life, Diogenes Laërtius himself recognises that other sources confirmed that Pythagoras permitted the consumption of all animals, except for working cattle and sheep (Serrano Madroñal, 2021: 588-589; Nadeau, 2012: 155).

In his treaty *On Abstinence from Eating Animals*, Porphyry offers an overview on vegetarian beliefs in ancient literature seeing as, just like his master Plotinus, who was a Neoplatonist, he was a vegetarian. This author also points out that Pythagoras felt an aversion to sacrifices and those who practiced them, severing relations with butchers or hunters. It seems evident that although there were many Pythagoreans at various times and in many different places, they did not always share the same principles. The core of his doctrine lay in the firm belief in the immortality of souls in pilgrimage. This philosophy's more or less rigorous vegetarianism principle can be understood in a context of asceticism and of nutritional frugality based on religious roots. The idea previously mentioned immediately converted all living beings into similar entities (Serrano Madroñal, 2021: 590).

Given the range of philosophical schools involved, it is not surprising that the considerations that led to a vegetarian diet should vary, although it can be affirmed that the predominant argument for the abstention of meat was that it was beneficial for the soul. Within the reasons mentioned by Porphyry, there is the idea that adopting a diet that included meat would be an unnecessary luxury. A lot of what Porphyry has to say in his treaty corresponds to a defence for a life with minimal necessities, free from the attachment to mundane pleasures and worries. There are, however, various sections in this philosopher's treaty focused on his particular reasons why it may be just or unjust to kill animals, whether for sacrifice or food. Thus, the theme of the general exhortation to vegetarianism in Book 1 is the idea that abstaining from a meat diet is in keeping with the intellectual goals of the ascetic (Osborne, 1995: 218). This line of thought can also be seen in the writings of the Neoplatonist Iamblichus, who taught his disciples to refrain from all living beings and from certain foods that prevented lucidity and mental clarity. Iamblichus notes that the more strictly vegetarian proscriptions could only be destined for the most theoretical philosophers. The more or less rigorous vegetarian principle of this philosophical current can be understood in a context of asceticism and of nutritional frugality (Serrano Madroñal, 2021: 589 – 590).

In all societies there is a common understanding between individuals about what types of food are appropriate for consumption and the specific contexts in which these foods can be consumed so that no social and cultural norms are violated. As previously mentioned, the conceptions of what is considered to be adequate or inadequate to eat involve not only health reasons but also cultural, social, religious and symbolic factors. Although nature offers a great variety of food, human beings tend to consume only a small part of these resources. Indeed, what is potentially edible is not always appropriate for thinking, as Lévi-Strauss puts it. Human food choices are shaped by cultural beliefs or implicit systems of taxonomic classification which distinguish that which is edible from what is not. As has been inferred, culinary decisions are influenced by what it socially and symbolically accepted. A classic example of that is the prohibition of pork consumption in Judaism (*Lev*. 11; *Deut*. 14). Animals considered inadequate for sacrifice and consumption are frequently described as having abnormal anatomies or of being part of a species that does not fit into cognitive or social paradigms (Nadeau, 2012: 155 – 156).

Some philosophical and mystical communities chose to live an ascetic lifestyle and even adopted a vegetarian diet. In their vision, such a diet purified the body and allowed individuals to conduct a spiritual quest, free from physical needs. In ancient societies, eating meat had a symbolical and ideological role (Nadeau, 2012: 155; 159). It can be mentioned, therefore, that this is the case of Neoplatonism and of Julian. Julian was born in Constantinople in 331 and governed the Roman Empire first as Caeser, from 355 to 361, and then as Augustus from the years of 361 to 363. His rule was quite turbulent and deeply marked by his philosophical thought. Such thought can be defined as a conglomeration of many different currents of Neoplatonism. The basis of this emperor's Neoplatonism were Plotinus' principles and, mainly, those of Iamblichus. Theurgic rites are also included. For example, from the writing of Eunapius from Sardis' *The Lives of Philosophers and Sophists*, we know that Porphyry's belief of oracles was of great importance to Julian in his youth (Nattania, 1996: 40)

Regarding food specifically, Julian did not believe that plants or animal had souls. He makes a distinction between those that have a soul and those that do not in his hymn dedicated to the god Helios:

> I regard this god, if we may believe the wise, as the common father of all mankind. I consider him to be of the greatest importance to all things that breathe and move upon the earth, and to those that have a share in existence and a soul and intelligence that are rational (Julian. *Or*. IV. 131c).

It is worth remembering that Iamblichus, Julian and Salutius did not believe that plants or animals had any kind of soul, which was in opposition to the belief of Plato, Aristotle, Plotinus and Porphyry (Nattania, 1995: 81). It is also worth noting that many of the aforementioned characters joined Julian at his court and were involved in some of the emperor's decisions to a certain degree, thanks to the tradition of political-philosophical support that existed between the representatives of *paideia* and of power. Among them were Maximus of Ephesus, Priscus of Epirus and the doctor Oribasius of Pergamon (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 447).

Some authors were responsible for crystallising Julian's image as a governor who was not only wise but also someone who sought a certain degree of detachment from worldly pleasures. In his work *Res Gestae*, Ammianus Marcellinus highlights Julian's sobriety and his chastity, as well as his disdain for physical grooming and his tendency to assume the customs of field soldiers (Amm. Marc. 25.4.4-6; 25.4.2; 25.4.7; 25.4.4-5). There are similar assessments in Claudius Mamertinus' panegyric, which also emphasised the Neoplatonist emperor's sobriety and self-control (Mamert. *Pan. Lat*.11.3-4). These positive assessments or even recommendations of ascetic practices can be perfectly fit into various Hellenic philosophical traditions, such as Stoicism, Cynicism or Pythagoreanism. In fact, we can find them in Neoplatonist thinkers' works whose influence can be tracked down in Julian's writings, as in those of Porphyry and Iamblichus (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 448).

Libanius offers a valuable account of this when he comments on Julian's personality in his *Funeral Oration for Julian*:

> For this prince alone had brought about the union of three different occupations, namely, of hearing, of speaking, and of writing: for to the reader he lent his ear, to the writer his voice, and to such as required his signature his right hand, and he had the gift never to make mistakes in anything. *Rest* was for his ministers; for himself it was to skip from one kind of work to another, for whenever a cessation of business occurred, after breakfasting just sufficient to support life […] throwing himself upon piles of books he sung away, until at eventide the cares of the empire again called for him; and the supper was yet more frugal than the first meal, and his sleep just so much as was consistent with such a moderation in food. (Lib. *Or*. 18).

Other information directly related to Julian's diet can be found in the Medical Collections of Oribasius of Pergamon. Oribasius wrote such a food manual at the request of Julian himself. His *Medical Collections* are composed of 70 books, of which only some part was preserved, and aimed at offering the reader a broad and in-depth medical education, based on a

compilation of works by various doctors, complemented by Oribasius' own contributions, as a result of his experience as a doctor (Asade, 2020: 228). Julian's interest towards Oribasius' writings is explained by the doctor's affinity for Hellenic medicine, a tradition of knowledge admired by the emperor. In this context, Oribasius highlights, in the same manner, Galenus' works which were influenced by Stoicism. This allowed Julian to take pride in a medicine connected to philosophy, as was that of Oribasius, which was bound to Neoplatonism (De Lucia, 1999: 474).

Thus, in Oribasius' manual, we can find instructions advising against the excessive consumption of red meat, with the justification that this aliment could bring harm to the body, whether related to digestion or the production of intrabiliary humours (Orib. *Coll.Med.* 3. 9.1). It becomes clear that ancient medicine, particularly Greco-Roman medicine, developed around several theories about the functioning of the body and the origin of diseases. One of the most influential theories was that of the four humours, which had its creation in the ideas of Hippocrates and was later expanded by Galenus. According to this theory, the human body was composed of four vital liquids, or humours. These were: blood, choler (yellow bile), melancholy (black bile), and phlegm. A person's health depended on the adequate balancing of these four humours, and an unbalancing would result in sickness. Therefore, the doctor also informs the precautions in relation to the rational consumption of meat based on the humoral theory:

> You must know that animals which must graze on tall grass, such as oxen, become lean and ill-tempered in winter and early spring, while they obviously appear fatter and more in good spirits in a later season, when the grass grows large and thick and bears seed. Those, on the contrary, that can feed on short grass, such as sheep, are best in early and mid-spring. Goats, finally, are preferable in early and mid-summer, when the shoots of shrubs are most abundant, because this is their usual food (Orib. *Coll.Med.* 2. 28.16).

Given this, it can be seen how food was linked to Neoplatonic precepts and, consequently, to the characters who had contact with this current.

Priscillian of Avila's eating habits

Priscillian was an ascetic Christian who had an extremely rigorous religious and moral conduct. He was most likely native to the Galicia region, in the north of the Iberian Peninsula, and it is estimated that he was born between 345 and 350. He was considered a heretic by those who professed the Nicene faith, and because of that, he was the first Christian leader and the first bishop to be persecuted and executed by his fellow

coreligionists. The secular authority, which was also involved in the Nicene-Priscillianist conflicts, condemned him to death and to a beheading in the ancient city of Trier in 385, by order of the emperor Magnus Maximus, usurper of the throne of Gratian between 383 and 388.

Despite his ending, it is difficult to specify the theological bases of Priscillianism and if Priscillian of Avila was the leader of a gnostic and/or a Manichean sect in Hispania, as he was accused by Nicene leaders. However, the image of Priscillian as a heterodox man remained in the popular imagery and in historiography over the years. Thus, the difficulties in understanding the historical reality of this character are accentuated by the scarcity of sources and by the challenge of dealing with textual documentation which reflects a completely anti-Priscillianist tradition, whose main objective was to accuse and combat him, aiming to eliminate all dissensions contrary to Nicene Christianity (Pérez Prieto, 2012: 12).

At the same time, Priscillian conquered many followers and was considered by them as both a saint and a martyr. His supporters believed that his doctrines and his lifestyle represented the purest form of Christianity, valuing sanctity and an ascetic life. They sought a salvation that, in their view, could not be achieved through the worldly path of power, which was followed by many bishops of the time, and whose authorities became increasingly indisputable (Díez de Velasco, 2017: 223) As for the Priscillianist doctrine, it can be said that, in essence, it sought spiritual development through ascetic practices. The Priscillian religious conduct can be summarised in the following aspects: renouncing from material objects and abstaining from meat and alcohol. In addition, Priscillianists were instructed to avoid attending places of worship during the Lenten and Christmas periods. This group would also dedicate time to the comprehensive study of religious scriptures, including the apocryphal texts, which were prohibited to the Nicene (Jorge, 2006: 4; 10).

As for the bishop of Avila's diet, there is a certain historiographical consensus when it comes to attributing the adoption of a vegetarian diet to Priscillianists. However, there are only exogenous sources from after this character's execution that support this claim. The main account comes from Augustine of Hippo's *De Haeresibus*, which affirms that:

> Priscillianists, who were instituted in Hispania by Priscillian, follow for the most part a mixture of Gnostic and Manichaean doctrine, although the filth of other heresies flowed in horrible confusion into their teachings as into a sort of septic tank [...] This heresy, likewise, avoids meat as an unclean food. They separate the spouses whom they have succeeded in convincing of this evil, husbands from wives who refuse to accept it, wives from husbands who likewise refuse to accept

> it. They attribute the creation of all flesh, not to the good and true God, but to evil angels (Augustine of Hippo, *De Haeresibus*, 70).

In his *Theological Treaties,* Priscillian makes no comment of his diet. In fact, when citing the Manichaeans, who are known to be vegetarians, he states that he condemns such doctrine and its followers, seeing as "they are not heretics, but idolaters and wicked servants of the Sun and the Moon, invincible demons, together with all their authors, sects, customs, institutions, books, doctors and disciples" (Priscillian, *Treaty to Damasus*). It is believed that he distinguishes in this passage his own beliefs from those of the Manichaeans, since he was accused of sharing this doctrine and of being part of the same set of heresies as this group. Despite this, in his *Canons*, he indirectly defends those who choose to abstain from meat and wine. Let us look at canon number 35: "Some abstain from meat and wine and should not be judged by others, nor should they judge others, because to the clean all things are clean, and because food and drink are not commendable to anyone. Well, as it is said, God destroys this kind of man and his meals."

Regarding Priscillian of Avila's eating habits, they are thought to be related to the educational environments in which he was trained and the consequent Eastern influence, as well as of Neoplatonism. It was not uncommon for Christian bishops to be trained in prestigious schools, which were possibly also Neoplatonist, and to be converted into Christianity in some moment of his life. In the case of Priscillian, Nicene authors such as Sulpicius Severus, made severe criticisms of the errors he allegedly committed due to his studies of secular sciences and magical arts as a young man. These criticisms also extended to his connection with philosophical-religious schools, such as the Gnostic one, which emerged from the Neoplatonic tradition, especially through Marcus of Memphis, whose followers Agape and the rhetor Elpidius were his direct teachers. This information also refers us to the teachings of the great Egyptian philosophers, followers of the Hellenistic wisdom of the school of Plotinus, which enjoyed great fame throughout the Roman Empire. Furthermore, in his *Epistles 126 and 113,* Jerome highlights Priscillian's relationship with Pythagoreanism, Platonism and Origenism, including also the bishop's interest in the studies on Zoroaster (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 451-452).

The close link between Priscillian and Neoplatonist gnostic and Manichaean learning environments can be attested in his own treaties. In his *Apologetic Book*, he defends the reading both of the apocryphal gospels and of hidden pagan texts, as well as of the Old Testament and the remainder of the canonical compositions. Moreover, his profession of faith

against the theories of the Arians, Novatians, Manichaeans, Gnostics, among others, demonstrates that he was, at least, aware of his writings. But it is above all in *The Book about Faith and the Apocryphal*, where there is the greatest demand for freedom of study and reflection as a means of defeating lies and reinforcing the foundations of faith through criticism and analysis of texts, in clear defence of a hermeneutics which was learned and practiced in his years of study (Sanz Serrano; Díaz Bourgeal, 2021: 461).

We highlight that this does not necessarily mean that Priscillian professed the Manichaean and/or the gnostic doctrines, but that he was greatly influenced by these philosophical currents in his studies. We also add that the refrain from meat was not exclusively done by Manichaeans. Christian priests also dedicated many writings to the abstinence from meat and to vegetarianism, addressing their role both in Christian life in general and in monastic asceticism in particular. It should be noted that the Christian ascetic movement was still in its initial phase in all regions, especially in the fourth century in the West, which is the same period as Priscillian emerges (Ferrero, 2008: 466).

The question that arises, therefore, is the following: did Priscillian abstain from meat under the influence of Manichaeism, or did he practice Nicene asceticism, aligning himself with figures such as Anthony, Martin de Tours and other Iberian priests? We shall explore this question in light of the textual documentation that deals with our character and his followers. We start this investigation with what some scholars consider to be the first intervention to address the supposedly heretical teachings of Priscillianism: The Council of Saragossa of 380. The minutes of this council, as they have come down to us, do not mention Priscillian by name, nor do they contain any reference to a list of questionable teachings attributed to his doctrine; there is, for example, no explicit accusation of Manichaeism, nor of abstinence from meat. In fact, the canons that would have censured Priscillian are ambiguous, and most scholars believe that if the bishops had Priscillian in mind, they accused him very broadly (Ferrero, 2008: 470).

There is also another source that promotes the Manichaean connection with Priscillian, the letter of Magnus Maximus to Pope Siricius written in 386, a few years after the Council of Saragossa. Addressing Priscillian and his followers, he wrote: "furthermore, what is still more closely betrayed is the admission of the Manichaeans' crime, not on evidence, nor on doubtful or uncertain suspicions, but out of his own confession presented at the trials; for we cannot speak of such not only shameful but also disgusting actions without turning scarlet. Magnus Maximus informed the pope that Priscillian's sentence was not based on circumstantial evidence or doubts; rather, it was based on the confessions of the accused" (Ferrero, 2008: 470).

For his part, Sulpicius Severus, who devoted several sections of his *Chronica* to Priscillianists, had absolutely nothing to report about their Manichaean vegetarianism. Raymond Van Dam believes that Sulpicius deliberately avoided mentioning Manichaeism in order to preserve the reputation of Martin de Tours, who, as we know, was accused of the same heresy and was even more of a suspect for having defended Priscillian (Ferrero, 2008: 471). Outside the Iberian Peninsula, Augustine and Philastrius of Brescia, in their respective heresiologies, spoke confidently about the alleged Manichaean vegetarianism of Priscillianists. Philastrius, for his share, anonymously condemned Priscillianists, calling them "abstinent" and commenting that their faith promised abstinence from meat (Ferrero, 2008: 472).

Our most extensive and detailed refutation of Priscillian was written by Pope Leo I in response to a request from Turibius, Bishop of Astorga, and is reflected in the acts of the First Council of Toledo, held in the year 400. The First Council of Toledo has a section exclusively to clarify questions related to the Priscillianist doctrine. In it, canon 17 warns: "If anyone says or believes that one ought to abstain from the flesh of birds or animals, which are given to us for food, not for the mortification of the body, but because they are execrable, let him be anathema." Although there is no explicit reference to Manichaeism, it is clear that it was in the minds of the bishops who drafted the Council (Ferrero, 2008: 473).

In the sixth century, this issue is addressed in an indisputably direct way by a pontiff in Pope Vigilius' letter, in response to a request from Profuturo of Braga. The letter was titled *De Priscillianistis qui se ab esu carnium substrahunt* and it puts abstention from meat first among five issues commented on by the pope at Profuturo's request. Vigilius summarizes the common opinion of the time which based on Manichaeism considered the teaching that meat should be avoided because it came from an inherently evil to be heretical. It should be noted that Pope Vigilius was based on the information provided by Profuturo of Braga, and not on direct knowledge of Priscillianism. In the tradition of the sixth century's heresiography, Priscillianism had already been amply associated to Manichaeism, which explains Vigilius' answer, reflecting the suspicions and accusations prevalent in that context (Ferrero, 2008: 475).

The First and the Second Council of Braga, in 561 and 572 respectively, renew this theme a few decades after Pope Vigilius' letter. There are two references to meat in the First Council of Braga. Canon 14 of the article against Priscillian is an explicit accusation against Manichaeism: "If anyone judges the meat that God has given to men for their consumption to be impure, and not because of the mortification of the body, but because

it is considered impure, to the point of not even tasting vegetables cooked with meat, as Mani and Priscillian say, let him be anathema." The bishops worried that heretics might hide their Manichaean beliefs by pretending to be Orthodox ascetics. To differentiate them, they devised a test to identify the Orthodox among the heretics. All those who claimed to be non-Manichaean ascetics were invited to eat a vegetable soup prepared with meat. After consuming the dish, they could resume their ascetic practice without meat, thus demonstrating that they did not follow Manichaeism or Priscillianism. We have no evidence that Priscillian submitted to such a test or that any of his followers were subjected to this. The canon identified anyone who refused the test as a follower of Mani and Priscillian. The second condemnation is a recapitulation of the previous one, where it is established that the clergy must not abstain from eating meat (Ferrero, 2008: 475).

The final source that addresses abstinence from meat is Canon 58 of the Second Council of Braga. In it, the bishops stated, "It is recommended that the same vegetable/meat soup be used to eliminate clergy who may have heretical ideas about abstinence from meat." The bishops recommended that those found guilty be removed from ministry. Again, we do not know of any cleric who was excommunicated for refusing to submit to this canon (Ferrero, 2008: 476).

Although traditional historiography generally accepts the accusations of heresy against Priscillian, it is believed that it is difficult to establish precisely the foundations of his doctrine. It cannot be completely ruled out that the alleged doctrinal deviations attributed to Priscillian may have some basis, but in the specific case of the accusation of Manichaeism, there seems to be no solid basis. This ambiguity was even greater, as seen earlier, by the fact that a Nicene ascetic, at first glance, was almost indistinguishable from an *electus* Manichaean. The bishops who led the campaign against Priscillian were apparently convinced of his heresy and succeeded in irreparably tarnishing the image of Priscillian and his followers. Any practices that, under other circumstances, were seen as admirable and orthodox were now interpreted as heretic. This is the case of abstention from meat, which detractors attributed to Manichaean motivations, despite Priscillian's clear denial of these accusations in his *Treaties* and *Canons*. Priscillian's contact with Manichaean and Gnostic currents is suggested, integrating elements of these traditions in a syncretic way into his Christian faith. However, in the analysis here proposed, more than representing a rupture with the Nicene faith, the Priscillianist movement seemed to have challenged the Nicene *ecclesia* on a political-administrative level.

Therefore, given the above, we can infer that the bishop of Avila crystallized a variety of ascetic, monastic and intellectual aspirations that were considerably, or even completely, incompatible with the Christianity lived by the vast majority of Nicene bishops of the time (Jorge, 2006: 4; 10).

Final considerations

As was seen, dietary practices in Late Antiquity were able to reveal information about different societies and their characters. Additionally, they can connect seemingly unconnected figures, such as Julian and Priscillian of Avila. Despite evident differences, such as their differing religion, both Jolian and Priscillian valued an ascetic life and a diet with little to no meat. The influence of Neoplatonism currents on the lifestyles of these two characters is also noteworthy.

Furthermore, the similarities in their diets reveal another fundamental characteristic of Late Antiquity: the cultural confluences between the Western and Eastern portions of the Roman Empire. The administrative division, which was initiated by Diocletian and consolidated by Constantine, by establishing Constantinople as the eastern capital, aimed at more efficient governance while maintaining the idea of a unified empire. This imperial policy promoted an image of unity, as seen in attempts to promote imperial concord with sister churches in Constantinople, Rome and Ravenna. Furthermore, trade between the two regions continued and the armies of both sides often coordinated efforts against barbarian invasions and migrations, as seen in the combative participation of Julian Caesar in Gaul between 355 and 361. We reinforce that the interlacing between these regions reached the cultural sphere, as is attested by the great Hellenistic influence on the upbringing of Western priests, as well as Augustine of Hippo and, of course, the Bishop of Avila himself.

Thus, the Roman Empire, which was formed by an amalgam of cultures, provided diverse political, philosophical and religious conducts that can be detected by the food customs and beliefs intertwined in its political-cultural formation.

Bibliographical References

Textual Sources

AMMIANUS MARCELLINUS. *Res Gestae*. With an English Translation by John Carew Rolfe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William, Heinemann LTD, 1982. 3 v. (The Loeb Classical Library).

ARCHESTRATOS of Gela. *Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century b.c.e*. Text, Translation, and Commentary by S. Douglas Olson and Alexander Sens. Oxford University Press, 2000.

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters, Volume I: Books 1-3.106e.* Edited and translated by S. Douglas Olson. Loeb Classical Library 204. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

AURELIUS AUGUSTINUS. *De fide rerum invisibilium. Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate. De catechizandis Rudibus. Sermo de symbolo ad Catechumenos. Sermo de disciplina christiana. De vitilitate Ieiunii. Sermo de excidio urbis Romae. De Haeresibus ad Quodvultdeum*. Cura et studio M. P. J. van den Hout et al. CCSL, 46. Turnholt: Brepols, 1969.

CONCILIO de Braga I. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIO de Braga II. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIO de Toledo I. In: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

De Priscillianistis qui se ab esu carnium substrahunt. Edited by Claude Barlow. Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia. Papers and Monographs of the American Academy at Rome. Vol. XII. New Haven: Yale University Press, 1950.

IAMBLICHUS. *On the Pythagorean Way of Life*. Text, Translation, and Notes, John Dillon and Jackson Hershbell. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1991.

JULIANO. *Discursos*. Introd., trad., notas José Garcia Blanco. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

LIBANIUS. *Selected Orations, Volume I: Julianic Orations.* Edited and translated by A. F. Norman. Loeb Classical Library 451. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

MAMERTINUS. Gratiarum Actio Iuliano Augusto. Iintroduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R.A.B. Mynors and C. E. V Nixon, Barbara Saylor Rodgers. In praise of later Roman emperors : the Panegyrici Latini. Berkeley: University of California Press, 1994.

ORIBASE. *Ouevres D'Oribase*. Trad., introd. notes Charles Daremberg, Auguste Molinier. Paris: A l'Imprimerie nationale, 1851. t. 1.

ORIBASE. *Ouevres D'Oribase*. Trad., introd., notes Charles Daremberg, Ulco Cats Bussemaker, Auguste Molinier. Paris: A l'Imprimerie nationale, 1854. t. 2.

ORIBASIUS. *Dieting for an emperor:* a translation of books 1 and 4 of Oribasius. Medical compilations with an introduction and commentary by Mark Grant. Trans., introd., notes Mark Grant. Leiden; New York: Köhl: Brill, 1997.

PAUSANIAS. *Description of Greece.* Books 1-2. Translated by W. H. S. Jones. Loeb Classical Library 93. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

PHILOSTRATUS and EUNAPIUS. *The Lives of Sophists*. With an english translation by Wilmer Cave Wright. London/New York: Loeb, 1922.

PLINY. *Natural History, Volume I: Books 1-2.* Translated by H. Rackham. Loeb Classical Library 330. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

PORFÍRIO. *Sobre la abstinencia*. Traducción, Introducción y Notas de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos Editorial, 1984.

PRISCILIANO. *Tratados*. Traducción y comentario de Manuel José Crespo Losada. Madrid: Trotta, 2017.

PRISCILIANO. *Tratados y cánones*. Preámbulo, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Editora Nacional, 1975.

General Works

ASADE, D. La Hierá de Archigénes en Oribasio, en el anónimo libro siríaco de las medicinas y en Sābūr ibn Sahl en la transmisión del conocimiento farmacéutico. *Iter*, v. 26, 2020, p. 221-242.

DE LUCIA, Roberto. Doxographical hints in Oribasius' Collectiones medicae. In: VAN DER EIJK, P. J. *Ancient Histories of Medicine Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden/London: BRILL, 1999, p. 473–489.

DE LUCIA, Roberto. Oribásio di Pérgamo. In.: DI GARZYA, Antonio; DE LUCIA, Roberto; GUARDASOLE, Alessia; IERACI BIO; Anna Maria; LAMAGNA, Mario; ROMANO, Roberto. *Medici Bizantini* (Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Traite, Paolo d'Egina, Leone Medico). Unione Tipografico-Editrice Torinese (Classici Greci, Autori délia tarda antiquità e dell'età bizantina). Turin, 2006.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco. Prisciliano ¿Santo o diablo? In: VENTURA, Francisco Salvador; MALDONADO, Pedro Castillo; RABANEDA, Purificación Ubric; QUIROGA PUERTAS, Alberto J. (ed.). *Autoridad y autoridades de la Iglesia Antigua:* homenaje al profesor José Fernández Ubiña. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017, p. 223-238.

ERDKAMP, Paul (Ed.). *A cultural history of food*. Volume 1. Oxford: Berg, 2012.

FERREIRO, Alberto. De prohibitione carnis: Meat Abstention and the Priscillianists. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, v. 11, n. 3, 2008, p. 464-478.

JORGE, Ana Maria Castelo Martins. The Lusitanian Episcopate in the 4th century: Priscillian of Avila and Tensions Between. e-*Journal of Portuguese History*, 4: 2, 2006, p. 1-13.

NADEAU, Robin. Body and Soul. In*:* ERDKAMP, Paul (Ed.). *A cultural history of food*. Volume 1. Oxford: Berg, 2012, p. 145-162.

NATTANIA, Anthony W.. *The Emperor Julian (A.D. 331-363)*: his life and his neoplatonic philosophy. 1996. 119 f. Masters. Master Of Arts (Ma), Department Of Humanities, Old Dominion University, Norfolk, 1996.

OSBORNE, Catherine. Ancient Vegetarianism. In: *Food in Antiquity*. Exeter: University of Exeter Press, 1995. p. 214-24

PÉREZ PRIETO, Victorino. Que podemos dicir hoxe de Prisciliano? In: PÉREZ PRIETO, Victorino (ed.). *Prisciliano e o priscilianismo*: da condena à

rehabilitación. Santiago de Compostela: Biblos Clube de Lectores, 2012, p. 11-39.

SCADE, Paul. Food and Ancient Philosophy. In*:* WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015, p. 67-75.

SERRANO MADROÑAL, R. Prisciliano y el vegetarianismo: un estudio crítico a la luz de las fuentes. *Gerión, Revista de Historia Antigua*, v. 39, n. 2, 2021, p. 587–606.

SANZ SERRANO, R. M.; DÍAZ BOURGEAL, M. Paideia y cristianismo: la relación de Prisciliano con los ambientes educativos tardoantiguos. *Gerión*, *Revista de Historia Antigua*, v. 39, n. 2, 2021, p. 441–467.

WILKINS, J.; NADEAU, R. Introduction. In*:* WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015, p. 1-16.

WILKINS, J.; NADEAU, R. A *Companion to Food in the Ancient World*. Blackwell, 2015.

Recebido: 9 de novembro de 2025 | Aceito: 24 de janeiro de 2026

"O HEREGE QUE QUERIA SER OUVIDO": EUNÔMIO DE CÍZICO E AS DISPUTAS ENTRE FÉ E PODER NO SÉCULO IV EC

Helena Amália Papa[1]

Resumo

O bispo cristão Eunômio de Cízico (335-394) tornou-se conhecido na historiografia e na literatura patrística por seus embates com os chamados Padres Capadócios, ocorridos na segunda metade do século IV EC, na porção oriental do Império Romano. Defensor de uma vertente cristã conhecida como arianismo anomoiano, Eunômio contestava a consubstancialidade amplamente sustentada pelo dogma trinitário. A partir da provocação "O herege que queria ser ouvido", este artigo analisa a obra *Profissão de Fé* de Eunômio de Cízico, tratada como um discurso político-religioso elaborado a pedido do imperador Teodósio I, inserindo-a nas disputas entre fé e poder que marcaram o século IV, sobretudo os desdobramentos após o Concílio de Constantinopla de 381. Ao problematizar o lugar de Eunômio, o estudo propõe uma reflexão sobre a construção historiográfica da chamada "oficialização" do cristianismo, entendida não como ponto de chegada, mas como processo histórico de negociações, silenciamentos e disputas pela verdade da fé.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; Cristianismos; Padres Capadócios; Eunômio de Cízico.

[1] Professora Associada – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, Brasil. E-mail: helenapapa@gmail.com.

Abstract

The Christian bishop Eunomius of Cyzicus (335–394) became known in historiography and patristic literature for his debates with the so-called Cappadocian Fathers, which took place in the eastern part of the Roman Empire during the second half of the fourth century CE. A defender of a Christian current known as Anomoean Arianism, Eunomius challenged the consubstantiality widely upheld by Trinitarian doctrine. Building on the provocation "The heretic who wanted to be heard", this article analyzes the work *Profession of Faith* by Eunomius of Cyzicus, treating it as a politico-religious discourse written at the request of Emperor Theodosius I. The study situates the text within the conflicts between faith and power that marked the fourth century, especially the aftermath of the Council of Constantinople (381). By problematizing Eunomius's place in this context, the article reflects on the historiographical construction of the so-called "officialization" of Christianity, understood not as an endpoint but as a historical process of negotiation, silencing, and contestation over the truth of faith.

Keywords

Late Antiquity; Christianities; Cappadocian Fathers; Eunomius of Cyzicus.

Considerações iniciais

O bispo cristão Eunômio de Cízico (335-394) tornou-se conhecido na historiografia e na literatura patrística por seus embates com os chamados Padres Capadócios, Basílio de Cesareia (329/331–378), Gregório de Nazianzo (325–390) e Gregório de Nissa (335/340-394), ocorridos na segunda metade do século IV da era comum, na porção oriental do Império Romano. Defensor de uma vertente cristã conhecida como arianismo anomoiano, Eunômio contestava, em seus escritos, a consubstancialidade amplamente sustentada pelo dogma trinitário. Por meio de seus discursos apologéticos — *Apologia* e *Apologia da Apologia*, este último preservado por meio das refutações de Gregório de Nissa —, bem como da *Profissão de Fé*, endereçada ao imperador Teodósio I, é possível conhecer parte da controvérsia ariana que marcou profundamente as estruturas político-religiosas do século IV, culminando no Concílio de Constantinopla de 381 e em seus desdobramentos.

Essa sequência de eventos culminou na promulgação do Édito dos imperadores Graciano, Valentiano II e Teodósio I, em 380, preservada como *Constitutio* XVI, 1, 2 do Código Teodosiano. Tais eventos e legislação foram, posteriormente, cristalizados pela historiografia como a "oficialização" do cristianismo.

Ao longo deste texto, proponho compreender a *Profissão de Fé* de Eunômio não apenas como um documento teológico, mas como uma estratégia discursiva político-religiosa, produzida em um contexto de disputas pela definição da verdade cristã. A análise parte da hipótese de que, mais do que um simples registro doutrinário, o texto de Eunômio constitui uma intervenção no debate entre poder imperial e autoridade eclesiástica, elaborada em um momento em que a ortodoxia ainda se construía por meio da exclusão das diferenças. Nesse sentido, a leitura aqui empreendida não se restringe à exegese teológica, mas se insere no campo da história, buscando apreender as estratégias de legitimação e de resistência presentes na escrita do bispo de Cízico.

Metodologicamente, o artigo organiza-se em três movimentos articulados. No primeiro, examino o contexto político-religioso em que se produziu a *Profissão de Fé*, inserindo a obra em uma sequência discursiva e destacando as relações entre o poder imperial e as múltiplas vertentes cristãs no final do século IV. Em seguida, apresento o lugar de Eunômio na controvérsia ariana e o modo como sua figura foi tratada pela tradição patrística e pela historiografia moderna. Por fim, proponho uma leitura do tratado como uma peça de negociação discursiva, concebida na tentativa de estabelecer um diálogo com o imperador e de disputar os contornos do que seria

reconhecido como ortodoxia, problematizando suas implicações para a compreensão daquilo que a historiografia tem denominado como "oficialização" do cristianismo.

A partir da provocação que dá título a este texto, "*O herege que queria ser ouvido*": *Eunômio de Cízico e as disputas entre fé e poder no século IV EC*, o artigo pretende, assim, reinscrever o discurso eunomiano na dinâmica mais ampla dos tensionamentos entre fé e poder, buscando evidenciar que, na construção do cristianismo imperial, o herege não foi mero antagonista, mas interlocutor ativo na invenção da ortodoxia.

Os cristianismos e o entrelaçamento entre religião e poder no século IV

Os cristianismos no século IV foram múltiplos. Suas vertentes, defendidas por grupos de clérigos, entre os quais bispos, sacerdotes, diáconos, monges, monjas e, por vezes, mosteiros inteiros, defendiam determinadas interpretações da fé cristã, aqui denominadas vertentes cristãs, e protagonizavam verdadeiras apologias em torno de questões doutrinárias, teológicas e/ou litúrgicas. No entanto, esses grupos não eram compostos apenas por clérigos, ainda que fossem, em grande medida, conduzidos por autoridades episcopais.

Foram-nos legadas informações sobre a participação de funcionários administrativos, imperiais e/ou municipais, pelas quais compreendo que a ausência de uma hierarquia cristã plenamente constituída, dotada de autoridade eclesial consolidada, culminou em uma atração mútua entre as partes, em uma via de mão dupla, voltada à afirmação, estruturação e ampliação do poder nas diversas regiões do Império Romano.

A aproximação entre a esfera eclesiástica e a esfera imperial, sobretudo por vias político-administrativa, expressou-se em múltiplas formas de busca por apoio e prestígio. Tal dinâmica, que Peter Brown (1980: 19) denominou e caracterizou como *ambitio*, revela o modo como clérigos e bispos, ao aspirarem a posições de influência e reconhecimento, mobilizavam vínculos de dependência e reciprocidade típicos da cultura política imperial.

Contudo, essa relação não se limitou a uma postura de subordinação ou dependência do poder religioso em relação ao poder imperial. Como argumenta Averil Cameron (1994), ainda no final do século XX, ou seja, em uma leitura que já se afirmava na virada para o XXI, deve-se compreender esse fenômeno não como mera "intervenção imperial", mas como uma forma de patrocínio imperial, expressão que sublinha o caráter simbólico e

recíproco das alianças entre fé e poder imperial. O imperador, ao apoiar determinados líderes episcopais e doutrinas cristãs, reforçava sua própria legitimidade e autoridade moral, enquanto os eclesiásticos, por meio desse patrocínio, consolidavam seu prestígio e ampliavam suas redes de atuação, influência e relações.

Nesse sentido, o entrelaçamento entre poder e religião no século IV deve ser entendido como um fenômeno político-cultural no qual ambas as esferas se apresentam de forma indissociável, e em que as dimensões teológicas, administrativas e simbólicas se sobrepõem, produzindo um campo de disputas no qual a fé e o poder se legitimam mutuamente, ou seja, do qual as questões político-religiosas fazem parte.

O processo que busco delinear neste estudo pode ser compreendido, em certa medida, como uma forma específica de patronagem imperial, e, em determinados contextos, como expressão de *amicitia*. Trata-se de uma proposta analítica para século IV, que se revela promissora para compreender as dinâmicas de poder e sociabilidade entre agentes eclesiásticos e o imperador. Ao mobilizar as interpretações de Peter Brown (1980) e Averil Cameron (1994), proponho pensar essas relações não apenas em termos de intervenção ou controle imperial sobre a hierarquia eclesiástica em formação e em implementação no século em curso, mas como parte de redes de patronagem que articularam prestígio, legitimidade e circulação de favores no interior da cultura política tardo-antiga.

Não havia, no século IV, uma única autoridade eclesiástica investida de poder suficiente para determinar e fixar o conceito de verdade da fé cristã diante das múltiplas discussões que ocorriam neste processo histórico.

Embora não houvesse tal autoridade estabelecida, isso não significa que não tenham ocorrido tentativas, ainda que malsucedidas, de outorgar um lugar-espaço-território possuidor dessa legitimidade. Refiro-me às diversas decisões conciliares e sinodais que buscaram fixar cânones de supremacia de determinados bispados sobre outros. Há inúmeros exemplos de fixação dessas decisões, frequentemente apoiadas por imperadores, seguidas de decisões contrárias ou, em muitos casos, de decisões opostas promulgadas de forma concomitante, na mesma temporalidade, quando imperadores governaram em diarquia e sustentavam ideais político-religiosos divergentes, como ocorreu com Constante I (337-350), e Constâncio II (337-361) (Silva, 2003: 50; Hanson, 1997: 112), bem como com e Valentiano I (364-375) e Valente (364-378) (Papa, 2013). Dessa forma, durante as diarquias dos imperadores Constante e Constâncio II e de Valente e Valentiano I ocorreu uma

patronagem imperial a determinada vertente cristã. Assim, os administradores das porções ocidentais, inclinaram-se a apoiar, e ser apoiados, por grupos de cristãos nicenos, enquanto que nos territórios orientais, a postura político-religiosa dos imperadores inclinou-se para a vertente do cristianismo ariano.

Entre a pluralidade de correntes cristãs que circularam no século IV, a doutrina trinitária ganhou destaque, tanto no plano teológico quanto no político. Nesse contexto, destacaram-se os debates acerca da unidade da substância divina, isto é, da consubstancialidade entre as três pessoas da Trindade. Entre essas controvérsias, assumiram papel central as disputas entre cristãos nicenos e cristãos arianos, que se concentraram na relação entre a substância divina da primeira e da segunda pessoas do dogma trinitário. Esses embates ultrapassaram os limites da reflexão teológica e se projetaram nas esferas político-administrativas do poder imperial, tornando-se fundamentais para compreender as articulações entre fé, autoridade e legitimidade no contexto do cristianismo tardo-antigo.

Os cristãos nicenos obtiveram seu nome legado do Concílio de Niceia, ocorrido em 325, no qual sua formulação sobre o dogma trinitário foi tida como discurso vencedor. Para os nicenos, a trindade era constituída por três pessoas (*hypostasis/persona*) e uma única substância (*ousia/substantia*), divina, indivisível e consubstancial (*homoousios)* aos três estados. A expressão "consubstancial ao Pai" tornou-se o núcleo dessa definição, afirmando que o Filho e o Espírito Santo compartilham da mesma substância divina do Pai. Embora o termo niceno tenha surgido apenas após o concílio, como designação de um grupo confessional, a formulação doutrinária que o caracteriza já era defendida por diversos clérigos antes de 325. Assim, os cristãos nicenos podem ser compreendidos como os adeptos e defensores da doutrina trinitária formulada e consolidada em Niceia, que afirmava a unidade substancial e a igualdade entre as três pessoas divinas.

Os cristãos arianos, por sua vez, foram os seguidores dos ensinamentos do presbítero Ário (256-336), cuja doutrina cristológica propunha uma distinção hierárquica entre o Pai (Deus) e Filho (Jesus) no âmbito da substância divina. Segundo essa perspectiva, embora o Filho possuísse natureza divina, esta seria semelhante (*homoiousios*) e não idêntica à do Pai, configurando uma relação de subordinação. A Trindade, portanto, seria composta por três pessoas e três substâncias, todas divinas, mas em graus distintos: o Pai ocuparia o nível supremo, o Filho seria inferior e o Espírito Santo, inferior a ambos.

Essa concepção, ao rejeitar a consubstancialidade nicena, estabeleceu uma compreensão hierarquizada da divindade. Importa ressaltar, contudo, que o arianismo, assim como o grupo de cristãos nicenos, não constituiu um movimento homogêneo. Desenvolveram-se, ao longo do século IV, diferentes correntes internas, como os *homeus* (ou primeira geração ariana), os *homeusianos* (segunda geração) e os *anomeus*, também denominados historiograficamente como neoarianos ou arianos radicais, cujas formulações teológicas variavam quanto ao grau de semelhança entre o Pai e o Filho e à própria compreensão da substância divina (Papa, 2024).

Eunômio de Cízico e a construção de uma voz dissidente

Eunômio foi bispo da cidade de Cízico, na Bitínia, província da Diocese do Ponto, Ásia Menor, região oriental do Império Romano, e destacou-se como uma das principais lideranças da vertente anomeia. Tal posicionamento conferiu a Eunômio um papel singular nas disputas trinitárias do século IV, tanto por seu rigor lógico e filosófico quanto pela clareza de seu discurso. O elemento persuasivo-argumentativo de sua retórica, presente em seus escritos, *Apologia*, *Apologia da Apologia* e na *Profissão de Fé*, desafiou abertamente as formulações nicenas e provocou respostas veementes dos Padres Capadócios: Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, consolidando seu nome como um dos principais representantes do pensamento cristão considerado herético pela tradição posterior.

As posições defendidas por Eunômio rapidamente despertaram reações tanto no âmbito eclesiástico quanto no imperial. Sua formulação teológica, por subordinar o Filho ao Pai e sustentar a inteligibilidade racional da essência divina, foi interpretada como ameaça à unidade doutrinária e à unidade político-religiosa que o poder imperial pretendia assegurar visando uma unidade territorial. Após sua deposição do episcopado de Cízico, suas obras passaram a circular sob crescente vigilância, e as reuniões eclesiásticas reunidas nas décadas seguintes, especialmente os de Constantinopla (360) e de Antioquia (379), reforçaram a condenação de suas teses.

Assim, Eunômio de Cízico constitui uma voz representativa da paisagem político-religiosa do século IV, cuja atuação deve ser compreendida a partir dos embates discursivos e conflitos político-religiosos que caracterizaram o período, marcados pela disputa em torno da definição, pelo poder imperial, de uma vertente cristã hegemônica. Um sujeito histórico cuja formulação doutrinária foi relegada à condição de heresia vencida,

primeiro pela pena imperial, e depois pelo decurso histórico. A vertente cristã anomeia, ou eunomiana, como ficaram conhecidos os discípulos de Eunômio, identificada como uma das ramificações do arianismo, foi preterida com a promulgação da *Constitutio* imperial XVI, 1, 2, no início de 380, quando o imperador Teodósio I estabeleceu a primazia da fé nicena e iniciou os contornos do que se fixaria como ortodoxia cristã. Foi essa *constitutio* que recebeu o rótulo historiográfico da oficialização do cristianismo, na qual consta o direcionamento doutrinário:

> Édito dos imperadores Graciano, Valentiniano [II] e Teodósio [I], Augustos, ao povo da cidade de Constantinopla.
> Nós queremos que todos os povos governados pela administração de nossa clemência sejam conduzidos à religião que a tradição proclama ter sido transmitida aos Romanos pelo divino apóstolo Pedro e pregada desde ele até nossos dias, religião aderida pelo bispo Damaso e pelo bispo Pedro de Alexandria, homem de santidade apostólica; ou seja, de acordo com os ensinamentos dos apóstolos e da doutrina evangélica, nós cremos em uma divindade única do Pai, do Filho e do Espírito em igual majestade e uma santa trindade. [...] (Cod. Theod. XVI,1,2, 28 de fevereiro de 380).

Além disso, a mesma *constitutio* expressa que aqueles que se desviassem dessa fé, isto é, que não professassem a consubstancialidade das três pessoas do dogma trinitário, deveriam suportar a infâmia, ficando, assim, impossibilitados de acessar as magistraturas e impedidos de exercer determinados direitos enquanto cidadãos romanos (Mangnou-Nortier, 2002: 96), conforme:

> [...] Nós ordenamos que aqueles que seguem essa lei sejam lembrados sob o nome de Cristãos Católicos. Quanto aos outros, insensatos e desviados, nós julgamos que eles devem suportar a infâmia ligada ao dogma herético. Os seus locais de reunião não poderão receber o nome de igrejas e eles deverão ser punidos, em primeiro lugar, pela vingança divina, seguida por aquela de nossa vontade que nós recebemos da vontade celestial (Cod. Theod. XVI,1,2, 28 de fevereiro de 380).

Contudo, é pertinente considerar a questão da aplicabilidade dessa lei. Tal como ocorreu com diversas outras normas que compõem o corpo legislativo do Império Romano, sua execução deu-se de maneira fluida e desigual. A legislação não foi aplicada de forma uniforme em todas as regiões imperiais, dependendo, em grande medida, do alcance administrativo e do interesse do poder central, mediado pela atuação de seus funcionários, em fazer cumprir tal determinação nas cidades e províncias. De todo modo, é possível identificar a continuidade dessas controvérsias político-religiosas por meio da constante proliferação de vertentes cristãs ao longo dos séculos seguintes.

Os cristãos arianos anomeus, ou eunomianos, defendiam que a substancia da segunda pessoa da Trindade era diferente (*anomoios*) da primeira, ainda

que igualmente divina, negando, portanto, a consubstancialidade. Essa posição contrastava diretamente com a defesa nicena da igualdade essencial entre Pai, Filho e Espírito Santo. A partir da promulgação da *Constitutio* XVI, 1, 2, a crença na consubstancialidade, isto é, "em igual majestade", passou a ser identificada, na tradição historiográfica, com a ortodoxia cristã. No entanto, essa é uma leitura retrospectiva: uma cristalização historiográfica que tende a projetar a noção de ortodoxia para um período em que ela ainda estava em disputa. É por isso que, em minhas pesquisas, tenho procurado compreender como diferentes grupos cristãos do século IV buscavam, cada um a seu modo, estabelecer o que consideravam ser o "reto", o verdadeiro e legítimo, modo de crer.

Mesmo diante dos reveses e condenações eclesiásticas e imperiais, Eunômio permaneceu ativo como teólogo e escritor. Produziu obras em defesa de sua fé e buscou reformular seus argumentos diante das novas configurações político-religiosas do Império. Sua atuação revela não apenas a persistência de um pensamento teológico, mas também a capacidade de adaptação e resistência de uma vertente cristã marginalizada pelas instâncias de poder.

Pretender abordar historicamente, e também historiograficamente, a figura de Eunômio de forma isolada seria, contudo, uma tarefa inglória. Sua trajetória e seu pensamento foram moldados no interior de uma complexa rede de relações e de disputas intelectuais e doutrinárias. Os chamados "Três Capadócios", Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, dirigiram seus tratados "contra" Eunômio e seus ensinamentos, em um esforço sistemático de refutação. Sabe-se, inclusive, que Eunômio teria respondido a dois deles, Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, o que demonstra que o confronto entre essas figuras ultrapassava o campo estritamente teológico. Tratava-se de uma disputa inserida nas dinâmicas político-religiosas do século IV, em que o discurso se configurava como espaço privilegiado de afirmação de autoridade e de poder simbólico. Assim, os textos produzidos nesse contexto não apenas expressavam divergências doutrinárias, mas também materializavam estratégias de legitimação e tentativas de fixar uma verdade da fé cristã em meio à hierarquia eclesiástica em formação.

A sequência discursiva que envolve essa querela cristã, entre Eunômio e os chamados Padres Capadócios, configura-se, ao mesmo tempo reflete, uma faceta do que ficou conhecido como a controvérsia ariana. Iniciou-se com o arrazoado *Apologia* de Eunômio, tratado que defende os preceitos político-religiosos dos arianos eunomianos. O texto foi pronunciado em 360, durante o Concílio de Constantinopla daquele ano, e redigido pouco tempo depois, conforme informações no próprio discurso (Eunômio de

Cízico, *Apologia*, 2, 1-5). Naquele momento, Eunômio ainda não ocupava o episcopado de Cízico, cargo que viria a assumir após a deposição de um bispo niceno no mesmo concílio, segundo informação que se depreende da primeira réplica dirigida à Eunômio, o Livro I do discurso *Contra Eunômio*, de Basílio de Cesareia (Basílio de Cesareia, *Contra Eunômio*, I, 2, 70-75).

O segundo discurso dessa controvérsia é justamente o *Contra Eunômio* de Basílio de Cesareia, datado de 363 a 365, no qual o autor busca refutar sistematicamente as teses eunomianas sobre a natureza divina da segunda pessoa do dogma trinitário. A tréplica de Eunômio, intitulada *Apologia da Apologia*, datada cerca de uma década depois, entre 378 e 379, revelando não apenas a persistência do debate, mas também o esforço do bispo em reafirmar sua posição diante das condenações imperiais e conciliares. Já Gregório de Nissa, irmão de Basílio, respondeu à tréplica de Eunômio entre 380 e 383, após a morte do irmão (378), com seu próprio tratado *Contra Eunômio*, ampliando e aprofundando as refutações de natureza teológica e filosófica.

Desse conjunto de textos, o *Apologia da Apologia*, de Eunômio de Cízico, é o único que não foi preservado e não chegou até nós. Seu conteúdo, contudo, pode ser parcialmente reconstituído por meio das citações e alusões presentes no *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa, que incorporou e refutou retoricamente passagens do discurso de Eunômio.

Concomitantemente à redação do tratado *Contra Eunômio* de Gregório de Nissa, situamos a composição do *Contra os Eunomianos*, preservado como o *Discurso Teológico 27* de Gregório de Nazianzo. A obra foi proferida em circunstâncias bastante específicas, marcadas por disputas por igrejas e espaços de pregação na cidade de Constantinopla, no ano que antecedeu o Concílio de Constantinopla de 381.

Por fim, nessa sequência discursiva que envolve réplicas e tréplicas, insere-se o último texto eunomiano: a *Profissão de Fé* de Eunômio, datada em 383. Essa obra suscitou nova resposta de Gregório de Nissa, intitulada *Refutação da Profissão de Fé de Eunômio*, que encerra, até onde a documentação nos permitem observar, esse embate discursivo. A circulação desses tratados pode ser parcialmente acompanhada por meio do vasto epistolário dos três bispos, que reúne cerca de 650 cartas. Essa documentação permite compreender que tais textos não apenas coexistiram no tempo, mas foram lidos, comentados e respondidos de maneira concomitante, evidenciando um processo de composição e difusão interligado, no qual teologia, retórica e política se entrelaçavam continuamente.

A doutrina de Eunômio, embora distinta daquela proposta por Ário, é usualmente classificada na historiografia sob a designação genérica de arianismo. No início do século XIX, John Henry Newman, em sua obra *The Arians of the Fourth Century*, publicada em 1833, propôs uma divisão doutrinária eclesiástica no interior do próprio arianismo, demostrando que o movimento estava longe de constituir um grupo homogêneo, como se supunha até aquele momento. Newman empregou termos como semiarianos (1871: 305) para designar certos personagens, entre os quais Basílio de Ancira (31?-362) e Cirilo de Jerusalém (349-386), pois, segundo sua interpretação, esses bispos oscilavam entre as posições arianas e nicenas, compartilhando ora de uma, ora de outra perspectiva político-religiosa.

Ao retratar a figura de Eunômio e de seu mentor Aécio, Newman (1871: 347-350) utilizou a expressão arianismo anomoiano. Já no final do século XX, Richard Patrick Crosland Hanson (1997) acrescentou uma abordagem mais crítica ao associar o termo *controvérsia* ao amplo conjunto de disputas que se convencionou denominar arianismo. Hanson agrupou esses arianos pela diferença teológica, e não conforme o posicionamento político-religioso que eventualmente assumiram em relação a outros grupos. Em sua análise, o contexto específico desses posicionamentos deve ser revisto, para que a historiografia não continue a multiplicar subgrupos a partir das circunstâncias político-religiosas desses eclesiásticos que, em cada caso, precisam ser particularizadas.

Mesmo diante desse aparato crítico, a doutrina de Eunômio ainda carrega o *status* de arianismo, embora um tipo diferente e novo, por vezes denominado *neoarianismo* ou *segunda geração ariana*, conforme se observa nas obras de Thomas Aloysius Kopecek (1973, 1979), Richard Paul Vaggione (2000) e, já adentrando no século XXI, Raymond Winling (2008: 20). Ressalto, assim, que além de divergir substancialmente da formulação inicial de Ário (256–335), a querela eunomiana situou-se em um momento posterior, cerca de meio século depois de seu antecessor. Winling (2008: 28) acrescenta que Eunômio, ao redigir sua *Apologia*, beneficiou-se, como outros cristãos, do Édito de 362, promulgado pelo imperador Juliano, que p ou seja, o contexto que, mais uma vez, influenciou e foi influenciado pela circulação dos discursos e pela eclosão das controvérsias. Naquela ocasião, em 360, Basílio, ainda presbítero, participou do Concílio de Constantinopla daquele ano e tomou conhecimento direto das palavras de Eunômio (Giet, 1955; Sesboué, 1982: 31; Papa, 2013: 75). A partir desse contato, deu prosseguimento ao debate discursivo, redigindo seu *Contra Eunômio*.

A controvérsia ariano-anomeia, que envolveu diretamente os denominados Padres Capadócios, exerceu influência decisiva sobre o

cristianismo na porção oriental do Império Romano durante a segunda metade do século IV. A partir desse contexto, observo e proponho a conformação de um *cristianismo capadociano*, entendido como um grupo situado dentro do próprio grupo niceno, que congregou grande parte dos adeptos dessa vertente cristã na região oriental do império, extrapolando, portanto, os limites territoriais da província da Capadócia. Esse processo gerou inúmeros conflitos, revelando que as tensões não se restringiam aos embates entre grupos teologicamente opostos, mas se espalhavam pelas múltiplas estruturas daquela sociedade tardo-antiga, atravessando esferas políticas, religiosas e sociais.

Os resultados desses tensionamentos, contudo, não devem ser interpretados – e, em minha compreensão, não o foram – como necessariamente negativos. O próprio termo "tensão" tende, talvez de forma apressada, a evocar uma conotação de ruptura ou crise. Entretanto, ao considerar a formação de uma unidade imperial-monoteísta no século IV, marcada pela nova relação entre o poder imperial e os cristianismos, e pela afirmação da consubstancialidade trinitária como expressão da unidade da substância divina (Papa, 2024), proponho uma leitura alternativa: os conflitos também podem ser vistos como elementos agregadores.

Nessa perspectiva, as disputas político-religiosas não apenas fragmentaram, mas igualmente contribuíram para a consolidação e a permanência histórica do cristianismo, que ultrapassou a Antiguidade e se projetou pelo medievo até a contemporaneidade.

Formou-se, assim, um cristianismo capadociano enquanto forma de coesão identitária, resultante dos enfrentamentos com as diversas vertentes cristãs. Entre essas, destaco as tensões provocadas pelos eunomianos, cuja força argumentativa e coerência doutrinal exigiram respostas sistemáticas dos capadócios. É justamente por isso que considero fundamental reconhecer Eunômio como protagonista desse debate, e não apenas como figura reativa dentro da controvérsia trinitária.

É justamente nesse contexto de disputas discursivas e de definição da fé, marcado por tensões entre unidade e diversidade dentro do cristianismo do século IV, que se insere a *Profissão de Fé* de Eunômio de Cízico. Esse tratado, longe de representar apenas uma confissão de caráter religioso, deve ser compreendido como uma intervenção teológico-política, elaborada em meio às tentativas de fixação de uma ortodoxia e de reafirmação da autoridade doutrinária do Império. A *Profissão de Fé* não aborda apenas a crença de um indivíduo, mas de um projeto, de um esforço consciente de disputar o direito de enunciar a verdade cristã e de dialogar,

ainda que criticamente, com o poder imperial que buscava impor a sua própria versão da unidade da fé.

A *Profissão de Fé* de Eunômio e o diálogo com o poder imperial

A *Profissão de Fé* de Eunômio de Cízico deve ser compreendida como um desdobramento de um longo percurso de tensionamentos entre poder imperial e hierarquia religiosa cristã em formação, específicos do contexto do século IV. Para além dessa interpretação, o tratado estar inserido na sequência discursiva que pertence, mesmo que redigida após o Concílio de Constantinopla de 381, em um momento de clara tentativa de consolidação do credo niceno-constantinopolitano como única ortodoxia legítima. Assim, a análise histórica da obra de Eunômio, aqui apresentada, compreende o tratado como uma representação de um gesto de resistência discursiva frente à crescente institucionalização da fé. Sua escrita reflete a sofisticação argumentativa de quem, mesmo situado à margem das decisões imperiais, compreendia com precisão o funcionamento das esferas do poder e da retórica eclesiástica. Mais do que uma simples exposição de crenças, trata-se de um ato de afirmação teológica e política, por meio do qual Eunômio buscava preservar a coerência interna de sua doutrina, aquela que defendia a diferença de substância no dogma trinitário, ao mesmo tempo em que reivindicava para si o direito de definir o que deveria ser considerado ortodoxia, e de se apresentar diretamente à esfera imperial, subvertendo a lógica de exclusão imposta pelas constituições imperiais.

No plano editorial contemporâneo, a *Profissão de Fé* de Eunômio está disponível em duas edições críticas de referência. A primeira, preparada por Richard Paul Vaggione e publicada pela Oxford University Press em 1987, baseia-se principalmente no *Parisinus Graecus* 965, códice do século IX que reúne o texto junto a outros escritos patrísticos. A segunda, lançada em 2016 na coleção *Sources Chrétiennes* 584 (Éditions du Cerf), oferece uma nova leitura crítica, incorporando variantes de outros manuscritos e referências patrísticas complementares, com aparato histórico e teológico mais detalhado.

Essas duas edições, tomadas em conjunto, permitem compreender não apenas o estado textual do escrito, mas também a maneira como sua transmissão manuscrita refletiu recepções e disputas teológicas ao longo dos séculos. Como observa Raymond Winling (2008), trata-se do último texto completo de Eunômio que chegou até nós: um tratado essencial para entender o ponto culminante de sua formulação doutrinária e o esforço

anomoiano de sustentar coerência teológica diante das imposições da ortodoxia nicena.

A análise desse tratado, portanto, ganha sentido quando situada no interior da sequência discursiva que articulou Eunômio, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo, na qual se definiram os limites do que seria determinado como correto no cristianismo tardo-antigo. O estudo crítico do tratado *Profissão de Fé*, de Eunômio de Cízico, permite compreender os meandros de sua produção e sistematizar análises sobre os acontecimentos subsequentes ao Concílio de Constantinopla de 381, bem como sobre o sínodo realizado no ano seguinte na mesma cidade, quando os arianos foram formalmente afastados das igrejas da capital imperial. As controvérsias, entretanto, persistiram e se reconfiguraram sob novas formas de disputa.

A *Profissão de Fé* constitui, assim, um documento fundamental para o estudo das controvérsias cristológicas do século IV. Produzida em um ambiente de intensas tensões político-religiosas, a obra insere-se em um contexto de disputas doutrinárias a partir da reafirmação do Credo Niceno, promovida pelos grupos de cristãos defensores da consubstancialidade trinitária, e patrocinada pelo imperador Teodósio I, no Concílio de Constantinopla de 381.

Neste mesmo contexto, em 380, a promulgação da *Constitutio Cunctos populos*, também conhecida como *De Fide Catholica* (CTh XVI, 1, 2), representou, em minha compreensão, uma tentativa deliberada do poder imperial de fixar, pela via jurídica, a mesma fé que se procurara impor como ortodoxa desde o Concílio de Niceia. Ao fazê-lo, relegou as demais correntes cristãs, entre elas as arianas e anomeias, à infâmia civil e religiosa, reforçando o vínculo entre fé nicena, então declarada como ortodoxia, e cidadania romana tardo-antiga.

Mesmo diante dessas determinações, as disputas continuavam, inclusive na capital do Império. Gregório de Nazianzo, recém-nomeado bispo metropolitano, enfrentou resistências ao tentar desalojar o bispo ariano que ocupava a basílica dos Apóstolos, tarefa que só se concretizou com auxílio de uma escolta militar imperial. Nesse momento, pronunciou seu discurso *Contra os Eunomianos*, mas, politicamente enfraquecido e sem apoio integral do próprio grupo niceno, acabou renunciando ao cargo diante do imperador Teodósio I.

Como resultado desse processo, os eunomianos foram (ou deveriam ser) excluídos das igrejas, e sua doutrina passou a ser classificada como herética pela tentativa de fixação da ortodoxia nicena. As divergências, contudo,

não cessaram. Na tentativa de pacificar as tensões e restabelecer a unidade cristã, Teodósio convocou o Sínodo de Constantinopla de 383, também chamado de *Sínodo das Fés*, com o intuito de promover um diálogo entre as diversas vertentes cristãs e buscar uma resolução para as disputas teológicas.

Conforme registram os historiadores eclesiásticos Sozomeno (*Hist. Eccl.* VII) e Sócrates Escolástico (*Hist. Eccl.* V), a reunião não produziu conciliação efetiva. O imperador, então, solicitou que cada grupo apresentasse por escrito uma profissão de fé. Compareceram Nectário, representando os nicenos; Agélio, os novacianos; Demófilo, os arianos; Eleusio de Cízico, os pneumatôcos; e Eunômio, os anomeanos. Nesse cenário de conflito e busca de legitimação é que Eunômio redigiu sua *Profissão de Fé*, em 383, estabelecendo uma defesa sistemática de sua teologia anomeia. O texto reafirma a diferença substancial entre o Pai e o Filho (*heteroousios*), em oposição direta à doutrina nicena da consubstancialidade (*homoousios*). Mais do que um exercício teológico, trata-se de uma tentativa de reivindicar autoridade doutrinária e disputar, perante o imperador, o direito de definir a verdade cristã.

A obra, portanto, é posterior ao pedido imperial formulado durante o Sínodo de 383 e foi concebida como resposta oficial às exigências do imperador. Nesse sentido, reflete a necessidade de o grupo anomoiano justificar doutrinariamente sua posição diante das decisões conciliares e das condenações que lhes foram impostas. Essa intenção manifesta-se já na primeira seção do texto, na qual Eunômio apresenta sua profissão de fé como uma exposição sistemática da verdade cristã, em contraste com aquilo que identifica como erros teológicos dos defensores da consubstancialidade.

> Considerando que nosso Deus e Salvador, Jesus Cristo, proclamou que, em conformidade com um juízo justo, Ele se manifesta diante de seu Deus e Pai em favor daqueles que se declaram por Ele diante dos homens, e que negará aqueles que O negarem; e considerando que o ensinamento do Apóstolo nos exorta a estar sempre prontos para prestar defesa a quem nos exigir razão da nossa fé, bem como o fato de que as ordens imperiais exigiram esta confissão, nós declaramos com diligência e convicção aquilo que pensamos" (Eunômio de Cízico, *Profissão de Fé,* I, 1).

Na abertura da *Profissão de Fé*, Eunômio se propõe a afirmar o que denomina "a doutrina reta", reivindicando para si a posse legítima da verdade revelada. Essa reivindicação não é apenas teológica, mas também política: ao apresentar sua fé diretamente ao imperador, o bispo busca reposicionar sua doutrina dentro dos limites da ortodoxia imperial, disputando o monopólio da definição do que considerava como o

verdadeiro cristianismo. Tal movimento discursivo inscreve a obra no contexto mais amplo das lutas pela autoridade sobre as Escrituras e pela legitimidade da linguagem teológica, disputas que, no século IV, se entremeavam com o exercício do próprio poder.

Considerações finais

A leitura da *Profissão de Fé* de Eunômio, inserida na sequência discursiva da controvérsia ariana-anomeia com o cristianismo capadociano, permite avançar na problematização daquilo que tenho denominado como construção historiográfica da "oficialização" do cristianismo (Papa, 2024). Tal noção, frequentemente tratada pela historiografia como ponto de chegada, revela-se, sob exame mais atento, menos um evento e mais um processo de disputas, negociações e silenciamentos. Assim como a crítica tem revisitado o conceito de "cristianização", compreendendo-o a partir da pluralidade de experiências e resistências, talvez seja necessário empreender o mesmo movimento em relação à "oficialização", demasiadamente cristalizada como a consequência natural da vitória nicena.

"O herege que queria ser ouvido": e se Teodósio tivesse concedido atenção a Demófilo ou a Eunômio, em vez de consagrar a posição nicena como medida da ortodoxia? A pergunta, ainda que contrafactual, funciona aqui como dispositivo de reflexão historiográfica. Ela nos força a reconhecer a oficialização como um processo histórico em disputa, e não como um dado consumado, como um resultado de escolhas políticas, alinhamentos teológicos e práticas discursivas que moldaram o que (e como) deveria ser dito sobre a fé. Nesse sentido, o silêncio imposto aos hereges não é mero apagamento, mas parte constitutiva do processo de definição da ortodoxia.

A leitura de Eunômio e dos Capadócios, portanto, convida a repensar o próprio modo como a historiografia da Antiguidade Tardia construiu seus marcos e categorias. A "oficialização", mais do que a consolidação de uma verdade única, deve ser entendida como o produto histórico de múltiplas tensões, de acordos provisórios e de exclusões legitimadas. Pensar Eunômio nesse lugar é deslocar o olhar: vê-lo não como produtor de um discurso que, mesmo marginalizado, participou da invenção da ortodoxia.

Assim, a proposta de reinscrever o herege como agente da história não se limita à recuperação de uma voz silenciada, mas implica um gesto epistemológico: o de uma historiografia que recusa o consenso como

horizonte e que encontra, na complexidade dos tensionamentos, o propósito de "fazer história".

Referências Bibliográficas

Documentação

BASILE DE CESAREE. *Contre Eunome.* Introduction, Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome I, n. 299; Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982-1983.

CODE THEODOSIEN – LIVRE XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Theodose II (312-438) – V. I. Texte latin: Theodor Mommsen – Traduction: Jean Rouge – Introduction et notes par Roland Delmaire (Universite de Lille 3). Introdution, notes e index par Elisabeth Mangnou-Nortier. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

EUNOME DE CYZIQUE. *Apologie.* Introduction. Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

EUNOME DE CYZIQUE. Profession de Foi d´Eunome. Texte grec de R. P. Vaggione. Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. In: GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Sources Chrétiennes, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

GREGOIRE DE NAZIANZE. Discours 27-31. *Discours Théologiques*. Introduction, Texte Critique, Traduction et notes par Paul Gallay.Paris: Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 1-146. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 147-691. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Texte grec de W. Jaeger (GNO II) – Introduction et notes par Raymond Winling par Raymond Winling. Traduction par Michel Van Parys. *Sources Chrétiennes*, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE. *Histoire ecclésiastique.* Tome II (livres IV-VI), texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre Périchon et Pierre Maraval. Sources Chrétiennes, n° 505. Paris : Éditions du Cerf, 2006.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique.* Livres VII-IX. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen. Traduction A.-J. Festugière & B. Grillet; introduction G. Sabbah; annotation L. Angliviel de la Beaumelle & G. Sabbah. Sources Chrétiennes, n° 516. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

Obras gerais

BROWN, Peter. Response to Henry Chadwick. In: HOBBS, E. C.; WUELLNER, W. (ed.). *The role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Berkeley: [*s. n.*], 1980, p. 15-22.

CAMERON, Averil. *Chtistianity and the Rhetoric of Empire.* The development of Christian Discourse. Berkely; Los Angeles; London: University of Califórnia Press, 1994.

GIET, Stanislas. Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, n. VI, 1955, p. 94-99.

HANSON, Richard Patrick Crosland. *The search for the Christian Doctrine of god.* The arian Controversy 318-381. Scotland: T&T Clark, 1997.

KOPECEK, Thomas Aloysius. The Social Class of the Cappadocian Fathers. *Church History*, American Society of Church History, v. 42, n. 4, 1973, p. 453-466.

KOPECEK, Thomas Aloysius. *A History of Neo-Arianism*. Vol. I. Macon: Mercer University Press, 1979.

NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century.* London: Lumley, 1871.

PAPA, Helena Amália. *A Contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (Séc.: IV d.C.)*: uma análise político-religiosa. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2013.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia. (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

VAGGIONE, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Received: November 9, 2025 | Accepted: January 24, 2026

"THE HERETIC WHO WANTED TO BE HEARD": EUNOMIUS OF CYZICUS AND THE DISPUTES BETWEEN FAITH AND POWER IN THE FOURTH CENTURY CE

Helena Amália Papa[1]

Resumo

O bispo cristão Eunômio de Cízico (335-394) tornou-se conhecido na historiografia e na literatura patrística por seus embates com os chamados Padres Capadócios, ocorridos na segunda metade do século IV EC, na porção oriental do Império Romano. Defensor de uma vertente cristã conhecida como arianismo anomoiano, Eunômio contestava a consubstancialidade amplamente sustentada pelo dogma trinitário. A partir da provocação "O herege que queria ser ouvido", este artigo analisa a obra *Profissão de Fé* de Eunômio de Cízico, tratada como um discurso político-religioso elaborado a pedido do imperador Teodósio I, inserindo-a nas disputas entre fé e poder que marcaram o século IV, sobretudo os desdobramentos após o Concílio de Constantinopla de 381. Ao problematizar o lugar de Eunômio, o estudo propõe uma reflexão sobre a construção historiográfica da chamada "oficialização" do cristianismo, entendida não como ponto de chegada, mas como processo histórico de negociações, silenciamentos e disputas pela verdade da fé.

Palavras-chave

Antiguidade Tardia; Cristianismos; Padres Capadócios; Eunômio de Cízico.

[1] Associate Professor – State University of Montes Claros, Montes Claros, Brazil. E-mail: helenapapa@gmail.com.

Abstract

The Christian bishop Eunomius of Cyzicus (335–394) became known in historiography and patristic literature for his debates with the so-called Cappadocian Fathers, which took place in the eastern part of the Roman Empire during the second half of the fourth century CE. A defender of a Christian current known as Anomoean Arianism, Eunomius challenged the consubstantiality widely upheld by Trinitarian doctrine. Building on the provocation "The heretic who wanted to be heard", this article analyzes the work *Profession of Faith* by Eunomius of Cyzicus, treating it as a politico-religious discourse written at the request of Emperor Theodosius I. The study situates the text within the conflicts between faith and power that marked the fourth century, especially the aftermath of the Council of Constantinople (381). By problematizing Eunomius's place in this context, the article reflects on the historiographical construction of the so-called "officialization" of Christianity, understood not as an endpoint but as a historical process of negotiation, silencing, and contestation over the truth of faith.

Keywords

Late Antiquity; Christianities; Cappadocian Fathers; Eunomius of Cyzicus.

Initial considerations

The Christian bishop Eunomius of Cyzicus (335–394) became known in historiography and patristic literature for his debates with the so-called Cappadocian Fathers—Basil of Caesarea (329/331–378), Gregory of Nazianzus (325–390), and Gregory of Nyssa (335/340–394)—which took place during the second half of 4th century CE, in the eastern Rome. A defender of a Christian denomination known as Anomoean Arianism, Eunomius challenged the consubstantiality widely upheld by Trinitarian doctrine. Based on his apologetical work—*Apology* and *Apology for the Apology*, the latter preserved by the refutations of Gregory of Nyssa—and on *Confession of Faith*, addressed to Emperor Theodosius I, we can access part of the Arian controversy that profoundly marked the political-religious structures of the 4th century, culminating at the Council of Constantinople in 381 and its developments.

This sequence of events culminated in the promulgation of an Edict by Emperors Gratian, Valentianus II, and Theodosius I in 380, preserved as *Constitutio* XVI, 1, 2 of the Theodosian Code. Such events and legislation were later crystallized by historiography as the "officialization" of Christianity.

Throughout this paper, I propose to understand Eunomius' *Confession of Faith* not only as a theological document, but as a political-religious discursive strategy, produced amidst clashes over the Christian truth. I hypothesize that beyond a simple doctrinal record, Eunomius' text constitutes an intervention in the debate between imperial power and ecclesiastical authority, elaborated at a time when orthodoxy was establishing itself by excluding differences. As such, the present reading goes beyond theological exegesis by placing itself in the field of History, seeking to unveil the legitimation and resistance strategies present in the bishop of Cyzicus' writings.

Methodologically, this article comprises three articulated movements. First, I examine the political-religious context which produced *Confession of Faith*, placing the work in a discursive sequence and highlighting the relations between imperial power and the multiple Christian denominations in late 4th century. Next, I discuss the place occupied by Eunomius in the Arian controversy and how his figure was treated by the patristic tradition and modern historiography. Finally, I propose reading the treatise as a piece of discursive negotiation conceived in an attempt to establish a dialogue with the Emperor and to dispute the outlines of what would be recognized as orthodoxy, problematizing its implications for

understanding what historiography has termed the "officialization" of Christianity.

Based on the provocative title, *"The heretic who wanted to be heard": Eunomius of Cyzicus and the disputes between faith and power in fourth century CE*, the article thus aims to reinscribe Eunomian discourse within the broader dynamics of tensions between faith and power, highlighting that, in the construction of imperial Christianity, the heretic was not a mere antagonist, but an active interlocutor in the invention of orthodoxy.

Christianity and the intertwining of religion and power in the 4th century

In the 4th century CE, Christianity encompassed multiple voices. Its doctrines, defended by groups of clergy, including bishops, priests, deacons, monks, nuns, and sometimes entire monasteries, defended certain interpretations of the Christian faith, referred to here as Christian denominations, and engaged in genuine apologies surrounding doctrinal, theological, and/or liturgical issues. Although largely led by episcopal authorities, these groups were not composed solely of clergy.

We were bequeathed information on the participation of administrative, imperial, and/or municipal officials, from which I understand that the absence of a fully constituted Christian hierarchy with consolidated ecclesiastical authority culminated in a mutual attraction between the parties—a two-way street aimed at affirming, structuring, and expanding power in the various regions of the Roman Empire.

Said rapprochement between the ecclesiastical sphere and the imperial sphere, especially by political-administrative means, took multiple forms of search for support and prestige. Such a dynamic, which Peter Brown (1980:19) named and characterized as *ambitio*, reveals how clergy and bishops, in aspiring to reach positions of influence and recognition, mobilized bonds of dependence and reciprocity typical of imperial political culture.

However, this relationship was not limited to a posture of subordination or dependence of religious power in relation to imperial power. According to Averil Cameron (1994), by the late 20th century, that is, in a reading that was already asserting itself at the turn of the 21st century, this phenomenon should be understood not as mere "imperial intervention," but as a form of imperial patronage, an expression that underscores the symbolic and reciprocal nature of the alliances between faith and imperial

power. By supporting certain episcopal leaders and Christian doctrines, the Emperor reinforced his own legitimacy and moral authority, while the clergy, via this patronage, consolidated their prestige and expanded their networks of action, influence, and relations.

Hence, the intertwining between power and religion in the 4th century should be understood as a political-cultural phenomenon in which both spheres are inseparable, and in which theological, administrative, and symbolic dimensions overlap, producing a field of disputes in which faith and power legitimize each other, that is, of which political-religious issues are a part.

The process I seek to outline in this study can be understood, to a certain extent, as a specific form of imperial patronage and, in certain contexts, as an expression of *amicitia*. It is an analytical proposal for the 4th century which shows promise for understanding the dynamics of power and sociability between ecclesiastical agents and the Emperor. Drawing on the interpretations of Peter Brown (1980) and Averil Cameron (1994), I propose to consider these relations not only in terms of imperial intervention or control over the ecclesiastical hierarchy that was forming and being established during that century, but also as part of patronage networks that articulated prestige, legitimacy, and the circulation of favors within late-ancient political culture.

In the 4th century, no single ecclesiastical authority was vested with sufficient power to determine and establish the concept of truth in the Christian faith before the multiple discussions that took place during this historical process.

Such a lack of established authority does not mean that there were no attempts, albeit unsuccessful, to grant a place-space-territory possessing this legitimacy. I am referring to the various conciliar and synodal decisions that sought to establish supremacy canons of certain bishoprics over others. We have countless examples of such decisions, often supported by Emperors, being followed by contrary decisions or, in many cases, by opposing decisions enacted concurrently when Emperors ruled in diarchy and held divergent political and religious ideals, as was the case with Constantius I (337-350), Constantius II (337-361) (Silva, 2003: 50; Hanson, 1997: 112), and Valentinian I (364-375) and Valens (364-378) (Papa, 2013). During the diarchies of Emperors Constantius and Constantius II, and Valens and Valentinian I, imperial patronage was extended to a certain branch of Christianity. Thus, administrators in the western regions tended to support—and be supported by—groups of Nicene Christians, while in

the eastern territories, the political and religious stance of the Emperors leaned toward Arian Christianity.

Among the many Christian denominations that circulated in the 4th century, Trinitarism gained prominence both theologically and politically. Notable in this context were the debates around the unity of the divine substance, that is, the consubstantiality between the three persons of the Trinity. Among these controversies, disputes between Nicene Christians and Arian Christians took center stage, focusing on the relationship between the divine substance of the first and second persons of the Trinitarian dogma. These clashes went beyond the limits of theological reflection and spilled over into the political and administrative spheres of imperial power, becoming fundamental to understanding the connections between faith, authority, and legitimacy in the context of late-ancient Christianity.

Nicene Christians got their name from the Council of Nicaea, held in 325, where their formulation of the Trinitarian doctrine was considered the winning argument. For the Nicenes, the Trinity consisted of three persons (*hypostasis/persona*) and a single divine substance (*ousia/substantia*) indivisible and consubstantial (*homoousios*) to the three states. "Consubstantial with the Father" became the core expression of this definition, affirming that the Son and the Holy Spirit share the same divine substance as the Father. Although the term Nicene only emerged as the name of a confessional group after the council, its characteristic doctrinal formulation was already defended by several clergymen before 325. Nicene Christians can therefore be understood as followers and defenders of the Trinitarian doctrine formulated and consolidated at Nicaea, which asserted the substantial unity and equality of the three divine persons.

Arian Christians, on the other hand, followed the teachings of presbyter Arius (256-336), whose Christian doctrine proposed a hierarchical distinction between the Father (God) and the Son (Jesus) in terms of divine substance. According to this perspective, although the Son possessed divine nature, it was similar (*homoiousios*) and not identical to that of the Father, establishing a subordination relationship. The Trinity, therefore, would consist of three persons and three substances, all divine, but in distinct degrees: the Father would occupy the supreme level, followed by the Son, and the Holy Spirit would be inferior to both.

By rejecting Nicene consubstantiality, this conception established a hierarchical understanding of the divinity. Note, however, that Arianism, like the Nicene Christians, did not constitute a homogeneous movement. Different internal sects developed throughout the 4th century, including

the *Homeans* (or first Arian generation), the *Homoousians* (second generation), and the *Anomoeans*, also referred to as Neo-Arians or Radical Arians in historiography, whose theological formulations varied regarding the degree of similarity between the Father and the Son and their own understanding of the divine substance (Papa, 2024).

Eunomius of Cyzicus and the construction of a dissenting voice

Eunomius was bishop of the city of Cyzicus, in Bithynia, a province of the Diocese of Pontus, Asia Minor, eastern Roman Empire, and stood out as one of the main leaders of the Anomoean sect. Such position gave Eunomius a unique role in the Trinitarian disputes of the 4th century, both for his logical and philosophical rigor and for the clarity of his discourse. The persuasive-argumentative element of his rhetoric—present in his writings *Apology*, *Apology for the Apology* and *Confession of Faith*—openly challenged Nicene formulations and provoked vehement responses from the Cappadocian Fathers: Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa, consolidating his name as one of the main representatives of Christian thought considered heretical by later tradition.

Eunomius' theological positions quickly provoked reactions both within the ecclesiastical and imperial spheres. By subordinating the Son to the Father and upholding the rational intelligibility of the divine essence, his theological formulation was interpreted as a threat to the doctrinal unity and the political-religious unity sought by the imperial power to achieve territorial unity. After his dismission from the episcopate of Cyzicus, his works began to circulate under increasing scrutiny, and the ecclesiastical meetings held in the following decades, especially those of Constantinople (360) and Antioch (379), reinforced the condemnation of his theses.

Eunomius of Cyzicus constitutes thus a representative voice of the political-religious landscape of the 4th century, whose actions must be understood based on the discursive clashes and political-religious conflicts that characterized the period, marked by the dispute over the definition, by imperial power, of a hegemonic Christian denomination. A historical figure whose doctrinal formulation was relegated to the status of defeated heresy, first by imperial decree, and then by the course of history. The Anomoean, or Eunomian, branch of Christianity, as the disciples of Eunomius became known, identified as one of the Arian sects, was rejected with the promulgation of the imperial *Constitutio* XVI, 1, 2, in early 380, when Emperor Theodosius I established the primacy of the Nicene faith and began to outline what would become known as Christian orthodoxy.

Said *constitutio* was labeled by historiography as the officialization of Christianity, in which reads the following doctrinal direction:

> Emperors Gratian, Valentinian [II] and Theodosius [I] Augustuses: An Edict to the People of the City of Constantinople.
> It is Our will that all the peoples who are ruled by the administration of Our Clemency shall practice that religion which the divine Peter the Apostle transmitted to the Romans, as the religion which he introduced makes clear even unto this day. It is evident that this is the religion that is followed by the Pontiff Damasus and by Peter, Bishop of Alexandria, a man of apostolic sanctity; that is, according to the apostolic discipline and the evangelic doctrine, we shall believe in the single Deity of the Father, the Son, and the Holy Spirit, under the concept of equal majesty and of the Holy Trinity. […] (Cod. Theod. XVI, 1, 2, February 28, 380).

Moreover, the same *constitutio* expresses that those who deviated from this faith, that is, who did not profess the consubstantiality of the three persons of Trinitarism, should bear the infamy, thus being unable to access magistracy and prevented from exercising certain rights as Roman citizens (Mangnou-Nortier, 2002: 96), as follows:

> […] We command that those persons who follow this rule shall embrace the name of Catholic Christians. The rest, however, whom We adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogmas, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten first by divine vengeance and secondly by the retribution of Our own initiative, which We shall assume in accordance with the divine judgment (Cod. Theod. XVI,1,2, February 28, 380).

However, we should question the applicability of this law. As with many other rules that make up the legislative body of the Roman Empire, its implementation was fluid and uneven. Applied non-uniformly across the imperial regions, its implementation depending largely on the administrative reach and interest of the central power, mediated by the actions of its officials, in enforcing such regulations in the cities and provinces. In any case, we can identify the continuity of these political-religious controversies by the constant proliferation of Christian denominations throughout the following centuries.

Arian Anomonean Christians, or Eunomians, argued that the substance of the second person of the Trinity was different (*anomoios*) from the first, although equally divine, thus denying consubstantiality. This position contrasted directly with the Nicene defense of the essential equality between the Father, Son, and Holy Spirit. With the promulgation of *Constitutio* XVI, 1, 2, belief in consubstantiality, that is, in "equal majesty," came to be identified by the historiographical tradition with Christian orthodoxy. But this is a retrospective reading: a historiographical

crystallization that tends to project the notion of orthodoxy onto a period when it was still under dispute. Hence why, in my research, I have sought to understand how different Christian sects in the 4th century, each in their own way, sought to establish what they considered to be the "just," true and legitimate way of believing.

Even before ecclesiastical and imperial setbacks and condemnations, Eunomius remained active as a theologian and writer. He produced works defending his faith and sought to reformulate his arguments in light of the new political and religious configurations of the Empire. His actions reveal not only the persistence of a theological thought, but also the capacity for adaptation and resistance of a Christian perspective marginalized by the power structures.

Attempting to approach the figure of Eunomius historically, and also historiographically, in isolation would, however, be a thankless task. His trajectory and theological thinking were shaped within a complex network of relationships and intellectual and doctrinal disputes. The so-called "Three Cappadocians"—Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa—directed their treatises "against" Eunomius and his teachings, in a systematic refutation effort. It is even known that Eunomius responded to two of them, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, which shows that the confrontation between these figures went beyond the strictly theological field. This dispute was embedded in the political and religious dynamics of the 4th century, in which discourse constituted a privileged space for affirming authority and symbolic power. The writings produced in this context therefore not only expressed doctrinal differences, but also materialized legitimation strategies and attempts to establish a truth about the Christian faith within the emerging ecclesiastical hierarchy.

The discursive sequence that involves this Christian dispute, between Eunomius and the so-called Cappadocian Fathers, simultaneously reflects a facet of what became known as the Arian controversy. It began with the argument of Eunomius' *Apology*, a treatise that defends the political and religious precepts of the Eunomian Arians. The text was delivered in 360, during the Council of Constantinople of that year, and written down shortly afterwards, according to information in the speech itself (Eunômio de Cízico, *Apologia*, 2, 1-5). At that time, Eunomius did not yet hold the episcopate of Cyzicus, a position he would assume after the deposition of a Nicene bishop at the same council, according to information gleaned from the first reply addressed to Eunomius, Book I of Basil of Caesarea's *Against Eunomius* (Basílio de Cesareia, *Contra Eunômio*, I, 2, 70-75).

The second discourse in this controversy is precisely Basil of Caesarea's *Against Eunomius*, dated 363-365, in which the author systematically seeks to refute Eunomius' theses on the divine nature of the second person of the Trinity. Eunomius' rejoinder, entitled *Apology for the Apology*, dated about a decade later, between 378 and 379, reveals not only the persistence of the debate, but also the bishop's effort to reaffirm his position against imperial and conciliar condemnations. Gregory of Nyssa, Basil's brother, responded to Eunomius' rejoinder between 380 and 383, after his brother's death (378), with his own treatise *Against Eunomius*, further developing the theological and philosophical refutations.

Of this collection of texts, only Eunomius of Cyzicus' *Apology for the Apology* was not preserved and therefore has not reached us. Its content, however, can be partially reconstructed using the quotations and allusions present in Gregory of Nyssa's *Against Eunomius*, which incorporated and rhetorically refuted passages from Eunomius' speech.

Concurrently with the writing of Gregory of Nyssa's *Against Eunomius*, we find the composition of *Against the Eunomians*, preserved as Gregory of Nazianzus' *Theological Discourse 27*. The treatise was delivered under very specific circumstances, marked by disputes over churches and preaching spaces in Constantinople, in the year preceding the Council of Constantinople of 381.

Finally, within this discursive sequence involving replies and rejoinders, we find the last Eunomian text: Eunomius' *Confession of Faith*, dated 383. It prompted a new response from Gregory of Nyssa, entitled *Refutation of Eunomius' Confession of Faith*, which concludes this debate—as far as the documentation allows us to observe. Their circulation can be partially traced through the vast correspondence of the three bishops, which comprises approximately 650 letters. This documentation reveals that such texts not only coexisted over time, but were read, commented on, and responded to simultaneously, evincing an interconnected process of composition and dissemination in which theology, rhetoric, and politics were continually intertwined.

Eunomius' doctrine, although distinct from that proposed by Arius, is usually classified by historiography under the generic designation of Arianism. At the beginning of the 19th century, John Henry Newman, in his work *The Arians of the Fourth Century*, published in 1833, proposed a doctrinal and ecclesiastical division within Arianism itself, showing that the sect was far from being a homogeneous group, as had been assumed until then. Newman employed terms such as semi-Arians (1871: 305) to designate certain figures, among whom were Basil of Ancyra (31?-362) and

Cyril of Jerusalem (349-386) since, according to his interpretation, these bishops oscillated between Arian and Nicene positions, sharing sometimes one or the other political-religious perspective.

In portraying the figure of Eunomius and his mentor Aetius, Newman (1871: 347-350) used the expression Anomoean Arianism. Towards the end of the 20th century, Richard Patrick Crosland Hanson (1997) added a more critical approach by associating the term controversy with the broad set of disputes that have come to be known as Arianism. Hanson grouped these Arians based on theological differences, not according to the political-religious stance they may have taken in relation to other groups. In his analysis, the specific context of these stances must be reviewed, so that historiography does not continue to multiply subgroups based on the political and religious circumstances of these ecclesiastics that need to be particularized for each case.

Even within this critical apparatus, Eunomius' doctrine still carries the status of Arianism, albeit a different and new type, sometimes called neo-Arianism or second-generation Arianism, as in the works of Thomas Aloysius Kopecek (1973, 1979), Richard Paul Vaggione (2000) and, entering the 21st century, Raymond Winling (2008: 20). I emphasize, therefore, that in addition to diverging substantially from the initial formulation of Arius (256–335) the Eunomian quarrel was situated at a later time, about half a century after his predecessor. Winling (2008: 28) adds that Eunomius, in writing his *Apology*, benefited, like other Christians, from the Edict of 362, promulgated by Emperor Julian, which is to say, the context that, once again, influenced and was influenced by the circulation of discourses and the outbreak of controversies. At that time, in 360, Basil (still a presbyter) participated in the Council of Constantinople of that year and became directly aware of Eunomius' words (Giet, 1955; Sesboué, 1982: 31; Papa, 2013: 75). Following this contact, he continued the discursive debate by writing his *Against Eunomius*.

The Arian-Anomoean controversy, which directly involved the so-called Cappadocian Fathers, exerted a decisive influence on Christianity in the eastern Roman Empire during the second half of the 4th century. Based on this context, I observe and propose the formation of a *Cappadocian Christianity*, understood as a group situated within the Nicene denomination, which congregated a large part of Nicene adherents in the eastern region, thus extending beyond the territorial limits of the province of Cappadocia. Such process generated numerous conflicts, revealing that tensions were not limited to clashes between theologically opposed groups, but spread throughout the multiple structures of that late-ancient society, crossing political, religious, and social spheres.

The results of these tensions, however, should not be interpreted—and, in my understanding, have not been—as necessarily negative. The very term "tension" tends, perhaps hastily, to evoke a connotation of rupture or crisis. But when considering the formation of an imperial-monotheistic unity in the 4th century, marked by the new relations between imperial power and the Christianities, and by the affirmation of Trinitarian consubstantiality as an expression of divine substance unity (Pope, 2024), I propose an alternative interpretation: conflicts can also be seen as unifying elements.

From this perspective, political and religious disputes not only fragmented Christianity but also contributed to its consolidation and historical permanence, allowing it to transcend Antiquity and extend through the Middle Ages into the present day.

A Cappadocian Christianity was therefore established as a form of identity cohesion, resulting from confrontations with various Christian denominations. Among these, I highlight the tensions caused by the Eunomians, whose argumentative strength and doctrinal coherence demanded systematic responses from the Cappadocians. Hence why I consider it fundamental to recognize Eunomius as a protagonist in this debate, and not merely as a reactive figure within the Trinitarian controversy.

It is precisely within this context of discursive disputes and the definition of faith, marked by tensions between unity and diversity within 4th-century Christianity, that Eunomius of Cyzicus' that *Profession of Faith* is situated. Far from representing merely a religious confession, this treatise should be understood as a theological-political intervention, elaborated amidst attempts to establish orthodoxy and reaffirm the doctrinal authority of the Empire. *Confession of Faith* addresses not only the belief of an individual, but of a project, a conscious effort to contest the right to proclaim Christian truth and to engage in dialogue, albeit critically, with the imperial power that sought to impose its own version of the unity of faith.

Eunomius' *Confession of Faith* and dialogue with imperial power

Eunomius of Cyzicus' last writing, *Confession of Faith*, should be understood as the outcome of a long period of conflicts between imperial power and the emerging Christian religious hierarchy, specific to the 4th century. Beyond this interpretation, the treatise is part of the discursive

sequence to which it belongs, written after the Council of Constantinople in 381, at a time of clear attempt to consolidate the Nicene-Constantinopolitan creed as the only legitimate orthodoxy. Thus, the present historical analysis of Eunomius' work understands this treatise as a representative gesture of discursive resistance against the growing institutionalization of faith. His writing reflects the argumentative sophistication of someone who, although on the margins of imperial decisions, understood precisely how the spheres of power and ecclesiastical rhetoric worked. Rather than a simple statement of beliefs, it is an act of theological and political affirmation through which Eunomius sought to preserve the internal coherence of his doctrine, which defended the difference in substance within the Trinity while claiming the right to define what should be considered orthodoxy, and to present himself directly to the imperial power, subverting the logic of exclusion imposed by imperial constitutions.

In contemporary publishing, Eunomius' *Confession of Faith* is available in two critical reference editions. The first, prepared by Richard Paul Vaggione and published by Oxford University Press in 1987, is based mainly on *Parisinus Graecus* 965, a 9th-century codex that presents the text alongside other patristic writings. The second, published in 2016 in the *Sources Chrétiennes* 584 collection (Éditions du Cerf), offers a new critical reading, incorporating variants from other manuscripts and complementary patristic references, with more detailed historical and theological apparatus.

Taken together, these two editions allow us to understand not only the textual state of *Confession*, but also how its manuscript transmission reflected theological receptions and disputes over the centuries. As Raymond Winling (2008) observes, this is the last complete text by Eunomius we have access to: an essential treatise for understanding the culmination of his doctrinal formulation and the Anomoean effort to maintain theological coherence against the impositions of Nicene orthodoxy.

Thus, analyzing this treatise gains meaning when placed within the discursive sequence articulated by Eunomius, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianzus, which defined the limits of what would be determined as correct in late-ancient Christianity. A critical reading of *Confession of Faith* reveals the intricacies of its production and allow us to systematize analyses of the events following the Council of Constantinople in 381, as well as the synod held the following year in the same city, when the Arians were formally removed from the churches of

the imperial capital. The controversies, however, persisted and took on new forms of dispute.

Confession of Faith thus constitutes a key document for studying the Christian faith controversies of the 4th century. Written in a context of intense political and religious clashes, the work is set against a backdrop of doctrinal disputes arising from the reaffirmed Nicene Creed, promoted by Christian groups defending Trinitarian consubstantiality and sponsored by Emperor Theodosius I at the Council of Constantinople in 381.

In 380, the promulgation of the *Constitutio Cunctos populos*, also known as *De Fide Catholica* (CTh XVI, 1, 2), represented, in my understanding, a deliberate attempt by the imperial power to establish, through legal means, the same faith that it had sought to impose as orthodox since the Council of Nicaea. In doing so, it relegated other Christian sects, including the Arians and Anomoeans, to civil and religious infamy, reinforcing the link between the Nicene faith, then declared orthodoxy, and late-ancient Roman citizenship.

Even in the face of these rulings, disputes continued, including in the Empire's capital. Gregory of Nazianzus, newly appointed metropolitan bishop, faced resistance when attempting to remove the Arian bishop who occupied the Basilica of the Apostles, a task that was only accomplished with the help of an imperial military escort. At that moment, he gave his speech *Against the Eunomians* but, politically weakened lacking the full support of the Nicene group, he ended up resigning from his position before Emperor Theodosius I.

As a result, the Eunomians were (or should have been) excluded from the churches, and their doctrine came to be classified as heretical by the attempt to establish Nicene orthodoxy. However, the disagreements did not cease. In an attempt to pacify tensions and restore Christian unity, Theodosius convened the Synod of Constantinople in 383, also called the *Synod of Faiths*, to promote dialogue between the various Christian denominations and seek a resolution to theological disputes.

According to the ecclesiastical historians Sozomen (*Hist. Eccl.* VII) and Socrates Scholasticus (*Hist. Eccl.* V), the council failed to produce effective reconciliation. The Emperor then requested that each group submit a written confession of faith. Those involved were Nectarius, representing the Nicenes; Agelius, the Novatians; Demophilus, the Arians; Eleusius of Cyzicus, the Pneumatochians; and Eunomius, the Anomoeans. It was in this context of conflict and search for legitimacy that Eunomius wrote his

Confession of Faith in 383, establishing a systematic defense of his anomoean theology. The text reaffirms the substantial difference between the Father and the Son (*heteroousios*), in direct opposition to the Nicene doctrine of consubstantiality (*homoousios*). Beyond a theological exercise, it is an attempt to claim doctrinal authority and dispute, before the Emperor, the right to define Christian truth.

The treatise, therefore, came after the imperial request made during the Synod of 383 and was conceived as an official response to the Emperor's demands. In this regard, it reflects the need for the Anomoeans to doctrinally justify their position regarding the conciliar decisions and the condemnations imposed upon them. Such intention is already evident in the first section of the text, in which Eunomius presents his confession of faith as a systematic exposition of Christian truth, in contrast to what he identifies as theological errors by the defenders of consubstantiality.

> Since our God and Savior Jesus Christ said by a just decree that he confesses before the God and Father those who confess him before men and denies those who denyhim, and the apostolic teaching urges us to be ready to make a defense to anyone who asks for an account, and the imperial edicts are seeking such a confession, we eargerly confess what we think (Eunômio de Cízico, *Profissão de Fé,* I, 1).

In the opening lines of *Confession of Faith,* Eunomius sets out to affirm what he calls "the just doctrine," claiming for himself the legitimate possession of revealed truth. This claim is not only theological, but also political: by presenting his faith directly to the Emperor, Eunomius seeks to reposition his doctrine within the limits of imperial orthodoxy, disputing the monopoly on defining what he considered to be true Christianity. Such discursive movement situates the treatise within the broader context of struggles for authority over the Scriptures and for the legitimacy of theological language. Disputes that, in the 4th century, were intertwined with the exercise of power itself.

Final considerations

Reading Eunomius' *Confession of Faith*, as inserted in the debate around the Arian-Anomoean controversy with Cappadocian Christianity, allows us to advance in problematizing what I have termed the historiographical construction of the "officialization" of Christianity (Papa, 2024). Under closer examination, such a notion—often treated by historiography as a point of arrival—reveals itself less an event and more a process of disputes, negotiations, and silencing. Just as critics have revisited the concept of

"Christianization," understanding it from a plurality of experiences and resistance, it may be necessary to undertake the same movement in relation to "officialization," which has become overly crystallized as the natural consequence of the Nicene victory.

"The heretic who wanted to be heard": what if Theodosius had given consideration to Demophilus or Eunomius, instead of establishing the Nicene position as the measure of orthodoxy? Although counterfactual, the question functions here as a device for historiographical reflection. It forces us to recognize officialization as a contested historical process rather than a fait accompli, as a result of political choices, theological alignments, and discursive practices that shaped what should be said about faith and how. In this regard, the silence imposed on heretics is not a mere erasure, but a constitutive part of defining orthodoxy.

The writings of Eunomius and the Cappadocians, therefore, invite us to rethink the very way in which Late Antiquity historiography constructed its landmarks and categories. Rather than the consolidation of a single truth, "officialization" should be understood as the historical product of multiple tensions, provisional agreements, and legitimized exclusions. To think of Eunomius in this way is to shift one's perspective: to see him not as the author of a discourse that, even though marginalized, contributed to establishment of orthodoxy.

Our proposal to reinscribe the heretic as an agent of history is therefore not limited to rediscovering a silenced voice; it implies an epistemological gesture: that of a historiography that rejects consensus as a horizon and finds, in the complexity of tensions, the purpose of "making history."

References

Sources

BASILE DE CESAREE. *Contre Eunome*. Introduction, Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome I, n. 299; Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982-1983.

CODE THEODOSIEN – LIVRE XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Theodose II (312-438) – V. I. Texte latin: Theodor Mommsen – Traduction: Jean Rouge – Introduction et notes par Roland Delmaire (Universite de Lille 3). Introdution, notes e index par Elisabeth Mangnou-Nortier. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

EUNOME DE CYZIQUE. *Apologie.* Introduction. Traduction et notes de Bernard Sesboüé. Tome II. Sources Chrétiennes, n° 305. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

EUNOME DE CYZIQUE. Profession de Foi d´Eunome. Texte grec de R. P. Vaggione. Introduction, traduction et notes par Raymond Winling. In: GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Sources Chrétiennes, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

GREGOIRE DE NAZIANZE. Discours 27-31. *Discours Théologiques*. Introduction, Texte Critique, Traduction et notes par Paul Gallay.Paris: Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 1-146. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

GREGOIRE DE NYSSE. *Contre Eunome I.* 147-691. Texte grec de W. Jaeger (GNO I,1) – Introduction. Traduction et notes par Raymond Winling. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

GREGOIRE DE NYSSE. *Réfutation de la Profession de foi d´Eunome*. Texte grec de W. Jaeger (GNO II) – Introduction et notes par Raymond Winling par Raymond Winling. Traduction par Michel Van Parys. *Sources Chrétiennes*, n° 584. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE. *Histoire ecclésiastique.* Tome II (livres IV-VI), texte grec, introduction, traduction et notes par Pierre Périchon et Pierre Maraval. Sources Chrétiennes, n° 505. Paris : Éditions du Cerf, 2006.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique.* Livres VII-IX. Texte grec de l'édition J. Bidez – G.C. Hansen. Traduction A.-J. Festugière & B. Grillet; introduction G. Sabbah; annotation L. Angliviel de la Beaumelle & G. Sabbah. Sources Chrétiennes, n° 516. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

General Works

BROWN, Peter. Response to Henry Chadwick. *In*: HOBBS, E. C.; WUELLNER, W. (ed.). *The role of the Christian Bishop in Ancient Society*. Protocol of the 35th Colloquy, The Center of Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Berkeley: [*s. n.*], 1980, p. 15-22.

CAMERON, Averil. *Chtistianity and the Rhetoric of Empire.* The development of Christian Discourse. Berkely; Los Angeles; London: University of Califórnia Press, 1994.

GIET, Stanislas. Saint Basile et le Concile de Constantinople de 360. *The Journal of Theological Studies*, Oxford, n. VI, 1955, p. 94-99.

HANSON, Richard Patrick Crosland. *The search for the Christian Doctrine of god.* The arian Controversy 318-381. Scotland: T&T Clark, 1997.

KOPECEK, Thomas Aloysius. The Social Class of the Cappadocian Fathers. *Church History*, American Society of Church History, v. 42, n. 4, 1973, p. 453-466.

KOPECEK, Thomas Aloysius. *A History of Neo-Arianism*. Vol. I. Macon: Mercer University Press, 1979.

NEWMAN, John Henry. *The Arians of the Fourth Century.* London: Lumley, 1871.

PAPA, Helena Amália. *A Contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (Séc.: IV d.C.)*: uma análise político-religiosa. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2013.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia. (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

VAGGIONE, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Recebido: 14 de fevereiro de 2023 | Aceito: 23 de setembro de 2025

SAYYIDA AL-HURRA: UMA ANÁLISE DAS BIOGRAFIAS DA "RAINHA CORSÁRIA", A ÚNICA MULHER A GOVERNAR O MARROCOS (SEC. XVI)

Yuri Coutinho de Moraes[1]

Washington Santos Nascimento[2]

Resumo

Sayyida al-Hurra foi governadora de Tétouan, noroeste do atual Marrocos, e aliada dos corsários que operavam no Mediterrâneo contra os reinos cristãos. O estudo de suas biografias, tendo em vista as limitações impostas por este gênero literário e evitando as armadilhas que se colocam ao pensar sobre uma trajetória de vida, nos permite conhecer quem era esta pessoa singular, a única mulher a governar o Marrocos, e entender seus feitos.

Palavras-chave

Sayyida al-Hurra; Marrocos; corsário; Tétouan; Mediterâneo; Granada.

Abstract

Sayyida al-Hurra was the governour of Tetóuan, the North-West of Morocco, and an ally to the corsairs who worked in the Mediterranean against the christian kingdoms. The study of her biographies, bearing in mind the limitations imposed by this literary genre and avoiding the traps from thinking about a life trajectory, allows us to know who was this singular person, the only woman to rule Morocco, and understands her deeds.

Keywords

Sayyida al-Hurra; Morocco; corsair; Tétouan; Mediterranean; Granada.

[1] Discente do curso de História – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Email: yurioftheazuresky@gmail.com

[2] Professor Associado – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Email: washingtonprof@gmail.com

Neste artigo, nos propomos a examinar algumas biografias de Sayyida al-Hurra e estabelecer um debate historiográfico acerca de seus feitos e de sua vida. Para tal, nos embasaremos prioritariamente no artigo escrito pelo arabista espanhol Rodolfo Gil Grimau, *Sayyida al-Hurra, mujer Maroqui de origen Andalusi,* publicado na revista *Anaquel de Estudios Árabes* no ano 2000, e no artigo escrito pela professora de história moderna da universidade Hassan II de Casablanca Leila Maziane *Sit al-Horra Gouvernante de Tétouan et armatrice de navires corsaires au XVIe siécle*. Através da análise historiográfica destes textos e de uma bibliografia de suporte, pretendemos alcançar um entendimento de quem foi Sayyida al-Hurra, figura importante na história do Marrocos e do Mediterrâneo ocidental.

Marroquina, andaluz, governadora, corsária, sultana: todas estas palavras podem qualificar a trajetória de vida de Sayyida al-Hurra. Filha de refugiados do reino de Granada, ela ascendeu ao posto de governadora da cidade de Tétouan, aliada dos corsários no Mediterrâneo, e sultana do Marrocos. Como demonstram as biografias que analisaremos neste artigo, ela soube realizar o jogo de alianças políticas necessário para se manter no poder por mais de 30 anos, com o auxílio de figuras como o sultão do Marrocos e o famoso corsário Barbarossa. Além disso, até hoje ela detém a distinção de ter sido a única mulher a governar no Marrocos, fazendo jus ao título que lhe foi concedido, al-Hurra: a livre.

Tendo em vista que trabalharemos com biografias, as considerações de Pierre Bourdieu em seu texto *A Ilusão Biográfica* devem ser levadas em conta, ou seja, de certa forma ao buscarmos uma certa coerência na trajetória de al-Hurra, corremos o risco de ficcionalizá-la de tal forma que a linha entre o que é real e a ficção se torna ainda mais porosa.

Como seu nome, Sayyida al-Hurra, pode ser um título e não efetivamente seu nome próprio, muitas das informações pessoais a respeito dela são limitadas. Quaisquer tentativas de traçar a sua trajetória de vida serão inevitavelmente atreladas ao contexto mais amplo do Marrocos e, por conseguinte, do Mediterrâneo no século XVI. Assim, buscaremos neste artigo sempre expor o contexto do espaço no qual sua vida se desenvolveu (Bourdieu, 2008: 183-191).

De acordo com Grimau, Sayyida al-Hurra teria sido filha de Mawlay Ali Ibn Rashid, emir e fundador de Chefchaouen[3], e de Lalla Zohra Fernandez, uma mudéjar, ou seja, uma mulher muçulmana da Península Ibérica, originária de Vejer de La Frontera, próxima de Cádiz (Grimau, 2000: 314). Richard Pennel, em seu livro *Morocco: From Empire to Independence*, afirma que Mawlay Ali Ibn

[3] Cidade também conhecida como Chaouen, Xauen ou Xexuão, neste artigo usarei o nome Chefchaouen.

Rashid teria abandonado a Espanha com sua esposa em 1471, migrando para o Marrocos. Lá ele construiu uma casbá, uma cidadela no estilo do norte da África, nas montanhas de Jibala, próximo a tumba do sábio Sufi Mawlay Abd al-Salam bin Mashish, a partir da qual lançou ataques contra os portugueses. Conforme refugiados de Granada se assentaram na região, a cidade de Chefchaouen cresceu em torno da fortaleza (Pennel, 2003: 73). Leila Maziane indica que as fontes tanto árabes quanto hispânicas acerca de suas origens são raras e contraditórias, embora corrobore a colocação de Grimau quanto a seus pais.

Mawlay Ali Ibn Rashid teria servido como militar aos últimos governantes de Granada, e teria fugido com sua família para Chefchaouen. A data de nascimento de al-Hurra seria incerta, assim como a localidade, se teria ocorrido ainda em Granada ou já em Chefchaouen. Maziane sugere que seu nascimento, de acordo com historiadores, tenha sido ou 1485 ou em 1493, tendo se casado aos 16 anos, em 1500, 1510 ou 1512 (Maziane, 2019: 294- 295). Tendo em vista que Pennel sugere que seus pais teriam migrado para o Marrocos em 1471, seu nascimento em 1485 ou em 1493 já teria se dado no norte da África.

Fatima Mernissi, em seu livro *The Forgotten Queens of Islam*, descreve a família e a juventude de Sayyida al-Hurra:

> Sua família, o Banu Rashid, era uma família de notáveis da Andaluzia, os quais como muitos outros decidiram retornar para o norte da África depois da queda de Granada. A vida de Sayyida al-Hurra começou em meio das ansiedades do exílio e das incertezas experimentadas por todos os refugiados da Andaluzia que fugiram da Inquisição[4] (Mernissi, 2006: 18, tradução nossa).

Como já dissemos antes e de acordo com Mernissi, o próprio nome "Sayyida al-Hurra" poderia não ter sido seu nome real, mas sim um título dado a ela na documentação espanhola e portuguesa do período (Mernissi, 2006: 19). Grimau indica que seu nome poderia ter sido Aisha, pois o título "al-Hurra", significando "a livre", só poderia ter sido atribuído a ela após ter assumido o governo de Tétouan (Grimau, 2000: 315). Maziane ressalta que a questão de seu nome é digna de atenção, pois cronistas árabes hesitariam em qualificar uma mulher, mesmo uma governante, como tal.

> Já o título de al-Hurra (a livre), em si, pede uma reflexão. Na hierarquia social e de poder das sociedades muçulmanas, ser de condição livre ou servil é um marcador fundamental. Se a chamam de "Hurra" (livre), é para destacar, sem dúvida, seu pertencimento aos círculos apropriados para o exercício do poder. Num período marcado por guerras, pelo corso, por cativeiros e conversões religiosas, é importante

[4] *Her Family, the Banu Rashid, was a Family of Andalusian notables, who like many other decided to return to North Africa after the fall of Granada. The life of Sayyida al-Hurra began amid the anxieties of exile and the uncertainties experienced by all the Andalusian refugees who fled the inquistion.*

> ressaltar que esta mulher que governa os homens é de origem livre e não servil. Liberdade não tendo o sentido atual da palavra. Fontes árabes a qualificam também como "Sayyida" e nós pensamos que tal não seja fortuito, porque esse qualificador a coloca entre os "mestres" (al asyâd) para não ir além e qualificá-la como Charîfa, com todo o encargo religioso de pertencer à linhagem do profeta. Sua família sendo da linhagem de Chorfa, Granadina e Marroquina. Em fontes europeias, ela aparece sob o título "sayyida al hurra" (a dama livre), ou de formas similares distorcidas foneticamente: Sida-el-Horra, Citalforra, Al Horra, Cyti al-Horra, Cyte Alhorra, etc[5] (Maziane, 2019: 296- 297).

De acordo com Maziane, fontes indicam que Sayyida al-Hurra, juntamente de seu irmão, Mulay Ibrahim, teria sido educada por xeques e notáveis da sociedade marroquina, citando nomes como Abdallah el Habtî e Abdallah al-Ghazwâni. Teria sido também educada por sua mãe, cuja educação na cultura e língua castelhana lhe possibilitou participar do jogo diplomático com os reinos ibéricos (Maziane, 2019: 296). Seu irmão, por seu lado, alcançaria o cargo de governador de Fez, o qual deu suporte a sua irmã no exercício do poder (Grimau, 2000: 315).

Governadora de Tétouan

Aos 16 anos, Sayyida al-Hurra se casaria com Ali al-Manzari ou Abu Hasan al-Mandari , um homem trinta anos mais velho, então governador de Tétouan[6]. De acordo com Grimau, existe a possibilidade de que tenha conhecido o pai de al-Hurra, Ibn Rashid, durante as guerras em Granada. Ali al-Manzari teria fundado um forte próximo a localização de Tétouan, visando a formar uma base para a prática do corso contra os reinos ibéricos. A localidade atraiu outros refugiados de Granada, que reconstruíram Tétouan, concedendo a al-Manzari o título de fundador de Tétouan (Grimau, 2000: 315).

---

[5] *Déjà le qualificatif d'Al-Horra (la libre), lui-même, appelle une réflexion. Dans la hiérarchie sociale et du pouvoir dans les sociétés musulmanes, être de condition libre ou servile est un marqueur fondamental. Si les sources la qualifient de «Horra» (libre), c'est pour mettre en valeur sans doute, son appartenance aux milieux aptes à exercer le pouvoir. Dans une période marquée par les guerres, la course, les captivités et les conversions religieuses, il est importante que cette femme qui gouverne des hommes soit d'origine libre et non servile. La liberté n'ayant pas le sens actuel du mot. Les sources arabes aussi la qualifient en même temps de «sayyida» et nous pensons que ce n'est pas fortuit, car ce qualificatif la range parmi les «maîtres» (al asyâd) pour ne pas franchir le pas et la qualifier de Charîfa avec toute la charge religieuse d'appartenir à la lignée du prophète. Sa famille étant déjà de lignée Chorfa, grenadine et marocaine. Dans les sources européennes, elle apparait sous le qualificatif «sayyida al horra» (La dame libre), ou d'une manière plus ou moins déformée phonétiquement: Sida-el-Horra, Citalforra, Al Horra, Cyti al- Horra, Cyte Alhorra, etc.*

[6] Fontes diferentes sugerem nomes diferentes para o mesmo homem, neste artigo usarei o nome al-Manzari.

Existem, entretanto incertezas se o al-Manzari com quem Sayyida al-Hurra se casou teria sido o mesmo que fundou Tétouan, e não um sucessor seu com o mesmo nome. Mernissi indica que algumas fontes sugerem que teria sido o próprio fundador de Tétouan, que devido a sua idade avançada e da sua perda da visão teria delegado a al-Hurra o governo da cidade. Outras fontes sugerem que seria o filho de al-Manzari, o qual respeitava as suas habilidades administrativas e a colocava em seu lugar quando tinha de viajar (Mernissi, 2006: 19). Grimau, por seu lado, reconhece a possibilidade de que seu marido tenha sido sucessor de al-Manzari, mas cita o historiador Gozálbes Busto, que afirma que ela teria se casado com o próprio fundador de Tétouan, o qual, devido a sua idade e à cegueira, passaria a atribuição dos assuntos da cidade a sua esposa (Grimau, 2000: 316).

Grimau aponta que, devido à exploração portuguesa do litoral africano para descobrir uma nova rota para a Índia, trechos do litoral marroquino já estavam sob controle da coroa portuguesa (Grimau, 2000: 311 e 312). Segundo Guillermo Gozálbes Busto, em seu artigo *La nobleza granadina en la fundación y desarolo de Tétuan (siglos XV al XVIII)*, afirma que o Marrocos vivia um período de grave crise econômica e política neste período, o que possibilitou aos portugueses tomarem Ceuta, e a partir dali, conduzirem incursões contra o norte do país, culminando na destruição de Tétouan em 1437 (Busto, 1992: 141). Richard Pennel oferece mais informações sobre a crise política. A dinastia dos *Wattasies* tomaria o poder sobre o Marrocos sem conquistar todo o país, o que explicaria sua debilidade e incapacidade de opor resistência ao avanço português (Pennel, 2003: 72).

A crise econômica no Marrocos, como aponta Grimau, pode ser explicada com a descoberta do caminho para a Índia através do Cabo da Boa Esperança. Os marroquinos desde muito tempo tinham se beneficiado de sua posição como intermediários entre os europeus e as caravanas vindas do sul do Saara, comercializando ouro, sal e escravos. Estes mercados entram em colapso com os descobrimentos marítimos portugueses, causando uma deterioração notável na condição de todos os Estados que dependiam de sua posição intermediária. Não só o Marrocos, mas também o Egito e o reino de Granada, aquele perde sua independência e torna-se vassalo do império otomano, este é tomado pelos reinos cristãos na Reconquista (Grimau, 2000: 311 e 312).

Guillermo Gozálbes Busto indica que Al-Manzari, marido de Sayyida al-Hurra, teria sido alcaide de Píñar, a serviço de Boabdil, o último sultão de Granada. Devido às divisões internas do reino de Granada e da iminente derrota frente aos Reis Católicos, abandonou a Península Ibérica em direção ao Marrocos. Lá, juntamente com outros refugiados da Andaluzia, ocupou e reconstruiu a cidade outrora arruinada de Tétouan. Gozálbes busto afirma que teria vivido até 1540,

embora a esse ponto a poder real da cidade já era exercido por sua esposa (Busto, 1992: 143-145).

Existem contradições entre os relatos de Rodolfo Gil Grimau e de Leila Maziane quanto aos filhos do casal. Grimau afirma que tiveram duas filhas, uma que se casou com um filho de Hasan Hasim, originário de Granada, chamado Ahmed, em quem Sayyida al-Hurra teria se apoiado durante seu governo após a morte de seu marido, e outra filha que teria se casado com um homem chamado Abu Ali, também originário de Granada (Grimau, 2000: 316). Leila Maziane, por outro lado, afirma que o casal teria tido apenas uma filha única, casada com um homem chamado Hassen Mandari, possivelmente a mesma pessoa a quem Grimau chama Ahmed (Maziane, 2019: 299).

Maziane aponta a amizade entre al-Manzari e Ibn Rashid, indicando que o casamento teria sido arranjado entre os dois como meio de manter o controle da cidade de Tétouan nas mãos da aristocracia granadina. Afirma ainda que desde o princípio, al-Hurra estava envolvida com os assuntos políticos da cidade, passando a exercer efetivamente o poder conforme a saúde de seu marido se deteriorava (Maziane, 2019: 297 - 298).

Richard Pennel, por outro lado, indica que Sidi Abu Hasan al-Manzari recebera abrigo do pai de Sayyida al-Hurra e Chefchaouen, antes de se mudar para as ruínas de Tétouan, que ele reconstruiu com o auxílio de refugiados do al-Andaluz. Estes passariam a se dedicar à atividade corsária contra o litoral espanhol. Pennel sugere que não teria sido al-Manzari, mas sim seu neto, que se casara com Sayyida al-Hurra como meio de firmar a aliança entre as cidades de Chefchaouen e Tétouan (Pennel, 2003: 74).

Com a morte de al-Manzari, o governo de Tétouan passaria para o irmão de al-Hurra, Ibrahim. No entanto, este tinha se tornado governador de Fez e, em 1528, tornar-se-ia grão-vizir do sultão Ahmed al-Wattasí, e portanto, indicou sua irmã ao cargo de governadora de Tétouan (Maziane, 2019: 298). Assumindo o governo, Sayyida al-Hurra iria cultivar suas próprias relações de poder na cidade de Tétouan, a qual ela tornaria um refúgio e base para corsários operando contra os reinos ibéricos. De acordo com Mernissi, ela governaria a cidade de Tétouan por mais de 30 anos, de 1510 a 1542, período no qual ela firmou alianças com famosos corsários como Barbarossa, o lendário Barba Ruiva, que no período operava em Argel. Juntamente com refugiados de Granada, organizou uma frota de corsários que empreendeu expedições contra os territórios portugueses e espanhóis, sustentando-se com o butim e a cobrança de resgates de cativos de guerra (Mernissi, 2006: 18 e 19).

Maziane atribui à falta de um exército forte a vocação corsária de Tétouan durante seu governo. Para garantir o sucesso destas atividades buscou

estabelecer alianças com outras cidades portuárias do Magreb, sendo a Argel de Barbarossa a maior aliada de Tétouan nos conflitos contra os cristãos (Maziane, 2019: 301 e 303). Como indica Albert Hourani, em seu livro *Uma história dos povos árabes*, Argel era o principal centro do poder do império otomano na região do Magreb. A marinha do império, alojada na cidade, praticava a pirataria contra navios dos reinos cristãos, financiada e apoiada pelos comerciantes e os governantes locais. Caso semelhante se dava em outras cidades do Magreb, como Trípoli e Túnis, que também participavam da atividade pirata, partilhando dos lucros com a venda dos bens capturados e com a cobrança de resgate pelos cativos (Hourani, 2021: 304 e 305).

Maziane aponta que em 1531, mais de 68 navios turcos originários de Argel fariam escala no porto de Tétouan, fato que perturbava os governos dos reinos de Portugal e da Espanha, que chegavam a suspeitar que própria produção de trigo e pão de Tétouan no período era destinada a financiar a atividade dos corsários argelinos (Maziane, 2019: 301 a 303).

> Uma carta da cidade de Gibraltar nos informa que, na noite de 9 a 10 de Setembro, os corsários de Argel, com uma frota também composta por cinco unidades armadas pela governadora de Tétouan, encabeçadas pelos raïs Kara Mami e Ali Hamet, chegam inesperadamente em Gibraltar. Eles fizeram um grande saque e lá e sequestraram grande número de cativos antes de navegar para o porto de Tétouan para se livrar de parte dos cativos, mais de 80 mulheres e crianças, e se juntam em Badis, 14 de Setembro, para ancorar seus navios. A flotilha turca não partiu de até 30 de Setembro, depois que o sultão Wattassid Abu Hassûn, senhor do lugar, pagou resgate pelos cativos ao preço de 5000 ducados, que ele não tardará em exigir em pagamento da cidade de Gibraltar[7] (Maziane, 2019: 303).

Assim Sayyida al-Hurra estava diretamente envolvida nas atividades dos corsários do Magreb, com os quais compartilhavam interesses e os lucros dos saques. Ao mesmo tempo tal aliança protegia a cidade contra possíveis represálias dos europeus contra o entrave que os corsários representavam para as práticas comerciais no Mediterrâneo (Maziane, 2019: 303 a 305). Além disso, mesmo com proibições, existia um comércio "silencioso", como afirma Maziane, entre a costa da África e da Europa. Tétouan também lucraria comercializando principalmente de cativos de diversas localizações geográficas, comércio

[7] *Une lettre émanant de la ville de Gibraltar nous informe que, dans la nuit du 9 au 10 septembre 1540, les corsaires d'Alger, avec une flotte composée également de cinq unités armées par la gouvernante, ayant à leur tête les raïs Kara Mami et Ali Hamet, arrivent à l'improviste à Gibraltar. Ils y firent un grand butin et de nombreux captifs avant de cingler vers le port de Tétouan pour se défaire d'une partie des prises, soit plus de 80 femmes et enfants et rejoindre Badis, le 14 septembre, pour caréner leurs navires. La flottille turque n'en repartit que le 30 septembre après que le sultan wattasside Abû Hassûn, maître des lieux, ait racheté tous les captifs au prix de 5000 ducats, dont il ne tardera pas à réclamer le paiement à la ville de Gibraltar.*

realizado através dos contatos com o exterior assegurados pela autoridade de Fez (Maziane, 2019: 305).

A existência deste comércio não é uma surpresa. De acordo com Jerry Brotton, em seu livro *The Renaissance Bazaar: From the silk road to Michelangelo*, indica que o Mediterrâneo era um importante via comercial integrando a África, a Ásia e a Europa desde os tempos do império romano (Brotton, 2010: 38). A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos faria pouco para alterar este quadro, o império apenas passaria a cobrar impostos sobre este comércio (Brotton, 2010: p. 50). Através do continente africano, era corrente a relação entre as mulheres e a atividade comercial, embora esse possivelmente não tenha sido o caso no norte da África, devido ao status privado que a fé islâmica impunha às mulheres.

Os refugiados de Granada se dedicavam e apoiavam a atividade corsária, visando enfraquecer os reinos cristãos da península ibérica para talvez posteriormente conseguirem retornar à Andaluzia (Mernissi, 2006: 18). Apesar disso, de acordo com Grimau, o apoio de Sayyida al-Hurra a atividade corsária acabaria por lhe render inimizades não apenas com externas, mas também marroquinas, que se viam prejudicadas com as represálias do reinos ibéricos (Grimau, 2000: 317).

Deposição e queda

Em 1539, o principal apoiador de Sayyida al-Hurra, seu irmão Ibrahim, morre em Fez. De acordo com Grimau, o governo de Chefchaouen passou para as mãos de seu meio-irmão Sidi Muhammad, com quem ela não se daria bem, e que tentaria a partir de então intervir na política de Tétouan. De acordo com Grimau, também haveria um confronto entre os maridos das duas filhas de Sayyida al-Hurra (Grimau, 2000: 317). Maziane, entretanto, afirma que esta buscou fortalecer relações com seu genro Hassen Mandari como meio de manter seu poder sobre Tétouan (Maziane, 2019: 299).

Para assegurar seu poder sobre a cidade, Sayyida al-Hurra propôs um casamento político ao sultão do Marrocos, Ahmed El Wattassi, celebrado em 30 de Junho de 1541 em Tétouan. O casamento era visto como sendo de benefício mútuo às duas partes. Ela conseguia o apoio político do sultão, enquanto este assegurava sua autoridade sobre a cidade. De acordo com Maziane, isto permitiria a al-Hurra assegurar a sua autoridade em questões diplomáticas e militares, por passar a representar a vontade do sultão no noroeste do país (Maziane, 2019: 299).

Além disso, o casamento representou um marco na história do Marrocos. De acordo com Mernissi, para demonstrar que ela não tinha intenção de abandonar sua autoridade política no norte do país, Sayyida al-Hurra pediu ao sultão que deixasse sua capital em Fez e viesse celebrar a cerimônia de casamento em Tétouan. Tal fato representou a única vez que na história do Marrocos em que o sultão casou-se fora de sua capital (Mernissi, 2006: 18). Para Grimau, tal fato sugere que o sultão teria muito a ganhar com o ato de casar-se com uma súdita sua longe de sua capital. Acreditava que com isso, manteria uma linhagem que garantiria a ordem no norte do país (Grimau, 2000: 317 e 318). Pennel indica que tal fato era uma demonstração da diferença de poder entre os dois, o dela tão maior que o dele que ela pôde obrigá-lo a viajar para Tétouan para o casamento (Pennel, 2003: 74).

Talvez, a nosso ver, o casamento e o título de sultana não tenham auxiliado muito na manutenção de seu poder. Como afirma Pennel, os *Wattasies* não detinham muito poder sobre o país, apesar de o dominarem. Não enviaram auxílio ao reino de Granada, tradicional aliado, quando este sucumbia à Reconquista, e mesmo assim foram incapazes de defender o litoral marroquino do avanço das forças ibéricas. Seus súditos reclamavam de impostos excessivos para manter o constante estado de guerra. Os refugiados de Granada, apesar de muitos serem muçulmanos e praticarem a guerra contra os reinos ibéricos, competiam com artesãos e mercadores locais, sendo relativamente mal vistos. Daí a sua afirmação do poder débil do sultão Ahmed El Wattasi, o qual teve de aceitar casar-se fora de sua capital, talvez considerando, ironicamente, que o poder de Sayyida al-Hurra poderia preservar seu governo. (Pennel, 2003: 72-75).

Além disso, o governador português de Ceuta, em resposta ao apoio da governadora aos corsários do Magreb, ordena o fechamento do porto a todo o comércio de Tétouan, o que causou prejuízos a comerciantes de Tétouan, além de portugueses e espanhóis; o que levou o próprio sultão a ter de intervir diplomaticamente na situação (Grimau, 2000: 318).

> Suas disputas com o capitão de Ceuta, Affonso de Noronha, que decide interromper o comércio, e as medidas tomadas pelo governo para fechar o porto de Tétouan, por sua vez, tiveram repercussões nos interesses dos comerciantes de ambos os lados. Os ibéricos, como é o caso de Bastião de Vargas, agente do rei de Portugal D. João III ao Marrocos, falam frequentemente dela com severidade como esta passagem mostra: "Ela é muito belicosa e temperamental em tudo."[8] (Maziane, 2019: 299-300, tradução minha)

[8] *Ses démêlés avec le Capitaine de Ceuta, Affonso de Noronha qui décide d'interrompre le commerce, et les mesures prises par la gouvernante de fermer à son tour le port de Tétouan n'étaient pas sans répercussion sur les intérêts des commerçants des deux camps. Les Ibériques, comme c'est le cas de*

A forma como al-Hurra é destituída do poder é semelhante nos relatos de Grimau e de Maziane. Maziane indica Sayyida al-Hurra mantém a sua lealdade à dinastia dos Wattasis mesmo quando outra dinastia, a dos *Saadis*, começa a manobrar para tomar posse do Marrocos; além disso, o pai de seu genro Hassen Mandari lidera o movimento que a derruba do poder (Maziane, 2019: 300). Grimau indica, por outro lado, que em 22 de Outubro de 1542 o pai de seu genro Ahmed, Hasan Hasim, lidera um grupo de cavaleiros de Fez e, com conivência de facções contrárias à governadora em Tétouan, a destituem de seu cargo e confiscam seus bens. Afirma também, entretanto, que os detalhes do "golpe de Estado" contra al-Hurra são obscuros, afirmando desconhecer em que medida suas filhas e seus maridos teriam conspirado contra a mãe, e em que medida o sultão teria tentado proteger sua esposa (Grimau, 2000: 318). Ambos os autores concordam que este evento marcou o fim da vida política de Sayyida al-Hurra. Expulsa de Tétouan, retornou para Chefchaouen, onde viveu isolada dedicada a assuntos religiosos onde faleceu, cerca de vinte anos depois (Maziane, 2019: 300).

Quanto à Tétouan, o governo da cidade passaria para as mãos de seu genro, Ahmed Hassen, o qual governou a cidade com similar autonomia a sua antecessora, sem se submeter aos Saadies, a nova dinastia que tomaria o poder no Marrocos. De acordo com Gozalbes Busto, ele teria se erguido contra o poder feminino de Sayyida al-Hurra, o único exemplo de uma cidade do Magreb governada por uma mulher. Hassen governaria até em torno de 1562, quando os documentos do período sugerem que teria sido sucedido por outro governador (Busto, 1992: 145 e 146).

Fatima Mernissi descreve Sayyida al-Hurra como a indisputável líder dos piratas no Mediterrâneo Ocidental, mulher marroquina de origem andaluz que exerceu um papel chave como governadora de Tétouan, rival dos portugueses e espanhóis no jogo diplomático. Indica que a comunidade de Tétouan se acostumou a vê-la exercer autoridade, e a aceitou como governadora sem oposição. Ao se aliar com Barbarossa e organizar a sua frota, lançou uma longa campanha corsária através do Mediterrâneo contra os reinos cristãos. Entretanto, por mais notável que seu governo tenha sido, Mernissi aponta que historiadores muçulmanos trataram-na com um "silêncio desdenhoso", que procurar informações sobre ela nas fontes árabes rende poucos resultados (Mernissi,2006: p. 18 e 19).

Leila Maziane indica como num contexto de instabilidade política, Sayyida al-Hurra pôde impor-se num meio normalmente reservado aos homens na sociedade marroquina. Embora ela possa ser descrita como a única mulher a

Bastião de Vargas, agent du roi du Portugal Jean III au Maroc, s'expriment souvent à son sujet avec sévérité comme le montre ce passage: «C'est une femme très belliqueuse et très emportée en tout».

exercer poder soberano no Marrocos, seu poder dependia de uma rede de alianças e conexões familiares, e tão logo essa rede foi desfeita, seu poder foi perdido (Maziane, 2019: 306).

Numa época de transformações como o limiar entre as ditas idade média e idade moderna, Sayyida al-Hurra teve de exercer poder adequando-se ao contexto da sociedade marroquina frente aos refugiados granadinos e aos esforços dos novos impérios português, espanhol e otomano. Para Rodolfo Gil Grimau, ela pôde governar por estar imersa no meio político desde sua infância, sendo filha do governador de Chefchaouen e esposa do fundador de Tétouan. Porém, ele indica que o fato de que ninguém se opôs abertamente a sua queda sugere que na sociedade masculina marroquina, o fato dela ser uma mulher governante ainda não era algo que poderia se sustentar sem apoio, primeiramente de seu marido e posteriormente de seu irmão (Grimau, 2000, 319). O fato de que ela era digna da confiança de ambos é inegável.

Considerações Finais

Certamente, tanto pela natureza única de seu governo, quanto pelo contexto histórico em que se inseriu, Sayyida al-Hurra destaca-se como uma governante, diplomata e líder militar. Seus esforços elevaram a cidade fundada por seu marido à prosperidade. Suas manobras diplomáticas e sua liderança corsária foram imortalizadas, se não pela historiografia árabe, mas pelas cartas e escritos dos portugueses e espanhóis, contra os quais ela dedicou boa parte de seus esforços. Sua queda, por mais que possa ter sido causada em parte devido ao fato de ser uma mulher, foi também em larga medida acarretada por manobra políticas e mudanças em seu contexto histórico, como o avanço dos Saadis contra a dinastia dos Wattasids, que contribuiu para o enfraquecimento de seu poder político. Mais do que sua queda, o fato que governou por 32 anos com o respeito de seu sultão e de figuras notáveis como o corsário otomano Barbarossa tornam seu período de governo um importante objeto de estudo na história do Marrocos.

Neste artigo, fazemos referência a Sayyida al-Hurra como uma rainha corsária tendo em vista seu papel de liderança aos corsários de Tétouan. Estes operavam se não com as bênçãos certamente com a conivência do estado marroquino. As alianças de Sayyida al-Hurra com corsários argelinos como Barbarossa, que posteriormente tornar-se-ia almirante da marinha otomana, sugere que as atividades dos corsários de Tétouan teriam o conhecimento e, possivelmente o suporte do Império Otomano, o qual se beneficiava de seus ataques contra os reinos ibéricos.

Apesar de incertezas historiográficas quanto a real identidade de seu marido (se era o mesmo al-Manzari que lutara contra os reis cristãos em Granada e que reconstruiu Tétouan, ou se era um descendente deste), é certo que enquanto ele vivia, Sayyida al-Hurra governou Tétouan em seu nome com seu consentimento, e continuou a fazê-lo após sua morte com o apoio do seu irmão, sem que ocorressem atentados contra o seu governo por parte dos cidadãos de Tétouan. Pelo contrário, as fontes sugerem que estes não só aceitaram seu governo como, talvez devido a um desejo de vingança devido a seu exílio forçado do reino de Granada, colaboraram com seu governo e participaram da prática do corso contra os reinos ibéricos. É testamento de seu poder o fato dela ter sido a única governadora na história do Marrocos e a única mulher a se casar com um sultão marroquino fora de sua capital. E, além de tudo, mostrou-se digna de seu título, al-Hurra, a livre, para a historiografia posterior.

Sua história nos sugere uma relação simbiótica e complementar entre os papeis masculinos e feminino, onde, questões outras, como por exemplo a capacidade de articulação e liderança política de Sayyida al-Hurra, que a tornara "livre", tenha um significado mais preponderante na sua ascensão do que disputas generificadas, que talvez, não fizessem muito sentido naquele tempo histórico.

Cronologia

1415 – Ceuta é ocupada pelos portugueses.

1437 – Tétouan é destruída pelos portugueses.

1471 – Mawlay Ali Ibn Rashid e sua esposa abandonam a Espanha para fundar Chefchaouen.

1484 ou 1485 – Al-Manzari parte para o norte da África, onde junto a refugiados de Granada, reconstrói Tétouan.

1485 ou 1493 – Nasce Sayyida al-Hurra.

1500 1510 ou 1512 – Sayyida al-Hurra casa com al-Manzari.

1528 – Ibrahim, irmão de Sayyida al-Hurra, torna-se grão-vizir do sultão marroquino Ahmed al-Wattasi.

1531 – Corsários de Tétouan juntamente com corsários turcos empreendem um saque de Gibraltar.

1539 – Morre Ibrahim, irmão de Sayyida al-Hurra.

1541 – Sayyida al-Hurra casa-se com o sultão do Marrocos Ahmed al-Wattasi.

1542 – Um grupo de pessoas próximas a al-Hakimat, incluindo seu irmão, orquestrou uma conspiração contra Sayyida al-Hurra e a depôs.

1562 - Sayyida al-Hurra refugiou-se em Chefchaouen, onde morreu em 1562.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro, RJ. Editora FGV, 2008.

BROTTON, Jerry. *The Renaissance Bazaar: From the silk road to Michelangelo.* Oxford, OX. Oxford University Press, 2002.

BUSTO, Guillermo Gozalbes. La nobleza granadina en la fundación y desarrollo de Tetuan (siglos XV al XVII). In: *Miscelânea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Seccíon Árabe-Islam*, v. 41, p. 141-158, 11.

GRIMAU, Rodolfo Gil. Sayyida al-Hurra, mujer Maroqui de origen Andalusi. *Anaquel de Estudios Árabes*, n. 11, p. 311-320, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes.* São Paulo, SP. Editora Schwarcz S. A., 2021.

MAZIANE, Leila. Sit al-Horra, gouvernante de Tétouan et armatrice de navires corsairs au XVI siècle. In: *Donne e lavoro attività, ruoli e complementarietà (secc. XIV-XIX).* Cagliari. Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2019.

MERNISSI, Fatima. *The Forgotten Queens of Islam.* Minneapolis, MN. University of Minnesota Press, 2006.

PENNEL, Richard. *Morocco: From empire to independence.* Oxford, OX. Oneworld Publications, 2003.

Received: January 14, 2023 | Accepted: September 23, 2025

SAYYIDA AL-HURRA: AN ANALYSIS OF THE BIOGRAPHIES OF THE "CORSAIR QUEEN," THE ONLY WOMAN TO RULE MOROCCO (16TH CENTURY)

Yuri Coutinho de Moraes[1]

Washington Santos Nascimento[2]

Resumo

Sayyida al-Hurra foi governadora de Tétouan e aliada dos corsários que operavam no Mediterrâneo contra os reinos cristãos. O estudo de suas biografias, tendo em vista as limitações impostas por este gênero literário e evitando as armadilhas que se colocam ao pensar sobre uma trajetória de vida, nos permite conhecer quem era esta pessoa singular, a única mulher a governar o Marrocos, e entender seus feitos.

Palavras-chave

Sayyida al-Hurra; Marrocos; corsário; Tétouan; Mediterâneo; Granada.

Abstract

Sayyida al-Hurra was the governor of Tétouan and an ally to the corsairs who worked in the Mediterranean against the Christian kingdoms. The study of her biographies (bearing in mind the limitations imposed by this literary genre and avoiding the traps of thinking about a life trajectory), allows us to know who was this singular person, the only woman to rule Morocco, and understands her deeds.

Keywords

Sayyida al-Hurra; Morocco; corsair; Tétouan; Mediterranean; Granada.

[1] Student of History – State University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brazil. Email: yurioftheazuresky@gmail.com

[2] Associate Professor – Rio de Janeiro State University, Rio de Janeiro, Brazil. Email: washingtonprof@gmail.com

This study examines some biographies of Sayyida al-Hurra and establishes a historiographical debate about her deeds and life. For this, we will primarily base this study on Spanish Arabist Rodolfo Gil Grimau's article *Sayyida al-Hurra, mujer Maroqui de origen Andalusi* (published in the journal *Anaquel of Arab Studies* in 2000) and in the article *Sit al-Horra Gouvernante de Tétouan et armatrice de navires corsaires au XVIe siécle* by Leila Maziane, professor of modern history at Université Hassan II de Casablanca. This historiographical analysis of these texts and of the supporting bibliography aims to further understand Sayyida al-Hurra—important figure in the history of Morocco and the western Mediterranean.

Moroccan, Andalusian, governor, corsair, and sultana: these words describe Sayyida al-Hurra's life trajectory. A daughter of refugees from the kingdom of Granada, she rose to governor of Tétouan, ally of the corsairs in the Mediterranean, and sultana of Morocco. As the biographies this study will analyze show, she knew how to carry out the game of political alliances needed to remain in power for more than 30 years (with the help of figures such as the sultan of Morocco and the famous corsair Barbarossa). Moreover, to this day, she holds the distinction of having been the only woman to govern Morocco, living up to the title granted to her, al-Hurra: the free one.

Considering that we will be working with biographies, Pierre Bourdieu's considerations in his text *The Biographical Illusion* must be considered, that is, in a certain way, when we seek a certain coherence in al-Hurra's trajectory, we run the risk of fictionalizing it in such a way that the line between what is real and fiction becomes even more blurred.

Since Sayyida al-Hurra may be a title rather than her actual name, much of the personal information about her is limited. Any attempts to trace her life trajectory will inevitably be linked to the broader context of Morocco and the Mediterranean in the 16th century. Thus, this study will seek to describe the context of the space in which her life developed (Bourdieu, 2008: 183-191).

According to Grimau, Sayyida al-Hurra was the daughter of Mawlay Ali Ibn Rashid, emir and founder of Chefchaouen[3], and Lalla Zohra Fernandez, a Mudéjar, that is, a Muslim woman from the Iberian Peninsula, originally from Vejer de La Frontera, near Cádiz (Grimau, 2000: 314). Richard Pennel, in his book *Morocco: From Empire to Independence*, states that Mawlay Ali Ibn Rashid left Spain with his wife in 1471, migrating to Morocco. There he built a kasbah, a North African-style citadel in the Jibala Mountains near the tomb of Sufi

[3] A city also known as Chaouen, Xauen, or Shuan. This study will use the name Chefchaouen.

scholar Mawlay Abd al-Salam bin Mashish from which he attacked the Portuguese. As refugees from Granada settled in the region, Chefchaouen grew around the fortress (Pennel, 2003: 73). Leila Maziane indicates the rare and contradictory Arabic and Hispanic sources about al-Hurra's origins, despite corroborating Grimau's statement about her parents.

Mawlay Ali Ibn Rashid is said to have served as a military man to the last rulers of Grenada and to have fled with his family to Chefchaouen. Al-Hurra's date and place of birth would be uncertain (whether in Granada or Chefchaouen). Maziane suggests that, according to historians, she was born either in 1485 or 1493, getting married at the age of 16 in either 1500, 1510, or 1512 (Maziane, 2019: 294-295). Since Pennel suggests that her parents migrated to Morocco in 1471, her birth in 1485 or 1493 would have taken place in North Africa.

Fatima Mernissi, in her book *The Forgotten Queens of Islam*, describes Sayyida al-Hurra's family and youth:

> Her Family, the Banu Rashid, was a Family of Andalusian notables, who like many others decided to return to North Africa after the fall of Granada. The life of Sayyida al-Hurra began amid the anxieties of exile and the uncertainties experienced by all the Andalusian refugees who fled the Inquisition. (Mernissi, 2006: 18)

As we have said and according to Mernissi, the name "Sayyida al-Hurra" refers to the title—rather than her real name—the contemporary Spanish and Portuguese documentation gave to her (Mernissi, 2006: p. 19). Grimau indicates that her name could have been Aisha since the title "al-Hurra," meaning "the free one," could only have been attributed to her after she had taken the government of Tétouan (Grimau, 2000: 315). Maziane points out that the question of her name is worthy of attention as Arab chroniclers would hesitate to describe a woman as such even if she were a ruler.

> The title of al-Hurra (the free one) in itself calls for reflection. In the social and power hierarchy of Muslim societies, being free or servile is a fundamental marker. If they call her "hurra" (free), it is to undoubtedly underline her belonging to the appropriate circles for the exercise of power. In a period marked by wars, corsairs, captivity, and religious conversions, it is important to emphasize that this woman (who governs men) is of free and not servile origin. Freedom does not have the current meaning of the word. Arabic sources also describe her as "sayyida," and we think that this is not fortuitous because this qualifier places her among the "masters" (al asyâd) so as not to go further and describe her as Charîfa, given the religious burden of belonging to the lineage of the prophet. Her family belonged to a Chorfa, Grenadine, and Moroccan lineage. In European sources, she appears under the title "Sayyida al-Hurra" (the free

> lady) or, in similar phonetically distorted ways, as: Sida-el-Horra, Citalforra, Al Horra, Cyti al-Horra, Cyte Alhorra, etc.[4] (Maziane, 2019: 296 - 297)

According to Maziane, sources indicate that Sayyida al-Hurra and her brother Mulay Ibrahim would have received education by sheikhs and Moroccan notables, including names such as Abdallah el Habtî and Abdallah al-Ghazwâni. She was also educated by her mother, whose education in Castilian culture and language enabled her to participate in the diplomatic game with the Iberian kingdoms (Maziane, 2019: 296). On the other hand, her brother would reach the position of governor of Fez, supporting his sister in the exercise of power (Grimau, 2000: 315).

Governor of Tétouan

At the age of 16, Sayyida al-Hurra would marry Ali al-Manzari or Abu Hasan al-Mandari[5] , a man 30 years older than her, then governor of Tétouan. According to Grimau, he may have met al-Hurra's father, Ibn Rashid, during the wars in Granada. Ali al-Manzari is said to have founded a fort near Tétouan to form a corsair base against the Iberian kingdoms. The place attracted other refugees from Granada, who rebuilt Tétouan, granting al-Manzari the title of founder of Tétouan (Grimau, 2000: 315).

However, uncertainty persists as to whether the al-Manzari whom Sayyida al-Hurra married was the one who founded Tétouan (rather than a successor of his by the same name). Mernissi indicates that some sources suggest that it was the founder of Tétouan, who would have delegated the government of Tétouan to al-Hurra due to his advanced age and loss of sight. Other sources suggest that it was al-Manzari's son who put her in government since he respected her administrative skills, putting her in his place when he had to travel (Mernissi,

[4] *Déjà le qualificatif d'Al-Horra (la libre), lui-même, appelle une réflexion. Dans la hiérarchie sociale et du pouvoir dans les sociétés musulmanes, être de condition libre ou servile est un marqueur fondamental. Si les sources la qualifient de «Horra» (libre), c'est pour mettre en valeur sans doute, son appartenance aux milieux aptes à exercer le pouvoir. Dans une période marquée par les guerres, la course, les captivités et les conversions religieuses, il est importante que cette femme qui gouverne des hommes soit d'origine libre et non servile. La liberté n'ayant pas le sens actuel du mot. Les sources arabes aussi la qualifient en même temps de «sayyida» et nous pensons que ce n'est pas fortuit, car ce qualificatif la range parmi les «maîtres» (al asyâd) pour ne pas franchir le pas et la qualifier de Charîfa avec toute la charge religieuse d'appartenir à la lignée du prophète. Sa famille étant déjà de lignée Chorfa, grenadine et marocaine. Dans les sources européennes, elle apparait sous le qualificatif «sayyida al horra» (La dame libre), ou d'une manière plus ou moins déformée phonétiquement: Sida-el-Horra, Citalforra, Al Horra, Cyti al- Horra, Cyte Alhorra, etc.*

[5] Different sources suggest different names for the same man. This study will use "al-Manzari."

2006: 19). On the other hand, Grimau acknowledges that her husband may have been al-Manzari's successor, mentioning historian Gozálbes Busto, who states that she would have married the founder of Tétouan, who would pass the government affairs to his wife due to his age and blindness (Grimau, 2000: 316).

Grimau points out that the Portuguese crown controlled stretches of the Moroccan coast due to its search for a new route to India in the African coast (Grimau, 2000: 311-312). Guillermo Gozálbes Busto, in his article *La nobleza granadina en la fundación y desarolo de Tétuan (siglos XV al XVIII)*, states that Morocco was experiencing a serious economic and political crisis in this period that enabled the Portuguese to take Ceuta and conduct incursions from there against northern Morocco that culminated in the destruction of Tétouan in 1437 (Busto, 1992: 141). Richard Pennel offers more information about this political crisis. The Wattasid dynasty had taken power over Morocco without conquering its entire territory, which would explain its weakness and inability to resist the Portuguese advance (Pennel, 2003: 72).

Grimau points out that the discovery of a path to India via the Cape of Good Hope can explain the economic crisis in Morocco. Moroccans had long benefited from their position as intermediaries between Europeans and the gold, salt, and slave caravans from southern Sahara. These markets collapsed with the Portuguese maritime discoveries, which damaged the condition of all states that depended on their intermediate position. In addition to Morocco, Egypt lost its independence and became a vassal of the Ottoman empire, and the Christian kingdoms took the kingdom of Granada in the *Reconquista* (Grimau, 2000: 311-312).

Guillermo Gozálbes Busto indicates that al-Manzari, al-Hurra's husband, would have been alcaide of Píñar in the service of Boabdil, the last sultan of Granada. Due to the internal divisions of the kingdom of Granada and its imminent defeat by the Catholic Monarchs, he left the Iberian Peninsula for Morocco. There, along with other refugees from Andalusia, he occupied and rebuilt the once-ruined Tétouan. Gozálbes Busto states that al-Manzari lived until 1540, although his wife already exercised real power over the city at that point (Busto, 1992: 143 -145).

Rodolfo Gil Grimau and Leila Maziane offer contradictory accounts of the couple's children. Grimau claims that they had two daughters, one who married a son of Hasan Hasim from Granada named Ahmed (on whom Sayyida al-Hurra would have relied during her rule after the death of her husband) and another who would have married a man named Abu Ali, also from Granada (Grimau, 2000: 316). On the other hand, Maziane claims that the couple would

have had only one only daughter, who married a man named Hassen Mandari, possibly the same person whom Grimau calls Ahmed (Maziane, 2019: 299).

Maziane points to the friendship between al-Manzari and Ibn Rashid, indicating that the marriage was arranged to maintain control of Tétouan in the hands of the Grenadian aristocracy. She also states that al-Hurra was involved in political affairs from the beginning, effectively exercising power as her husband's health deteriorated (Maziane, 2019: 297 -298).

On the other hand, Richard Pennel indicates that Sayyida al-Hurra's father had given shelter to Sidi Abu Hasan al-Manzari in Chefchaouen before the latter moved to the ruins of Tétouan, rebuilding it with the help of refugees from Andalusia to then dedicate themselves to corsair attacks against the Spanish coast. Pennel suggests that al-Manzari's grandson married Sayyida al-Hurra to establish the alliance between Chefchaouen and Tétouan (Pennel, 2003: 74).

With al-Manzari's death, the government of Tetóuan would pass to al-Hurra's brother Ibrahim. However, he had become governor of Fez and would become Grand Vizier of Sultan Ahmed al-Wattasi in 1528, appointing his sister as governor of Tétouan (Maziane, 2019: 298). Upon taking the government, Sayyida al-Hurra would cultivate her own power relations in Tétouan, which would become a refuge and base for corsairs operating against the Iberian kingdoms. According to Mernissi, she would rule Tétouan for more than 30 years (1510-1542), forging alliances with famous corsairs such as Barbarossa, the legendary Redbeard, who then operated in Algiers. Together with refugees from Granada, he organized a corsair fleet that undertook expeditions against Portuguese and Spanish territories, supporting himself with booty and collecting ransoms from war captives (Mernissi, 2006: 18-19).

Maziane attributes the lack of a strong army to the corsair activities in Tétouan during her rule. To ensure their success, she sought to establish alliances with other port cities in the Maghreb, with Barbarossa's Argiel being the greatest ally of Tétouan in conflicts against Christians (Maziane, 2019: 301-303). As Albert Hourani points out in his book *A history of the Arab peoples*, Algiers was the main center of power of the Ottoman Empire in the Maghreb. The imperial navy, housed in Algiers, practiced piracy against Christian kingdom ships, receiving funding and support from local merchants and rulers. A similar case occurred in other cities in the Maghreb, such as Tripoli and Tunis, which also participated in pirate activity, sharing in the profits from the sale of captured goods and from the collection of ransom by the captives (Hourani, 2021: 304-305).

Maziane points out that in 1531, more than 68 Turkish ships originating in Algiers would stop by Tétouan, disturbing the kingdoms of Portugal and Spain,

which came to suspect that the production of wheat and bread in Tétouan in the period financed Algerian corsairs (Maziane, 2019: 301-303).

> A letter from Gibraltar informs us that, on the night between September 9 to 10, the corsairs of Algiers, with a fleet also composed of five units armed by the governor of Tétouan, headed by the Raïs Kara Mami and Ali Hamet, arrived unexpectedly in Gibraltar. Theirs was a great looting. There they kidnapped large numbers of captives, sailing to the port of Tétouan to free themselves of some of these captives (more than 80 women and children), gathering in Badis to anchor their ships on September 14. The Turkish flotilla did not depart until September 30, after Wattasid Sultan Abu Hassûn, lord of the place, paid ransom for the captives at the price of 5000 ducats, which he soon demanded in payment from the city of Gibraltar[6] (Maziane, 2019: 303, our translation).

Thus, Sayyida al-Hurra was directly involved in the activities of the Maghreb corsairs, with whom she shared interests and looting profits. This alliance also protected the city against possible reprisals from the Europeans against the obstacle that corsairs represented for commercial practices in the Mediterranean (Maziane, 2019: 303-305). Even with prohibitions, there persisted a "silent" trade (as Maziane states) between the coast of Africa and Europe. Tétouan would also profit by mainly trading captives from several geographical locations via contacts with the outside world ensured by the authority of Fez (Maziane, 2019: 305).

Such trade is no surprise. Jerry Brotton, in his book *The Renaissance Bazaar: From the silk road to Michelangelo*, shows that the Mediterranean was an important trade route encompassing Africa, Asia, and Europe since the Roman Empire (Brotton, 2010: p. 38). The Ottoman Turks' seizure of Constantinople would do little to change this as it would only levy taxes on such trade (Brotton, 2010: 50). The relationship between women and commercial activity was common throughout the African continent, although the case in North Africa may have differed due to the private status the Islamic faith imposed on women.

The Granada refugees dedicated themselves to and supported corsair activities, aiming to weaken the Christian kingdoms of the Iberian Peninsula towards a possible return to Andalusia (Mernissi, 2006: 18). Still, according to Grimau, al-Hurra's support for corsair activities would earn her enmities with outsiders

---

[6] *Une lettre émanant de la ville de Gibraltar nous informe que, dans la nuit du 9 au 10 septembre 1540, les corsaires d'Alger, avec une flotte composée également de cinq unités armées par la gouvernante, ayant à leur tête les raïs Kara Mami et Ali Hamet, arrivent à l'improviste à Gibraltar. Ils y firent un grand butin et de nombreux captifs avant de cingler vers le port de Tétouan pour se défaire d'une partie des prises, soit plus de 80 femmes et enfants et rejoindre Badis, le 14 septembre, pour caréner leurs navires. La flottille turque n'en repartit que le 30 septembre après que le sultan wattasside Abû Hassûn, maître des lieux, ait racheté tous les captifs au prix de 5000 ducats, dont il ne tardera pas à réclamer le paiement à la ville de Gibraltar.*

and Moroccans, who suffered the reprisals of the Iberian kingdoms (Grimau, 2000: 317).

Deposition and fall

In 1539, Sayyida al-Hurra's main supporter, her brother Ibrahim, died in Fez. According to Grimau, the government of Chefchaouen passed to her half-brother Sidi Muhammad, with whom she had a poor relationship, and who would try from then on to intervene in the politics in Tétouan. According to Grimau, Sayyida al-Hurra's two daughters' husbands would also oppose each other (Grimau, 2000: 317). However, Maziane states that she sought to strengthen relations with her son-in-law Hassen Mandari to maintain her power over Tétouan (Maziane, 2019: 299).

To secure her power over the city, Sayyida al-Hurra proposed a political marriage to the Sultan of Morocco Ahmed El Wattassi, celebrated on June 30, 1541, in Tétouan. The marriage was seen as mutually benefiting both parties. She gained the sultan's political support, whereas he secured his authority over Tétouan. According to Maziane, this would enable al-Hurra to secure her authority in diplomatic and military matters as it would represent the will of the sultan in northwestern Morocco (Maziane, 2019: 299).

The wedding also represented a milestone in the history of Morocco. According to Mernissi, to show that she had no intention of relinquishing her political authority in northern Morocco, Sayyida al-Hurra asked the sultan to leave his capital in Fez and come to celebrate the wedding ceremony in Tétouan; the only time in the history of Morocco in which the sultan got married outside the capital (Mernissi, 2006: 18). For Grimau, this fact suggests that the sultan would have much to gain by marrying a subject that far from the capital, believing that that would maintain a lineage that would guarantee order in the north of the country (Grimau, 2000: 317-318). Pennel indicates that this showed the difference in power between the two, hers so exceeding his that she was able to force him to travel to Tétouan for the wedding (Pennel, 2003: 74).

In our view, the marriage and the title of sultana may have failed to help her maintain her power. As Pennel states, although they dominated it, the Wattasid had little power over Morocco. They sent no aid to the kingdom of Granada, a traditional ally, when it was succumbing to the *Reconquista*; even then, they were unable to defend the Moroccan coast from the advance of the Iberian forces. Her subjects complained of excessive taxes to maintain the constant state of war. The relatively poorly regarded refugees from Granada competed with

local artisans and merchants, despite many being Muslims and waging war against the Iberian kingdoms. Hence the assertion of the weak power of Sultan Ahmed El Wattasi, who had to agree to marry outside the capital, perhaps considering, ironically, that the power of Sayyida al-Hurra could preserve his rule (Pennel, 2003, 72 - 75).

Also, the Portuguese governor of Ceuta, in response to the governor's support for the Maghreb corsairs, ordered the closure of the Ceuta port to all Tétouan trade, which damaged Tétouan, Portuguese, and Spanish merchants; forcing the sultan to intervene diplomatically in the situation (Grimau, 2000: 318).

> Her disputes with the captain of Ceuta, Affonso de Noronha, who decides to stop the trade, and the measures taken by the government to close the port of Tétouan, in turn, had repercussions on the interests of merchants on both sides. The Iberians, as is the case of Bastião de Vargas, agent of the king of Portugal D. João III to Morocco, often speak harshly of her, as this passage shows: "She is very bellicose and temperamental in all matters."[7] (Maziane, 2019: 299 - 300)

Grimau and Maziane offer similar accounts of her removal from power. Maziane indicates that Sayyida al-Hurra maintains her loyalty to the Wattasid dynasty even when another dynasty, that of the Saadi, begins to maneuver to take Morocco. Moreover, her son-in-law Hassen Mandari's father led the movement that overthrows her from power (Maziane, 2019: 300). On the other hand, Grimau indicates that, on October 22, 1542, her son-in-law Ahmed's father, Hasan Hasim, led a group of knights from Fez and, with the connivance of factions opposed to the governor in Tétouan, removed her from office and confiscated her property. However, he also states that the details of the "coup d'état" against al-Hurra are obscure, claiming that he neither knows the extent her daughters and husbands would have conspired against her nor the extent the sultan would have tried to protect his wife (Grimau, 2000: 318). Yet, both authors agree that this event marked the end of Sayyida al-Hurra's political life. Expelled from Tétouan, she returned to Chefchaouen, dedicating her isolated life to religious affairs. She died there about 20 years later (Maziane, 2019: 300).

The Tétouan government would pass to her son-in-law Ahmed Hassen, who ruled it with an autonomy resembling that of his predecessor, refusing to subject to the Saadi, the new dynasty that would take power in Morocco. According to Gozalbes Busto, he would have revolted against Sayyida al-Hurra's feminine power, the only example of a woman ruling a Maghreb city. Hassen would

[7] *Ses démêlés avec le Capitaine de Ceuta, Affonso de Noronha qui décide d'interrompre le commerce, et les mesures prises par la gouvernante de fermer à son tour le port de Tétouan n'étaient pas sans répercussion sur les intérêts des commerçants des deux camps. Les Ibériques, comme c'est le cas de Bastião de Vargas, agent du roi du Portugal Jean III au Maroc, s'expriment souvent à son sujet avec sévérité comme le montre ce passage : « C'est une femme très belliqueuse et très emportée en tout ».*

govern until around 1562, when documents from the period suggest that another governor would have succeeded him (Busto, 1992: 145- 146).

Fatima Mernissi describes Sayyida al-Hurra as the undisputed leader of pirates in the Western Mediterranean, an Andalusian Moroccan who played a key role as governor of Tétouan, a rival of the Portuguese and Spanish in the diplomatic game. She indicates that the community of Tétouan became used to seeing her exercise authority and accepted her as governor without opposition. By allying herself with Barbarossa and organizing his fleet, she launched a long corsair campaign across the Mediterranean against the Christian kingdoms. However, as remarkable as her rule was, Mernissi points out that Muslim historians treated her with a "contemptuous silence" since looking for information about her in Arab sources yields little information (Mernissi, 2006: 18-19).

Leila Maziane indicates how, in a context of political instability, Sayyida al-Hurra was able to impose herself in an environment normally reserved for men in Moroccan society. While she can be described as the only woman to wield sovereign power in Morocco, her power depended on a network of alliances and family connections; as soon as that network was undone, her power was lost (Maziane, 2019: 306).

At a time of transformations (such as the threshold between what is known as the Middle Ages and the Modern Age), Sayyida al-Hurra had to exercise power by adapting to Moroccan society in the face of the Grenadian refugees and the efforts of the new Portuguese, Spanish, and Ottoman empires. For Rodolfo Gil Grimau, she was able to govern because she had been immersed in politics since her childhood since she was the daughter of the governor of Chefchaouen and the wife of the founder of Tétouan. However, he states that the fact that no one openly opposed her fall suggests that her being a ruling woman was not yet something that could be sustained without support—first from her husband and later from her brother—in Moroccan male society (Grimau, 2000, 319). However, the fact that she was worthy of the trust of both is undeniable.

Final Considerations

Due to the unique nature of her government and the historical context in which she was inserted, Sayyida al-Hurra stands out as a ruler, diplomat, and military leader. Her efforts brought prosperity to the city her husband founded; and, if not in Arab historiography, the letters and writings of the Portuguese and Spanish (against whom she dedicated a good part of her efforts) immortalized her diplomatic maneuvers and her corsair leadership. Her downfall, while it

may have been caused by her gender, was also largely brought about by political maneuvering and changes in her historical context, such as the advance of the Saadi against the Wattasid, which contributed to weakening her political power. More than her fall, the fact that she ruled for 32 years with the respect of her sultan and notable figures such as the Ottoman corsair Barbarossa make her time as ruler an important object of study in the history of Morocco.

This study referred to Sayyida al-Hurra as a corsair queen in view of her leadership role to the Tétouan corsairs. They operated, if not with the blessings, certainly with the connivance of the Moroccan state. Sayyida al-Hurra's alliances with Algerian corsairs such as Barbarossa (who would later become an admiral in the Ottoman navy) suggests that the activities of the Tétouan corsairs would have had the knowledge and possible support of the Ottoman Empire, which benefited from their attacks against the Iberian kingdoms.

Despite historiographical uncertainties as to the real identity of her husband (whether it was the al-Manzari who had fought against the Christian kings in Granada and who rebuilt Tétouan or one of his descendants), while she lived, Sayyida al-Hurra surely ruled Tétouan on his behalf and his consent, continuing to do so after his death with the support of her brother without any attacks on her government from Tétouan citizens. On the contrary, the sources suggest that they accepted her rule and, perhaps due to a desire for revenge for being exiled from the kingdom of Granada, collaborated with her government and engaged in corsair activities against the Iberian kingdoms. It is a testament to her power that she was the only female governor in the history of Morocco and the only woman to marry a Moroccan sultan outside his capital. Above all, she proved herself worthy of her title, al-Hurra, the free, for later historiography.

Her story suggests a symbiotic relationship between male and female roles, which should be seen in a complementary rather than a dual way, in which other issues, such as her capacity for articulation and political leadership (which had made her "free") have a more preponderant meaning in her rise than gendered disputes that perhaps made little sense at that historical time.

Chronology

1415 – Ceuta is occupied by the Portuguese.

1437 – Tétouan is destroyed by the Portuguese.

1471 - Mawlay Ali Ibn Rashid and his wife leave Spain to found Chefchaouen.

1484 or 1485 – al-Manzari leaves for North Africa, in which he rebuilds Tétouan with refugees from Granada.

1485 or 1493 – Sayyida al-Hurra is born.

1500, 1510, or 1512 – Sayyida al-Hurra marries al-Manzari.

1528 - Ibrahim, brother of Sayyida al-Hurra, becomes Grand Vizier of the Moroccan sultan Ahmed al-Wattasi.

1531 – Corsairs from Tétouan and Turkish corsairs sack Gibraltar.

1539 – Ibrahim, brother of Sayyida al-Hurra, dies.

1541 – Sayyida al-Hurra marries the Sultan of Morocco Ahmed al-Wattasi.

1542 – Sayyida al-Hurra is removed from the government of Tétouan.

Around 1562 – Sayyida al-Hurra dies.

References

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro, RJ. Editora FGV, 2008.

BROTTON, Jerry. *The Renaissance Bazaar: From the silk road to Michelangelo.* Oxford, OX. Oxford University Press, 2002.

BUSTO, Guillermo Gozalbes. La nobleza granadina en la fundación y desarrollo de Tetuan (siglos XV al XVII). In: *Miscelânea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Seccíon Árabe-Islam*, v. 41, p. 141-158, 11.

GRIMAU, Rodolfo Gil. Sayyida al-Hurra, mujer Maroqui de origen Andalusi. *Anaquel de Estudios Árabes*, n. 11, p. 311-320, 2000.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes.* São Paulo, SP. Editora Schwarcz S. A., 2021.

MAZIANE, Leila. Sit al-Horra, gouvernante de Tétouan et armatrice de navires corsairs au XVI siècle. In: *Donne e lavoro attività, ruoli e complementarietà (secc. XIV-XIX).* Cagliari. Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2019.

MERNISSI, Fatima. *The Forgotten Queens of Islam.* Minneapolis, MN. University of Minnesota Press, 2006.

PENNEL, Richard. *Morocco: From empire to independence.* Oxford, OX. Oneworld Publications, 2003.

Recebido: 29 de março de 2025 | Aceito: 15 de maio de 2025

ANTIGUIDADE E SEXUALIDADE NA EDUCAÇÃO BÁSICA: UMA PROPOSTA PEDAGÓGICA A PARTIR DA TEORIA FOUCAULTIANA

Alexandre Galvão Carvalho[1]

Ceres Alvez Luz[2]

Welington de Sena Santos[3]

Resumo

Este artigo, um relato de experiência em sala de aula, retrata a importância da História Antiga no currículo escolar, destacando seu potencial para promover a cidadania e o respeito à diversidade cultural. Ao focar especificamente no estudo do homoerotismo na Grécia Clássica, o texto explora como essa abordagem pode enriquecer o ensino de História, oferecendo aos estudantes uma compreensão mais ampla e crítica das diferentes manifestações culturais ao longo do tempo. Utilizando as reflexões de Michel Foucault como base teórica, o relato explora as noções de sexualidade no mundo antigo e contemporâneo, incentivando os discentes a refletirem sobre suas próprias concepções e preconceitos. Foram utilizados formulários durante as aulas, visando avaliar o impacto do conteúdo apresentado, na percepção dos estudantes sobre a sexualidade.

Palavras chave

Ensino de História Antiga; Sexualidade; Grécia Clássica.

[1] Professor Pleno – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Brasil. E-mail: alexandre.galvao@uesb.edu.br.

[2] Mestre - Memória: Linguagem e Sociedade – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Brasil. E-mail: ceresluz.@gmail.com.

[3] Graduado – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Brasil. E-mail: welingtonsenatcc@gmail.com.

Abstract

This paper is a report of a classroom experience that portrays the importance of Ancient History in the school curriculum, highlighting its potential to promote citizenship and respect for cultural diversity. By focusing specifically on the study of homoeroticism in Ancient Greece, the text explores how this approach can enrich History teaching, offering students a broader and more critical understanding of different cultural manifestations over time. Using Michel Foucault's reflections as a theoretical basis, the report explores notions of sexuality in the ancient and contemporary world, encouraging students to reflect on their own conceptions and prejudices. Forms were used during classes, aiming to evaluate the impact of the content presented on students' perception of sexuality.

Keywords

Ancient History Teaching; Sexuality; Ancient Greece.

Introdução

A História Antiga, como disciplina escolar, pode contribuir para a valorização do sujeito como responsável pela construção da História e, por conseguinte, de uma sociedade que respeita as diferenças étnicas, religiosas, políticas. Neste sentido, o estudo dessa disciplina é extremamente satisfatório para a consolidação da cidadania em nosso país por meio de sua abordagem multiculturalista e de diversidade presente em seu conteúdo. Assim, a História Antiga se constitui como um componente curricular imprescindível à educação e à formação do sujeito crítico, desenvolvendo as ideias de alteridade e diversidade, destacando as diferenças com o nosso contexto.

O presente artigo apresenta os resultados de uma proposta pedagógica, cujo principal objetivo foi traçar um diálogo entre a História Antiga e o Ensino de História, na educação básica. De modo mais específico, pretende-se abordar a sexualidade na Grécia Clássica, especialmente o período que vai do século V ao IV a.e.c., a partir do livro *História da Sexualidade 2, o uso dos prazeres* de Michel Foucault, como uma proposta para se refletir sobre a sexualidade no mundo antigo e contemporâneo.

Foucault historiciza as práticas sexuais, pois a sexualidade para ele é entendida como um dispositivo, um conjunto de discursos, técnicas e concepções que produzem e nomeiam as práticas sexuais de determinada maneira. Na Grécia Clássica, a relação entre dois homens livres é mais verdadeira do que entre homens e mulheres, porque dois homens são iguais e entre homem e mulher, a relação é desigual. Neste sentido, o amor verdadeiro só pode ser alcançado entre iguais, porém o amor entre dois homens não é homossexualidade, pois este conceito é estranho ao mundo grego, visto que foi construído no século XIX, na divisão entre homossexualidade e heterossexualidade (Rago, 2018).

No livro *História da Sexualidade 2, o uso dos prazeres,* Michel Foucault aborda a sexualidade na Grécia Clássica a partir da perspectiva dos prazeres. Procurando traçar um contraponto entre o antigo e o moderno, Foucault argumenta que a *enkrateia*, domínio de si, garante o domínio dos desejos e prazeres, interferindo no funcionamento da *polis*, pois permite não apenas o governo de si, mas também o governo do outro. O cidadão deveria controlar seus desejos para ser um bom administrador e cidadão. O filósofo não trata, portanto, a liberdade no mundo antigo a partir da mesma perspectiva do mundo moderno, onde as formas de controle são diferentes.

Na Grécia Clássica, a distinção entre um homem considerado afeminado e um homem viril não se baseava na oposição entre homossexualidade e

heterossexualidade, mas sim na diferença de atitude a respeito dos prazeres (Castro, 2009). Segundo Costa (1992) o termo homossexual, oriundo das palavras "homossexualidade" ou "heterossexualidade, está atrelado a costumes morais preconceituosos que qualificam certos sujeitos como moralmente inferiores pelo fato de apresentarem inclinações eróticas por outros do mesmo sexo biológico. Acompanhando esse autor, preferimos utilizar o termo homoerotismo, pois este termo descreve melhor as práticas ou desejos dos homens pelo mesmo gênero, não caindo na dualidade homossexualidade e heterossexualidade. Assim, o termo homoerotismo serve como uma estratégia teórica para nos referir a uma sociedade diferente, mas mantendo uma familiaridade com a noção de "homossexualidade". Sendo assim, este conceito se refere a uma subjetividade na qual certos indivíduos podem possuir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico (Costa, 1992).

De acordo com Foucault, na Grécia Clássica, uma prática sexual é considerada um desvio de conduta quando é realizada sem controle, a ponto de prejudicar as ações do homem livre na sociedade, da mesma forma que a alimentação, por exemplo. Diferente da perspectiva moderna de homossexualidade, eivada por camadas culturais de diferentes períodos históricos da cultura ocidental, a exemplo do Cristianismo, na Grécia Clássica, não se classificava os indivíduos entre homossexuais e heterossexuais. O que definia a moralidade dessas práticas, não era o gênero dos envolvidos, mas a maneira como o prazer era exercido.

Tomamos essas premissas para explorar a ideia de alteridade, pois um dos objetivos do DCRB[4] para o ensino médio é dissipar preconceitos. Para alcançar este objetivo, contextualizamos a construção cultural atual e da Antiguidade sobre o homoerotismo.

Neste sentido, a proposta pedagógica foi realizada a partir da aplicação de um questionário de sondagem sobre a ideia de sexualidade dos estudantes em duas turmas do primeiro ano do ensino médio do Colégio Estadual Polivalente de Caravelas, localizado em Caravelas - BA. Em seguida, utilizou-se como ferramentas didáticas iconografias e trechos do livro *História da sexualidade 2, o uso dos prazeres*. Após estas aulas, aplicou-se um segundo questionário para avaliar se houve mudanças na concepção de sexualidade dos discentes.

[4] *Documento Curricular Referencial da Bahia, Etapa do Ensino Médio* - Volume 2, no seu item 5.2 Educação na diversidade e para a diversidade (DCRB, 2022).

O uso dessa metodologia, por meio de questionários e aulas expositivas, permitiu, em primeiro lugar, auscultar as percepções gerais dos discentes das turmas de primeiro ano do ensino médio acerca do tema, sem ainda terem contato com o conteúdo da proposta pedagógica. Após a exposição e debates do conteúdo, o segundo questionário foi utilizado para termos um parâmetro como o conteúdo foi absorvido pelos discentes. Esse instrumento nos pareceu relevante na medida em que manteve o anonimato dos discentes, visto que nos debates, alguns ficam mais intimidados em expor suas opiniões.

Diversidade, DCRB e a teoria foucaultiana

O conceito de diversidade pensado em uma proposta pedagógica, a partir do currículo proposto pela BNCC e pelo DCRB, exige uma reflexão sobre sua definição, pois não há uma concordância em relação ao termo, tendo em alguns casos, o significado de tolerância, aceitação ou talvez atitude, mas em outros casos, pode significar inclusão, números ou diferenças raciais e de gênero. Entretanto, diversidade pode implicar ações afirmativas ou leis desenhadas para assegurar a representação de grupos minoritários (Buch, 2008: 1).

O termo diversidade se refere à igualdade, inerente à nossa humanidade, e à diferença, que nos caracteriza como seres históricos, sociais e determinados pela cultura na qual estamos inseridos. Pessoas ou grupos sociais considerados "diferentes" do que aquilo que a classe dominante define como "padrão" carregam, durante sua vida, uma característica marcante, perpetuada de forma depreciativa. A diversidade está submetida a relações de poder entre indivíduos e grupos sociais, pois está relacionada àqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade, resultado das condições socioeconômicas e culturais (OXFAM, 1999). Dessa maneira, a luta social e política está na base do conceito de diversidade (Hall, 1997). Assim, o conceito de diversidade humana está intimamente ligado à inclusão em suas diversas formas – social, econômica, educacional e outras –, pois estão comprometidos com a defesa dos direitos humanos (Ferreira, 2015: 307-308).

Segundo o DCRB (2022), o ambiente escolar é permeado por uma enorme diversidade social, cultural, orientações afetivo-sexuais, identidades de gênero, sexualidades etc. Partindo desse pressuposto, a produção do conhecimento histórico deve avançar na tentativa incessante de compreender e inserir essas multiplicidades em uma abordagem plural de ensino-aprendizagem.

Dito isso, é importante salientar como a Constituição Federal e o DCRB coadunam para que haja uma educação pautada nos debates plurais, aproximando-a às questões relacionadas à diversidade. Assim, as propostas pedagógicas que norteiam as discussões sobre a sexualidade, no âmbito desse debate sobre a diversidade, no ambiente escolar, não devem promover estigmatização e sofrimento, pelo contrário, devem assegurar legalmente os indivíduos que compõem essas minorias da sociedade, como afirma o DCRB:

> No campo da diversidade de gênero e sexualidades, outro normativo recente que reforça a atuação dos/as educadores/as sobre a questão é a publicação da Resolução CEE-BA nº 45/2020, que dispõe sobre Educação das Relações de Gêneros e Sexualidades, a ser observada pelas instituições públicas e privadas integrantes do Sistema Estadual de Ensino da Bahia, conforme o art. 2º da referida resolução, que tem como princípios:
>
> I. Dignidade humana;
> II. Laicidade da educação;
> III. Educação democrática;
> IV. A equidade de gênero;
> V. Reconhecimento e valorização das diferenças e da diversidade de gênero e sexualidade;
> VI. Pluralismo de ideias e concepções pedagógicas;
> VII. Transversalidade e contextualização do conhecimento. (DCRB, 2022: 60).

Pensar uma educação pautada com o objetivo de romper estereótipos e preconceitos no campo das relações de Gênero e Sexualidade é uma premissa básica que sustenta o Documento Curricular Referencial da Bahia. O item 6.2.1. Educação para as Relações de Gênero e Sexualidade preconiza, em linhas gerais, uma educação atravessada pela compreensão de que gênero e sexualidade se referem a duas importantes dimensões humanas, intimamente relacionadas. Nesse sentido, todos os seres humanos se identificam na construção sociocultural do gênero e da sexualidade em determinado momento, uma vez que as "identidades são sempre construídas, elas não são dadas e acabadas" (DCRB, 2022: 77).

Partindo dessa base legal, a proposta pedagógica aqui relatada procura avançar na discussão das diversidades sexuais presentes nas representações e relações sociais existentes na escola, em consonância com o DCRB:

> (...) quando os currículos não dialogam com as temáticas da Educação para as relações de Gênero e Sexualidade, com e entre os sujeitos, as práticas de negação aos "diferentes" são potencializadas, uma vez que deixam de prepará-los/empoderá-los para situações dentro e fora do ambiente escolar, como abusos e violações de direitos expressos nas mais diversas formas de violências morais,

> psicológicas, patrimoniais, físicas e/ou sexuais contra meninas e mulheres, sobretudo as negras e os grupos LGBTQIA+ (DCRB, 2022: 78).

A temática da sexualidade na escola, desde 1994, abordada nos Parâmetros Curriculares Nacionais como tema transversal, amparada nas Diretrizes para uma Política Educacional em Sexualidade salienta que a

> orientação Sexual na escola deve ser entendida como um processo de intervenção pedagógica que tem como objetivo transmitir informações e problematizar questões relacionadas à sexualidade, incluindo posturas, crenças, tabus e valores a ela associados. Tal intervenção ocorre em âmbito coletivo, diferenciando-se de um trabalho individual, de cunho psicoterapêutico e enfocando as dimensões sociológica, psicológica e fisiológica da sexualidade. Diferencia-se também da educação realizada pela família, pois possibilita a discussão de diferentes pontos de vista associados à sexualidade, sem a imposição de determinados valores sobre outros (Brasil, 1997: 78).

Finalmente, a Resolução nº 4, do Conselho Nacional de Educação, de 13 de julho de 2010, tem como principal tarefa estabelecer, entre as Diretrizes Nacionais da Educação Básica, no parágrafo 3º, art. 43, capítulo 1, a definição sobre questões de gênero como um componente integrante dos Projetos Políticos Pedagógicos (PPPs) escolares:

> A missão da unidade escolar, o papel socioeducativo, artístico, cultural, ambiental, as questões de gênero, etnia e diversidade cultural que compõem as ações educativas, a organização e a gestão curricular são componentes integrantes do projeto político-pedagógico, devendo ser previstas as prioridades institucionais que a identificam, definindo o conjunto das ações educativas próprias das etapas da Educação Básica assumidas, de acordo com as especificidades que lhes correspondam, preservando a sua articulação sistêmica (Brasil, 2022: 75).

Esses documentos, que gerem a educação brasileira, inserem a questão da sexualidade como uma proposta temática essencial, permitindo-nos pensá-la não só na realidade atual, mas também em realidades sociais pretéritas, pois, ao pensarmos em gênero e sexualidade como uma construção social, compreendemos que cada sociedade, de forma específica, em seu tempo e realidade histórica, forja, produz e se apropria culturalmente dessas categorias históricas, incluindo aí as experiências sexuais e de gênero a partir de valores singulares. Assim, pensar as questões de gênero e sexualidade no ensino de história leva-nos a identificar um legado cultural de alteridade das sociedades do passado, ajudando-nos a redimensionar essas questões no âmbito da educação e do ensino no presente.

Os cursos ministrados, por Foucault, na Sorbonne, na primeira metade da década de 70, são dedicados à questão das práticas disciplinares, que atuam nas instituições para a manutenção do poder, incluindo aí o campo

da sexualidade como objeto do saber. O discurso sobre o sexo, a partir do século XVII, propiciou a produção de uma sexualidade economicamente útil, visando o fortalecimento e aumento da potência do Estado, além de alargar as formas de violência de gênero.

Para ajudar no entendimento da proposta pedagógica acerca da sexualidade, presente nesses documentos, utilizamos as reflexões de Foucault sobre *aphrodisia, chresis aphrodision, enkrateia*, governo de si e governo dos outros como base teórica para avançar na perspectiva da alteridade, tendo clareza de que o objetivo central da proposta não é a teoria foucaultiana, que apresenta uma complexidade difícil de ser alcançada por discentes do 1° ano do ensino médio, mas introduzir elementos dessa teoria como suporte estratégico para alcançar nossos objetivos.

Dessa forma, o primeiro elemento que nos interessa é a relação entre prazer, desejo e moderação. A ética grega não dissocia o ato sexual, o desejo e o prazer, pois, para os gregos, a ética relacionada com a sexualidade é mais uma questão de autocontrole e moderação, diferente da ética cristã, mais voltada para a proibição e repressão da sexualidade. De acordo com Foucault:

> (...) O que na ordem da conduta sexual parece, assim, constituir para os gregos objeto da reflexão moral não é, portanto, exatamente o próprio ato (...), nem o desejo (...), nem mesmo o prazer (...); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (...). A questão ética colocada não é: quais desejos? Quais atos? Quais prazeres? Mas: com que força se é levado "pelos prazeres e pelos desejos? (Foucault, 1984: 53-54).

Em seguida, nos interessa a relação entre *chresis aphrodision* e *enkrateia,* pois a *chresis aphrodision* não é apenas a atividade sexual, mas sim como o indivíduo administra suas atividades sexuais. Não se trata do que é permitido ou proibido entre os desejos experimentados ou os atos que se cometem, mas da prudência e do cálculo na maneira pela qual são distribuídos e controlados seus atos. Caso essas atividades sejam realizadas sem controle dos desejos, o cidadão demonstrará falta de domínio de si (*enkrateia),* que lhe permite resistir e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres (Foucault, 1984: 64-77). A falta de *enkrateia* é condenada socialmente, e não o ato sexual, que é percebido pelos gregos como um mal quando não é medido e distribuído como convém, desencadeando forças involuntárias, enfraquecendo a energia, levando a uma morte sem descendência honrada (Foucault, 1984: 153-166).

Foucault não está interessado em compreender a aceitação grega sobre as relações homoeróticas entre os homens, mas sim como essas relações foram

estruturadas culturalmente dentro de um sistema social e moral específico. Assim, essas práticas possuíam regras de conduta, que indicam como as práticas deveriam ocorrer para que fossem aceitas na sociedade, pois eram culturalmente construídas.

> Falando esquematicamente, o que é preciso apreender aqui não é por que os gregos tinham gosto pelos rapazes, mas sim por que eles tinham uma "pederastia": isto é, por que, em torno desse gosto, eles elaboraram uma prática de corte, uma reflexão moral (...) (Foucault, 1984: 263).

Esses elementos da teoria foucaultiana nos ajudaram a desenvolver os objetivos gerais da proposta pedagógica: a investigação da sexualidade e o homoerotismo na Grécia Clássica e nos dias atuais, partindo do pressuposto de que a sexualidade é uma construção social que muda ao longo do tempo. Não se pode perder de vista, o estranhamento que a proposta pedagógica causou sobre os discentes, visto que o tema é motivo de tabus, eivado de preconceitos. Entretanto, como o tema da diversidade subjaz a proposta pedagógica, o grande desafio a ser enfrentado foi despertar uma consciência de que a percepção de sexualidade dos discentes não é natural, pois se insere dentro de um contexto histórico, assim, como a percepção de sexualidade na Grécia Clássica.

Relato da experiência em sala de aula

Para alcançar nossos objetivos, estruturamos o trabalho empírico em algumas fases. Primeiramente, foram ministradas aulas introdutórias sobre a Grécia Clássica, contextualizando os alunos sobre os aspectos históricos e culturais relevantes. Em seguida, aplicou-se um formulário de sondagem para avaliar os conhecimentos prévios e percepções dos estudantes. Com base nesses dados, retomou-se a discussão do tema, desta vez com o auxílio de materiais iconográficos e trechos selecionados do livro *História da Sexualidade II: uso dos prazeres*, de Michel Foucault. Por fim, o processo foi concluído com a aplicação de um formulário de retorno, seguido de uma discussão final, na qual os alunos puderam refletir criticamente sobre os conteúdos abordados.

As aulas foram ministradas no Colégio Polivalente de Caravelas - Bahia para os alunos do 1° ano do ensino médio, especificamente, duas turmas (1°A e 1°B) do turno vespertino. A turma do 1°A possui 28 alunos matriculados e o 1°B, 27 alunos. Foram inicialmente ministradas aulas sobre as temáticas da Grécia Clássica: sua localização, sistema de governo, divisão por cidades-estados etc., para contextualizar os estudantes sobre o tema a ser estudado.

As aulas ocorreram durante os meses de agosto e setembro de 2023. Após as aulas introdutórias, os estudantes responderam um questionário com o objetivo de compreender a noção de sexualidade dos mesmos e o seu conhecimento prévio sobre o tema. A sondagem se deu em sala de aula, a partir de um formulário produzido no *Google Forms*, que obteve 39 respostas. A aplicação do questionário foi um passo essencial para identificar como os estudantes concebem a sexualidade, bem como para perceber possíveis estereótipos, lacunas conceituais e influências culturais em suas respostas. Optou-se por um formulário digital no *Google Forms* para facilitar a coleta e organização dos dados, garantindo anonimato e, consequentemente, maior liberdade e honestidade nas respostas.

Na aula seguinte, após a aplicação do questionário, foram apresentados no quadro os conceitos que seriam relevantes para o tema: sexualidade, homossexualidade, homoafetividade e homoerotismo. Em seguida, a sondagem voltou-se para as primeiras impressões acerca de cada conceito, procurando saber se: a) as palavras têm o mesmo significado; b) as palavras já são conhecidas; c) já tinham escutado acerca dos termos homoafetividade e homoerotismo. Nessa primeira sondagem, percebeu-se que muitos: a) compreendiam a palavra sexualidade por sexo; e b) as palavras homoerotismo e homoafetividade eram em grande parte desconhecidas.

Inicialmente, os discentes se mostraram tímidos, apesar do interesse no tema. No decorrer da aula, partindo da perspectiva atual, foram apresentadas as diversas compreensões da sexualidade, homossexualidade e do conceito de homoerotismo, explorando os interesses de relacionamento, o que despertou muito a atenção dos alunos. Neste sentido, surgiram novas impressões do cotidiano dos discentes: assexualidade, demisexualidade, pansexualidade, etc. Este debate abriu o caminho para abordar as diferenças culturais e sociais entre o mundo atual e o antigo. Foi apresentada a relação entre homens mais jovens (*efebo*) e mais maduros (*erastes*), em geral, presente no cotidiano da sociedade grega do período clássico. Este exemplo foi utilizado para explorar o tema da alteridade e anacronismo, pois os alunos interpretaram essas práticas como pedofilia, algo moralmente criminoso. Na terceira aula, foi apresentada a **Imagem 01** (Ícone B833), na qual Zeus agarra Ganimedes, que tenta se libertar**.**



Imagem 01: Dover, 1994.

Indagados sobre as primeiras impressões da imagem, em um primeiro momento, chamou a atenção dos estudantes as partes íntimas, em particular, o tamanho dos órgãos sexuais masculinos nas figuras e nas esculturas antigas. Em seguida, com o objetivo de explicar o padrão de beleza da Antiguidade, retomamos o conceito de anacronismo e de alteridade, demonstrando que o falocentrismo não ocupava o mesmo papel que ocupa no mundo atual. Após a descrição da imagem feita pelos alunos, apresentaram-se o contexto e as informações da imagem, no qual Zeus sequestra Ganimedes, e de acordo com a mitologia grega, baseado no livro de Pierre Grimal, *Dicionário de mitologia grega e romana,* o deus enamora-se com o mortal, um príncipe troiano, configurando uma relação homoerótica. Os estudantes já sabiam quem era Zeus e sua importância no panteão dos deuses gregos, mas não sabiam quem era Ganimedes. Os alunos lembraram que Zeus também desceu à terra para ter relações com mulheres não consentidas, como foi o caso com a mãe de Helena de Tróia, a rainha Leda, ressaltando a bissexualidade de Zeus.

Em seguida, foi apresentada a **Imagem 02** (Ícone R520):

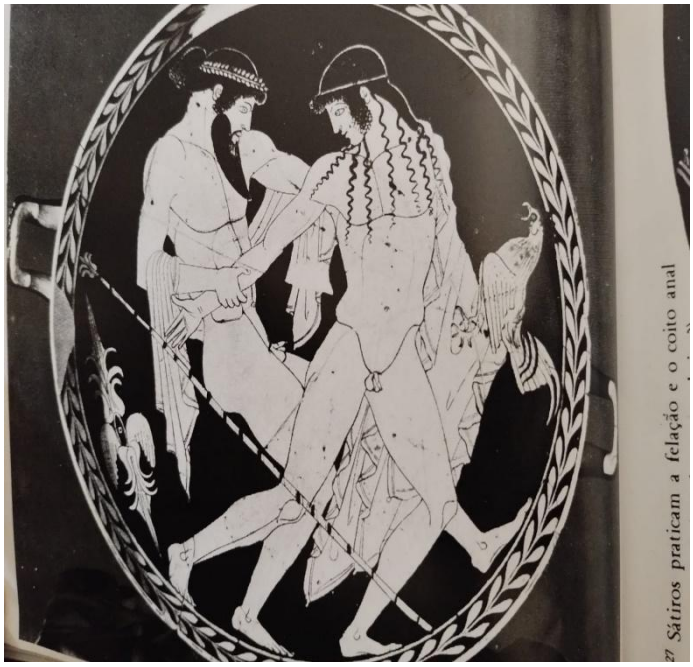


Imagem 02: Dover, 1994.

Na figura, um homem e um menino (*efebo*) colocam-se em posição para uma relação interfemural. Aqui, eles relataram que a imagem retratava idades e tamanhos diferentes entre os homens e, dessa maneira, iniciou-se o debate do tema da pederastia e da relação entre homens mais velhos e homens mais novos em Atenas. Novamente, destacou-se a questão do anacronismo, com o objetivo de afastar julgamentos morais sobre a questão, e procurar interpretar e contextualizar esse tipo de situação no interior dos valores da sociedade ateniense.

Dessa forma, levantou-se o debate dos motivos dessas relações serem aceitas em Atenas. Os alunos se interessaram em perguntar sobre como as mulheres pensavam essas relações. Aproveitamos para retomar a perspectiva de Foucault do amor entre iguais (homens e livres) na Grécia Clássica, diferente entre homens e mulheres, que era desigual, pois a mulher possuía uma posição social inferior. Ao final, ficou latente a dificuldade da turma de se distanciar dos conceitos e valores morais da sociedade atual, não se avançando, neste momento, em outras conexões que ajudassem a contextualizar a relação entre homens, na sociedade grega.

Na quarta aula, a partir de trechos do livro *História da sexualidade II: uso dos prazeres*, abordamos a *aphrodisia* com o fito de incitar os estudantes a compreenderem a relação entre prazer, desejo e moderação. O texto e seu vocabulário causaram estranhamento, incitando uma explicação etimológica, bem como a existência da ligação entre o ato em si e o prazer em relação ao ato e ao desejo. Procurou-se destacar que a questão não era tanto o ato sexual em si, mas as condições em que foram suscitados os

prazeres. A recepção junto aos discentes mais uma vez ficou concentrada nos valores vivenciados no contexto deles, levando-os a comparar o tema de debate ao vazamento de atos da vida privada na *internet*, a exemplo do caso do jogador de futebol Neymar, cuja "traição" à sua namorada, assunto muito comentado nas redes sociais, foi trazido à tona em sala de aula. Os discentes compreenderam, dessa forma, que o julgamento ético não seria o ato em si praticado pelo Neymar, mas nos valores morais de conceber as práticas conjugais na sociedade atual, demonstrando que os estudantes fazem permanentes associações com o seu mundo.

Na quinta aula, também utilizando trechos do livro de Foucault, abordamos a *chresis aphrodision* e a administração dos prazeres pelo indivíduo, assim como a sua relação com a *enkrateia* e a necessidade de ter este governo de si para governar os outros. Durante a explicação deste trecho, uma estudante lembrou da figura de Zeus e Ganimedes, pois, para ela, parecia que Zeus nunca tinha controle dos seus desejos, parecendo querer "ficar" com todo mundo que achasse bonito. A turma começou a debater sobre essa questão de controle dos desejos e, dessa forma, aproveitamos para realizar uma conexão com o conceito de governo de si para governar os outros, necessário para exercer a democracia em Atenas.

Em um determinado momento, um aluno disse que era difícil namorar na Grécia Clássica, pois tinha que pensar em muitas questões para justificar o que estaria fazendo, seus desejos e suas preferências. Tal comentário suscitou diversas falas acerca dos juízos de valor de diferentes sociedades no tempo, levando-os a refletir em qual sociedade era melhor viver, a exemplo da cantora Anitta, que se apresenta com uma sexualidade mais aberta, em contraponto com alguns influenciadores, que se mostram mais preservados, como alguns evangélicos, apesar de em alguns momentos terem sua privacidade exposta por conta de escândalos de caráter sexual. Concluíram que a ideia do cuidado de si, na Grécia Clássica, se contrapõe ao que eles compreendem como liberdade, comparando-se o antigo com o atual.

Na sexta aula, mostramos trechos do texto de Foucault sobre as diversas regras existentes na Grécia Clássica, pois existia toda uma cultura para gerir os atos sexuais. A partir desses textos, iniciou-se um balanço de todas as questões suscitadas por Foucault: pederastia, virilidade, passividade. Os discentes indagaram se essas características da sexualidade eram genéticas ou adquiridas pela cultura; se a passividade era atributo negativo das mulheres. Parte dessas indagações é exemplificada nos diálogos descritos abaixo:

Aluno 1: Por que os homens mais velhos dão presentes aos mais novos para conquistá-los?
Aluna 2: Igual como você, que deu bala para o aluno 3.
Aluno 3: "Lá ele"
Aluno 4: As pessoas nascem *gay* ou é cultural? Porque na Grécia só tinha gay.
Aluna 5: Por que você não experimenta?
Aluno 4: "Lá ele.

Em geral, as meninas se mostraram mais abertas e mais interessadas em discutir o tema do que os meninos que se retraíram e pouco comentaram durante a aula. Após as exposições, os estudantes, de forma anônima, preencheram um novo formulário para saber se algo mudou após a sequência de aulas, desta vez obtivemos 45 respostas.

Retorno dos discentes após as aulas

Partindo da análise dos formulários utilizados para sondagem de conhecimentos prévios do tema e, como forma de avaliação da aprendizagem do conteúdo, foram dispostas questões iguais e/ou semelhantes para traçar um paralelo entre o aprendizado desenvolvido anterior e posterior às aulas por meio de dois formulários.

A primeira pergunta, no primeiro formulário, foi direcionada para o entendimento sobre a sexualidade. Em sua maioria, o retorno obtido para essa pergunta esteve circunscrito a respostas com o termo "nada". Os que desenvolveram a resposta, em geral, informaram que as pessoas já nascem com sua "indicação sexual", demonstrando entendimento das formas de se relacionar com o sexo oposto, com pessoas do mesmo sexo ou gênero. Diante da pouca consistência das respostas, optou-se por não refazer esta pergunta no formulário pós-aula.

Na segunda questão dos formulários, "em algum momento da vida escolar, esse tema foi abordado?" O percentual obtido foi de 41% para sim e 59% para não. Essas duas primeiras perguntas apresentaram, nos conhecimentos prévios às aulas, a necessidade de abordagem da temática de gênero e sexualidade, e, em certa medida, a ausência de interesse em discorrer sobre o conhecimento possuído acerca do assunto em ambiente familiar e nos anos iniciais da educação básica.

A terceira pergunta foi de abordagem conceitual: "Você já ouviu falar sobre homoerotismo?" A maioria, 76,9 %, respondeu não e 23,1% disseram sim. Esse percentual alterou-se ao final das aulas, pois, quando refizemos o formulário, 66,7% responderam que já tinham ouvido falar em

homoerotismo, ou seja, dessa vez, a maioria dos alunos acumulou considerável conhecimento sobre o conceito.

Na quarta pergunta, questionou-se: "Na sua concepção, homoerotismo e homossexualidade são o mesmo conceito ou são conceitos diferentes?". Nesta questão, a maioria, 64,1%, respondeu no primeiro formulário tratar-se do mesmo conceito, não tendo diferença entre eles, e 35,9% marcaram que havia diferença entre os conceitos. Já no segundo formulário, a maioria se inverteu: 66,7% disseram que sim, existia diferença entre os conceitos, e 33,3% disseram que não existia diferença.

A quinta questão era referente à quarta pergunta do formulário: "Em caso de ter respondido conceitos diferentes, quais seriam essas diferenças?" Apesar de 35,9% terem dito que homossexualidade e homoerotismo são conceitos diferentes, os discentes não souberam explicar o que havia de diferente entre estes termos. As respostas variaram:

1. A concepção de que as palavras por serem diferentes seriam, consequentemente, conceitos diferentes; 2. A compreensão de que "talvez" homossexualidade estivesse relacionada com gênero das pessoas; 3. A ideia de que homoerotismo está relacionado com representação artística; 4. Homoerotismo como a forma de falar homossexualidade na Antiguidade.

Quando refizeram o formulário, após as discussões em sala de aula, as justificativas se modificaram. Dessa vez, as respostas alternaram entre: 1. Homossexualidade como relações sexuais e homoerotismo como relações amorosas, não precisando ser sexualizadas; 2. A homossexualidade como natural e o homoerotismo como algo "criado"; 3. Homoerotismo seria sexo entre homens mais velhos com homens mais novos; 4. Homossexualidade seria a atração entre homens do mesmo gênero, porém "gays", e o homoerotismo, seria a atração entre homens, mas sem serem "gays". Essas respostas demonstram que um dos objetivos da proposta foi alcançado, ou seja, traçar as distinções de termos que são historicamente datados, no caso do homossexualismo como um termo anacrônico para a Grécia Clássica.

Na sexta questão: "Como você imagina a sexualidade no mundo antigo?", no primeiro formulário, os estudantes enfatizaram o machismo nas relações, a exemplo da espera do casamento para ter relações sexuais. Além disso, ressaltaram que, no mundo antigo, as pessoas se casavam sem nem saber como era "feito" o sexo. Alguns discentes destacaram que a sexualidade era um pecado, um tabu e que não era discutida, pois os "antigos" eram preconceituosos, visto que não aceitavam a sua sexualidade, os casamentos eram arranjados, as mulheres eram forçadas a ter relações sexuais, as relações entre o mesmo gênero eram inaceitáveis e

perseguidas. As respostas demonstram a influência dos valores do mundo em que os discentes vivem, por isso respostas como: 1. A Grécia era uma "putaria" e o resto do mundo antigo, bem conservador; 2. Os homossexuais já existiam, mas eram "enrustidos"; 3. As relações homossexuais eram "normais" e mudaram com o surgimento de outras religiões.

Já no formulário posterior às aulas, as opiniões modificaram: 1. A homossexualidade foi vista como normal e aceitável; 2. No mundo antigo não havia homossexualidade, mas sim homoerotismo; 3. Apenas as relações entre os homens eram normalizadas; 4. As relações homossexuais na Antiguidade eram mais respeitadas; 5. A homossexualidade não era estranha, nem proibida; 6. Poderia haver namoro entre homens, mas não o casamento. Também aqui, acreditamos ter havido uma compreensão, mesmo que com limites, de diferenças entre a percepção de sexualidade do mundo antigo e da realidade dos discentes.

A sétima pergunta: "Você conhece alguma imagem, ícone, desenho ou objeto relacionado à sexualidade na Antiguidade?" Os discentes responderam, em sua maioria, 84,6% que nunca tinham visto. Já no formulário de retorno, 77,8% disseram que nunca tinham visto e 22,2% disseram que já tinham visto alguma arte relacionada à sexualidade. A oitava questão complementava a sétima: "Em caso de sim, qual representação?" Os poucos estudantes que tinham visto, no primeiro formulário, 15,4%, relataram: 1. A imagem da boneca Betty Boop; 2. A obra Deus e Adão de Michelângelo; 3. Imagens do livro de História; 4. Uma escultura de dois homens; 5. Uma imagem de Narciso. No formulário pós-aula, os alunos citaram as gravuras dos vasos, pintura e estatuetas com dois homens juntos.

Os estudantes foram indagados em sala sobre as suas respostas, pois, durante as aulas, as turmas tiveram acesso às imagens de vasos gregos que representavam o homoerotismo, entretanto, tais imagens não foram percebidas como representações relacionadas à sexualidade, mas sim algo sugestivo. Dessa maneira, os estudantes demonstraram ainda não compreender bem a semântica relacionada à sexualidade.

A nona questão: "Como a nossa sociedade interpreta as relações entre pessoas do mesmo sexo?" 33,3%, pecaminosa; 30,8%, intolerante; 23,1%, aceitável; 7,7%, violenta; e 5,1%, bem-vista. No formulário de retorno, as respostas foram as seguintes: 53,3%, intolerante; 22,2%, aceitável; 17,8%, pecaminosa; 4,4%, violenta; e 2,2% bem-vista.

A décima questão, uma das questões mais relevantes da proposta: "Existia diferença de tratamento na forma de interpretar essas questões no passado e na sociedade atual?" 76,9% responderam sim e 23,1% responderam não. Dentre as justificativas a essa pergunta, presentes nas respostas da décima primeira questão, temos o seguinte quadro: 1. Na Antiguidade, as pessoas não abordavam este tema; 2. Não existiriam relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo; 3. Com a tecnologia, ficaram mais fáceis aceitar as relações entre o mesmo sexo. Assim, a maioria dos estudantes, antes das aulas sobre o tema, acreditava que na Antiguidade, era pior a relação da sociedade com a sexualidade, mais pecaminosa e intolerante.

Após as aulas, em resposta ao novo formulário, 57,8% disseram que sim, havia diferença de tratamento. Nas justificativas, temos os seguintes relatos: 1. Seria mais aceitável na Antiguidade; 2. O namoro entre homens era comum; 3. O namoro entre pessoas mais velhas e mais jovens também era aceitável; 4. A religião modificou como a sexualidade era vista com o passar do tempo; 5. Na sociedade atual, os LGBTs recebem mais apoio e são mais aceitos. Aqui, chamou-nos a atenção que, apesar de baixar o percentual dos que acham que há diferença, o conteúdo das justificativas mudou qualitativamente, demonstrando que os discentes superaram o desconhecimento acerca do antigo, presente nas justificativas do primeiro questionário.

As perguntas seguintes mudaram o direcionamento, voltando-se para percepções mais individualizadas acerca do tema. No formulário realizado após as aulas, perguntamos se a compreensão sobre sexualidade mudou. A maioria, 60%, disse não e 40% sim. As justificativas foram: 1. Tinham uma opinião formada sobre a homossexualidade e com a aula apenas descobriram mais detalhes; 2. A visão da homossexualidade na Antiguidade, mudou radicalmente; 3. Aprenderam sobre a sexualidade, mas não mudaram de opinião.

Quando perguntados se gostariam de ter mais aulas como essas, 75,6% responderam que sim e 24,4% responderam que não.

Ainda no formulário de retorno, perguntou-se se a concepção sobre a homossexualidade se manteve a mesma antes das aulas: 68,9% disseram "não" e 31,1% afirmaram "sim". Dentre os que disseram não, as justificativas foram bem diversificadas, por exemplo: 1. Não mudaram sua compreensão, mas descobriram novos "detalhes"; 2. Disseram: "ficam com quem quer"; 3. Aceitam apenas relações heterossexuais; 4. Acham errado a homossexualidade; 5. Já acham corretas as práticas homossexuais e, por isso não mudaram de opinião. Os que mudaram de opinião, 31%, ressaltaram que compreenderam o que é homossexualidade e também o

que seria homoerotismo na Grécia Clássica. Além disso, na concepção dos alunos, a abordagem serviu para aprender mais sobre como outras sociedades pensam sobre o tema.

A última questão do formulário foi uma avaliação diagnóstica sobre a recepção dos alunos em relação ao tema. A maioria gostou, achou divertido e se interessou pelo assunto. Diante das reações, foi realizada mais uma aula de intervenção com roda de conversa e debate para aprofundamento do tema e de novas questões que porventura surgissem.

Considerações finais

Partindo de inquirições que estão presentes em nosso cotidiano, buscou-se produzir, neste artigo, uma reflexão sobre o fenômeno da sexualidade na Grécia Clássica, à luz da teoria foucaultiana. Procurou-se identificar as principais diferenças e similaridades entre nós e os gregos e avançar em temáticas estabelecidas nas orientações curriculares acerca do tema da alteridade, utilizando a Grécia Clássica como marco temporal para romper com preconceitos e intolerâncias.

Além disso, a abordagem pedagógica proposta está em conformidade com as diretrizes estabelecidas pela Constituição Federal, pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e pelo Documento Curricular Referencial da Bahia (DCRB), na medida em que objetivamos promover, por meio dos aspectos sociais e culturais da sexualidade na Grécia Clássica, uma educação fundamentada em debates plurais, superando estereótipos e preconceitos. Também, procuramos superar com as aulas as lacunas no vocabulário e dificuldades na interpretação de textos, provenientes, em grande parte, de uma perspectiva anacrônica na análise de contextos históricos distintos.

As aulas sobre o tema mostraram que os discentes confundem alguns conceitos e apresentam juízos de valor, oriundos de seus espaços sociais. Neste sentido, as reflexões sobre o campo da sexualidade, enquanto um dispositivo que produz saber e poder, a partir da perspectiva de Foucault, são desafiadoras para se pensar a relação passado e presente. Levando em consideração, particularmente, o campo do currículo, as reflexões de Foucault são indispensáveis para os que se dedicam ao ofício de pensar e fazer currículos, e que reconhecem o quanto as complexas práticas e relações implicadas nessas tarefas ainda precisam ser problematizadas e compreendidas, mesmo entre os docentes.

A necessidade de se repensar a abordagem relacionada às questões de gênero e sexualidade, com vistas à produção de um conhecimento crítico que fomente a superação das desigualdades e das violências, presentes em nosso cotidiano, é fundamental no combate à naturalização dos processos históricos.

As aulas sobre sexualidade e gênero, baseadas na obra de Foucault e na iconografia da época, mostraram que a História da Grécia Clássica pode contribuir significativamente para o desenvolvimento de um ensino crítico, valorizando a diversidade e o respeito. Antes das aulas, observou-se uma certa resistência por parte de alguns estudantes em discutir abertamente a temática da homossexualidade. No entanto, após as aulas, percebeu-se uma mudança de atitude, com os estudantes demonstrando maior receptividade para compreender a questão da sexualidade na sociedade grega. O distanciamento temporal proporcionado pela análise da sexualidade na Grécia Clássica contribuiu para desmistificar a ideia de naturalidade da sexualidade e do gênero, promovendo uma compreensão mais ampla da construção histórica desses conceitos.

Referências

BAHIA. Secretaria de Estado da Educação. *Documento Curricular Referencial da Bahia para o ensino médio*. v. 2. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 17 jul de 2023.

BUCH. *Diversity:* an overview. EQA, 2008. Disponível em:. Acesso em: 20 nov. 2015.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COSTA, Jurandyr Freire. *A inocência e o vício:* estudos sobre o homoerotismo. 2ª edição, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DOVER, Keneth J. *A homossexualidade na Grécia antiga.* Tradução Luís Sérgio Krausz - São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

FERREIRA, Windyz Brazão. O conceito de diversidade no BNCC: relações de poder e interesses ocultos. In: *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 9, n. 17, p. 299-319, jul./dez. 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: 2.* O uso dos prazeres**.** Tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREYFUSD, H. *Uma trajetória filosófica:* para além do estruturalismo e da hermenêutica**.** Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-149. Edição original: 1982.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 1997.

HALPERIN, David M. *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*. New York, London: Routledge, 1990.

_____. *Saint Foucault*. Towards a gay hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.

NÓVOA, Antônio. *Escola e Professores*: proteger, transformar valorizar. Salvador: Instituto Anísio Teixeira, 2022.

OXFAM. *Breaking the cycle of poverty*: education now! OXFAM, 1999.

RAGO, Margareth. *Foucault*: a filosofia como modo de vida.2018. 49 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jw6zuBIoclI. Acesso em 20 de fevereiro de 2015.

REIS, José Carlos. *História & Teoria:* Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SANTOS, Welington de Sena; CARVALHO, Alexandre Galvão. A História Antiga no Ensino Médio, a partir de uma perspectiva foucaultiana. In: XI Encontro Estadual de História da ANPUH Bahia. (De) colonialidades da história: independências, imperialismos e cidadania. 2022, Salvador, Bahia. *Anais Eletrônicos*, Anpuh, 2023. p. 1-11. Disponível em: https://www.encontro2022.bahia.anpuh.org/resources/anais/15/anpuh-ba-eeh2022/1659835683_ARQUIVO_d4dc7f7f7d7530c5fa21a7f6fc5cfdef.pdf; Acesso em: 18 de junho de 2023.

SILVA. Tomaz Tadeu da. *O sujeito da educação***:** estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994 – (Ciências sociais da educação) vários autores.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Received: March 29, 2025 | Accepted: May 15, 2025

ANTIQUITY AND SEXUALITY IN BASIC EDUCATION: A PEDAGOGICAL PROPOSAL BASED ON FOUCAULDIAN THEORY

Alexandre Galvão Carvalho[1]

Ceres Alvez Luz[2]

Welington de Sena Santos[3]

Abstract

This paper is a report of a classroom experience that portrays the importance of Ancient History in the school curriculum, highlighting its potential to promote citizenship and respect for cultural diversity. By focusing specifically on the study of homoeroticism in Ancient Greece, the text explores how this approach can enrich History teaching, offering students a broader and more critical understanding of different cultural manifestations over time. Using Michel Foucault's reflections as a theoretical basis, the report explores notions of sexuality in the ancient and contemporary world, encouraging students to reflect on their own conceptions and prejudices. Forms were used during classes, aiming to evaluate the impact of the content presented on students' perception of sexuality.

Keywords

Ancient History Teaching; Sexuality; Ancient Greece.

[1] Full Professor – State University of Southwestern Bahia, Vitória da Conquista, Brazil. E-mail: alexandre.galvao@uesb.edu.br.

[2] Master's Degree - Memory: Language and Society– State University of Southwestern Bahia, Vitoria da Conquista, Brazil. E-mail: ceresluz.@gmail.com.

[3] History major – State University of Southwestern Bahia, Vitoria da Conquista, Brazil. E-mail: welingtonsenatcc@gmail.com.

Resumo

Este artigo, um relato de experiência em sala de aula, retrata a importância da História Antiga no currículo escolar, destacando seu potencial para promover a cidadania e o respeito à diversidade cultural. Ao focar especificamente no estudo do homoerotismo na Grécia Clássica, o texto explora como essa abordagem pode enriquecer o ensino de História, oferecendo aos estudantes uma compreensão mais ampla e crítica das diferentes manifestações culturais ao longo do tempo. Utilizando as reflexões de Michel Foucault como base teórica, o relato explora as noções de sexualidade no mundo antigo e contemporâneo, incentivando os discentes a refletirem sobre suas próprias concepções e preconceitos. Foram utilizados formulários durante as aulas, visando avaliar o impacto do conteúdo apresentado, na percepção dos estudantes sobre a sexualidade.

Palavras chave

Ensino de História Antiga; Sexualidade; Grécia Clássica.

Introduction

Ancient History, as a school discipline, can contribute to the valorization of the subject as responsible for the construction of History and, consequently, of a society that respects ethnic, religious, and political differences. In this sense, the study of this discipline is extremely satisfactory for the consolidation of citizenship in our country through its multiculturalist approach and diversity present in its content. Thus, Ancient History is an essential curricular component for the education and formation of the critical subject, developing the ideas of alterity and diversity, highlighting the differences with our context.

This article presents the results of a pedagogical proposal, whose main objective was to outline a dialogue between Ancient History and the Teaching of History in basic education. More specifically, it is intended to address sexuality in Classical Greece, especially the period from the fifth to the fourth century BCE, based on the book *History of Sexuality 2: The Use of Pleasure* by Michel Foucault, as a proposal to reflect on sexuality in the ancient and contemporary world.

Foucault historicizes sexual practices, because sexuality for him is understood as a device, a set of discourses, techniques and conceptions that produce and name sexual practices in a certain way. In Classical Greece, the relationship between two free men is truer than between men and women, because two men are equal and between man and woman, the relationship is unequal. In this sense, true love can only be achieved between equals, but love between two men is not homosexuality, as this concept is foreign to the Greek world, since it was built in the nineteenth century, in the division between homosexuality and heterosexuality (Rago, 2018).

In the book *History of Sexuality 2: The Use of Pleasure,* Michel Foucault approaches sexuality in Classical Greece from the perspective of pleasures. Seeking to draw a counterpoint between the ancient and the modern, Foucault argues that *enkrateia*, self-mastery, guarantees the domination of desires and pleasures, interfering in the functioning of the polis, as it allows not only the government of oneself, but also the government of the other. The citizen should control his desires to be a good administrator and citizen. Therefore, the philosopher does not treat freedom in the ancient world from the same perspective as in the modern world, where the forms of control are different.

In Classical Greece, the distinction between a man considered effeminate and a virile man was not based on the opposition between homosexuality

and heterosexuality, but rather on the difference in attitude towards pleasures (Castro, 2009). According to Costa (1992), the term homosexual, derived from the words "homosexuality" or "heterosexuality", is linked to prejudiced moral customs that qualify certain subjects as morally inferior because they have erotic inclinations for others of the same biological sex. Following this author, we prefer to use the term homoeroticism, because this term better describes the practices or desires of men for the same gender, not falling into the duality of homosexuality and heterosexuality. Thus, the term homoeroticism serves as a theoretical strategy to refer to a different society, but maintaining a familiarity with the notion of "homosexuality". Therefore, this concept refers to a subjectivity in which certain individuals may have different types of erotic attraction or have a physical relationship in different ways with others of the same biological sex (Costa, 1992).

According to Foucault, in Classical Greece a sexual practice is considered a deviation of conduct when it is carried out without control, to the point of harming the actions of the free man in society, in the same way as food, for example. Unlike the modern perspective of homosexuality, tainted by cultural layers from different historical periods of Western culture, such as Christianity, in Classical Greece individuals were not classified as homosexuals and heterosexuals. What defined the morality of these practices was not the gender of those involved, but the way in which pleasure was exercised.

We took these premises to explore the idea of alterity, as one of the objectives of DCRB[4] for high school is to dispel prejudices. To achieve this goal, we contextualize the current and Antiquity cultural construction of homoeroticism.

In this sense, the pedagogical proposal was carried out from the application of a survey questionnaire on the idea of sexuality of students in two classes of the first year of high school at the Colégio Estadual Polivalente de Caravelas, located in Caravelas - BA. Then, iconographies and excerpts from the book History of sexuality 2, the use of pleasures were used as didactic tools. After these classes, a second questionnaire was applied to assess whether there were changes in the students' conception of sexuality.

The use of this methodology, through questionnaires and expository classes, allowed, in the first place, to listen to the general perceptions of

[4] BAHIA. Secretaria de Estado da Educação. *Documento Curricular Referencial da Bahia para o ensino médio*. v. 2. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

students in the first year of high school classes on the subject, without yet having contact with the content of the pedagogical proposal. After the presentation and debates of the content, the second questionnaire was used to have a parameter on how the content was absorbed by the students. This instrument seemed relevant to us to the extent that it maintained the anonymity of the students, since in the debates some are more intimidated to expose their opinions.

Diversity, DCRB and foucauldian theory

The concept of diversity, thinking in a pedagogical proposal, based on the curriculum proposed by the BNCC and DCRB, requires reflection on its definition, because there is no agreement in relation to the term, having in some cases the meaning of tolerance, acceptance or perhaps attitude, but in other cases it can mean inclusion, numbers or racial and gender differences. However, diversity can imply affirmative action or laws designed to ensure the representation of minority groups (Buch, 2008: 1).

The term "diversity" refers to equality, inherent to our humanity, and to difference, which characterizes us as historical, social beings determined by the culture in which we are inserted. People or social groups considered "different" from what the ruling class defines as "standard" carry during their lives a striking characteristic, perpetuated in a derogatory way. Diversity is subject to power relations between individuals and social groups, as it is related to those who are in a situation of vulnerability, as a result of socioeconomic and cultural conditions (OXFAM, 1999). In this way, the social and political struggle is at the base of the concept of diversity (Hall, 1997). Thus, the concept of human diversity is closely linked to inclusion in its various forms – social, economic, educational and others – as they are committed to the defense of human rights (Ferreira, 2015: 307-308).

According to the DCRB (2022), the school environment is permeated by enormous social and cultural diversity, affective-sexual orientations, gender identities, sexualities, etc. Based on this assumption, the production of historical knowledge must advance in the incessant attempt to understand and insert these multiplicities in a plural approach to teaching - learning.

That said, it is important to emphasize how the Federal Constitution and the DCRB agree to ensure that there is an education based on plural debates, bringing it closer to issues related to diversity. Thus, the

pedagogical proposals that guide discussions on sexuality, within the scope of this debate on diversity, in the school environment, should not promote stigmatization and suffering, on the contrary, they should legally ensure the individuals who make up these minorities of society, as stated by the DCRB:

> In the field of gender diversity and sexualities, another recent regulation that reinforces the performance of educators on the issue is the publication of Resolution CEE-BA Nº. 45/2020, which provides for Education of Gender and Sexual Relations, to be observed by public and private institutions that are part of the State Education System of Bahia. According to 2nd article of the aforementioned resolution, which has the following principles:
>
> I. Human dignity;
> II. Secularity of education;
> III. Democratic education;
> IV. Gender equity;
> V. Recognition and appreciation of gender and sexuality differences and diversity;
> VI. Pluralism of ideas and pedagogical conceptions;
> VII. Transversality and contextualization of knowledge. (DCRB, 2022: 60).

Thinking about an education based on the objective of breaking stereotypes and prejudices in the field of Gender and Sexuality relations is a basic premise that sustains the Referential Curriculum Document of Bahia. Item 6.2.1. Education for Gender and Sexuality Relations advocates, in general terms, an education crossed by the understanding that gender and sexuality refer to two important closely related human dimensions. In this sense, all human beings identify themselves in the sociocultural construction of gender and sexuality at a given moment, since "identities are always constructed, they are not given and finished" (DCRB, 2022: 77).

Based on this legal basis, the pedagogical proposal reported here seeks to advance in the discussion of sexual diversities present in the representations and social relations existing in the school, in line with the DCRB:

> (...) when the curricula do not dialogue with the themes of Education for Gender and Sexuality relations, with and among the subjects, the practices of denial of the "different" are enhanced, since they fail to prepare/empower them for situations inside and outside the school environment, such as abuses and violations of rights expressed in the most diverse forms of psychological, patrimonial, physical, and/or sexual, moral violence against girls and women, especially black women and LGBTQIA+ groups (DCRB, 2022: 78).

The theme of sexuality in school, since 1994, addressed in the National Curriculum Parameters as a cross-cutting theme, supported by the Guidelines for an Educational Policy on Sexuality, emphasizes that the

> Sexual Orientation at school should be understood as a process of pedagogical intervention that aims to transmit information and problematize issues related to sexuality, including postures, beliefs, taboos and values associated with it. Such intervention occurs at the collective level, differentiating itself from an individual work, of a psychotherapeutic nature and focusing on the sociological, psychological and physiological dimensions of sexuality. It is also different from the education provided by the family, because it enables the discussion of different points of view associated with sexuality, without imposing certain values on others (Brazil, 1997: 78).

Finally, Resolution Nº. 4, of the National Council of Education, of July 13, 2010, has as its main task to establish among the National Guidelines for Basic Education, in 3rd paragraph, article 43, chapter 1, the definition of gender issues as an integral component of the school Pedagogical Political Projects (PPPs):

> The mission of the school unit, the socio-educational, artistic, cultural, environmental role, the issues of gender, ethnicity and cultural diversity that make up the educational actions, the organization and the curricular management are integral components of the political-pedagogical project, and the institutional priorities that identify it must be foreseen, defining the set of educational actions proper to the stages of Basic Education assumed, according to the specificities that correspond to them, preserving their systemic articulation (Brazil, 2022: 75).

These documents, which manage Brazilian education, insert the issue of sexuality as an essential thematic proposal, allowing us to think about it not only in the current reality, but also in past social realities, because, when we think of gender and sexuality as a social construction, we understand that each society, in a specific way, in its time and historical reality, forges, produces and culturally appropriates these historical categories, including sexual and gender experiences based on singular values. Thus, thinking about gender and sexuality issues in the teaching of history leads us to identify a cultural legacy of alterity of past societies, helping us to resize these issues in the context of education and teaching in the present.

The classes taught by Foucault at the Sorbonne in the first half of the 1970s are dedicated to the issue of disciplinary practices that act in institutions to maintain power, including the field of sexuality as an object of knowledge. The discourse on sex, from the seventeenth century onwards, provided the production of an economically useful sexuality, aiming to strengthen and increase the power of the State, in addition to expanding the forms of gender violence.

To help in the understanding of the pedagogical proposal about sexuality, present in these documents, we use Foucault's reflections on *aphrodisia,*

chresis aphrodision, enkrateia, government of the self and government of others as a theoretical basis to advance in the perspective of alterity, being clear that the central objective of the proposal is not Foucault's theory, which presents a difficult complexity to be reached by students of the first year of high school, but to introduce elements of this theory as a strategic support to achieve our objectives.

Thus, the first element that interests us is the relationship between pleasure, desire, and moderation. Greek ethics does not dissociate the sexual act, desire and pleasure because, to the Greeks, ethics related to sexuality is more a matter of self-control and moderation, different from Christian ethics, which is more focused on the prohibition and repression of sexuality. According to Foucault:

> (...) What in the order of sexual conduct thus seems to constitute for the Greeks the object of moral reflection is not, therefore, exactly the act itself (...), nor desire (...), nor even pleasure (...); it is above all the dynamics that unite the three in a circular way (...). The ethical question posed is not: what desires? What acts? What pleasures? But: with what force is one carried away "by pleasures and desires? (Foucault, 1984: 53-54).

Following, we are interested in the relationship between *chresis aphrodision* and *enkrateia,* because *chresis aphrodision* is not only sexual activity, but also how the individual manages his sexual activities. It is not a question of what is permitted or forbidden among the desires experienced or the acts that are committed, but of prudence and calculation in the manner in which their acts are distributed and controlled. If these activities are carried out without control of desires, the citizen will demonstrate a lack of self-control (*enkrateia),* which allows him to resist and guarantee his domination in the field of desires and pleasures (Foucault, 1984: 64-77). The lack of *enkrateia* is socially condemned, and not the sexual act, which is perceived by the Greeks as an evil when it is not measured and distributed as it should, unleashing involuntary forces, weakening energy, leading to a death without honorable offspring (Foucault, 1984: 153-166).

Foucault is not interested in understanding the Greek acceptance of homoerotic relations between men, but rather how these relations were culturally structured within a specific social and moral system. Thus, these practices had rules of conduct that indicate how the practices should occur in order to be accepted in society, as they were culturally constructed.

> Schematically speaking, what we must apprehend here is not why the Greeks had a taste for boys, but rather why they had a "pederasty": that is, why, around this taste, they elaborated a practice of courtship, a moral reflection (...) (Foucault, 1984: 263).

These elements of Foucauldian theory helped us to develop the general objectives of the pedagogical proposal: the investigation of sexuality and homoeroticism in Classical Greece and in the present day, based on the assumption that sexuality is a social construction that changes over time. One cannot lose sight of the strangeness that the pedagogical proposal caused on the students, since the theme is a reason for taboos, riddled with prejudice. However, as the theme of diversity underlies the pedagogical proposal, the great challenge to be faced was to awaken an awareness of which the perception of sexuality of students is not natural, as it is inserted within a historical context, just like the perception of sexuality in Classical Greece.

Report of the experience in the classroom

To achieve our objectives, we structured the empirical work in a few phases. First, introductory classes were given on Classical Greece, contextualizing students on the relevant historical and cultural aspects. Then, a survey form was applied to assess the students' previous knowledge and perceptions. Based on these data, the discussion of the theme was resumed, with the help of iconographic materials and selected excerpts from the book *History of Sexuality II: use of pleasures*, by Michel Foucault. Finally, the process was concluded with the application of a feedback form, followed by a final discussion, in which the students were able to critically reflect on the contents covered.

The classes were taught at the Colégio Polivalente de Caravelas - Bahia for students in the 1st year of high school, specifically, two classes (1st A and 1st B) in the afternoon shift. The 1st A class has 28 students enrolled and the 1st B, 27 students. Classes were initially taught on the themes of Classical Greece: its location, system of government, division by city-states, etc., to contextualize the students on the topic to be studied.

The classes took place during the months of August and September 2023. After the introductory classes, the students answered a questionnaire with the objective of understanding their notion of sexuality and their previous knowledge on the subject. The survey took place in the classroom, from a form produced on Google Forms, which obtained 39 responses. The application of the questionnaire was an essential step to identify how students conceive sexuality, as well as to perceive possible stereotypes, conceptual gaps and cultural influences in their answers. A digital form was chosen on Google Forms to facilitate the collection and organization

of data, ensuring anonymity and, consequently, greater freedom and honesty in the answers.

In the next class, after the application of the questionnaire, the concepts that would be relevant to the theme were presented on the board: sexuality, homosexuality, homoaffectivity and homoeroticism. Then, the survey turned to the first impressions about each concept, trying to find out if: a) the words have the same meaning; b) the words are already known; c) they had already heard about the terms homoaffectivity and homoeroticism. In this first survey, it was noticed that many: a) understood the word sexuality by sex and; b) the words homoeroticism and homoaffectivity were largely unknown.

Initially, the students were shy, despite their interest in the topic. During the class, from the current perspective, the various understandings of sexuality, homosexuality and the concept of homoeroticism were presented, exploring the interests of relationships, which aroused the attention of the students. In this sense, new impressions of the students' daily lives emerged: asexuality, demisexuality, pansexuality, etc. This debate paved the way for addressing the cultural and social differences between the current and ancient worlds. The relationship between younger (*ephebe*) and more mature (*erastes) men*, in general, present in the daily life of Greek society in the classical period, was presented. This example was used to explore the theme of alterity and anachronism, as the students interpreted these practices as pedophilia, something morally criminal. In the third class, **Figure 01** (Icon B833) was presented, in which Zeus grabs Ganymede, who tries to free himself**.**



Figure 01: Dover, 1994.

Asked about the first impressions of the image, at first the students' attention was drawn to the private parts, in particular, the size of the male sexual organs in the figures and in the ancient sculptures. Then, in order to explain the standard of beauty of Antiquity, we return to the concept of anachronism and alterity, demonstrating that phallocentrism did not occupy the same role as it does in today's world. After the description of the image made by the students, the context and information of the image were presented, in which Zeus kidnaps Ganymede, and according to Greek mythology, based on the book by Pierre Grimal, *Dictionary of Greek and Roman Mythology,* the god falls in love with the mortal, a Trojan prince, configuring a homoerotic relationship. The students already knew who Zeus was and his importance in the pantheon of Greek gods, but they did not know who Ganymede was. The students recalled that Zeus also descended to earth to have relations with non-consensual women, as was the case with Helen of Troy's mother, Queen Leda, emphasizing Zeus' bisexuality.

Next, **Figure 02** (Icon R520) was presented:



Figure 02: Dover, 1994.

In the figure, a man and a boy (*ephebe*) put themselves in position for an interfemoral relationship. Here, they reported that the image depicted different ages and sizes among men and, in this way, the debate on the topic of pederasty and the relationship between older men and younger men in Athens began. Again, the issue of anachronism was highlighted, with the aim of removing moral judgments on the issue and, seeking to interpret and contextualize this type of situation within the values of Athenian society.

Thus, a debate arose on these relations accepted in Athens. The students were interested in asking about how women thought about these relationships. We take the opportunity to return to Foucault's perspective of love between equals (men and free) in Classical Greece, different from the relationship between men and women unequal, because women had an inferior social position. In the end, the difficulty of the class to distance itself from the concepts and moral values of current society was latent, not advancing, at this moment, in other connections that would help to contextualize the relationship between men in Greek society.

In the fourth class, based on excerpts from the book *History of Sexuality II: Use of Pleasures*, we approached *aphrodysia* with the aim of encouraging students to understand the relationship between pleasure, desire and moderation. The text and its vocabulary caused strangeness, prompting an etymological explanation, as well as the existence of a connection between the act itself and the pleasure in relation to the act and desire. It was sought to highlight that the issue was not so much the sexual act itself, but the conditions in which the pleasures were aroused. The reception with the students was once again focused on the values experienced in their context, leading them to compare the topic of debate to the leak of acts of private life on the internet, as in the case of the soccer player Neymar, whose "betrayal" to his girlfriend, a subject much commented on social networks, was brought up in the classroom. The students understood, in this way, that the ethical judgment would not be the act itself practiced by Neymar, but in the moral values of conceiving conjugal practices in the current society, demonstrating that students make permanent associations with their world.

In the fifth class, also using excerpts from Foucault's book, we addressed the *chresis aphrodision* and the management of pleasures by the individual, as well as its relationship with *enkrateia* and the need to have this government of oneself to govern others. During the explanation of this excerpt, a student remembered the figure of Zeus and Ganymede, because to her it seemed that Zeus never had control of his desires, seeming to want to "stay" with everyone he thought was beautiful. The class began to debate about this issue of control of desires and, in this way, we took the opportunity to make a connection with the concept of self-government to govern others, necessary to exercise democracy in Athens.

At a certain point, a student said that it was difficult to date in Classical Greece, because he had to think about many issues, to justify what he would be doing, his desires and his preferences. Such a comment raised several statements about the value judgments of different societies at the time, leading them to reflect on which society was better to live in, such as

the singer Anitta, who presents herself with a more open sexuality, in contrast to some influencers, who are more preserved, such as some evangelicals, despite sometimes having their privacy exposed due to sexual scandals. They concluded that the idea of self-care, in Classical Greece, is opposed to what they understand as freedom, comparing the ancient with the current.

In the sixth class, we showed excerpts from the text of Foucault about the various rules that existed in Classical Greece, because there was a whole culture to manage sexual acts. From these texts, a balance of all the issues raised by Foucault began: pederasty, virility, passivity. The students asked whether these characteristics of sexuality were genetic or culturally acquired; if passivity was a negative attribute of women. Part of these questions is exemplified in the dialogues described below:

> Student 1: Why do older men give gifts to younger men to win them over?
> Student 2: Just like you, who gave bullets to student 3.
> Student 3: "There he is."
> Student 4: Are people born gay or is it cultural? Because in Greece there were only gays.
> Student 5: Why don't you try it?
> Student 4: "There he is."

In general, the girls were more open and more interested in discussing the topic than the boys who withdrew and commented little during class. After the presentations, the students, anonymously, filled out a new form to find out if anything changed after the sequence of classes, this time we obtained 45 responses.

Return of students after school

Starting from the analysis of the forms used to survey previous knowledge of the theme and, as a way of evaluating the learning of the content, the same and/or similar questions were arranged to draw a parallel between the learning developed before and after the classes through two forms.

The first question, in the first form, was directed to the understanding of sexuality. For the most part, the feedback obtained for this question was limited to answers with the term "nothing". Those who developed the answer, in general, reported that people are born with their "sexual indication", demonstrating understanding of the ways of relating, with the opposite sex, with people of the same sex or gender. In view of the lack of consistency of the answers, it was decided not to reask this question in the post-class form.

In the second question of the forms, "at any point in school life, has this topic been addressed?", the percentage obtained was 41% for yes and 59% for no. These first two questions presented, in the knowledge prior to the classes, the need to address the theme of gender and sexuality, and, to a certain extent, the lack of interest in discussing the knowledge possessed on the subject in a family environment and in the early years of basic education.

The third question was of conceptual approach: "Have you ever heard about homoeroticism?" The majority, 76.9%, answered no, and 23.1% said yes. This percentage changed at the end of the classes, because when we redid the form, 66.7% answered that they had already heard of Homoeroticism, that is, this time, most students accumulated considerable knowledge about the concept.

In the fourth question, "In your conception, are homoeroticism and homosexuality the same concept or are they different concepts?", the majority, 64.1%, answered in the first form that it was the same concept; there was no difference from them, and 35.9% marked that there was a difference between the concepts. In the second form, the majority of answers was reversed: 66.7% said yes, there was a difference between the concepts, and 33.3% said there was no difference.

The fifth question referred to the fourth question of the form: If you answered different concepts, what would these differences be? Although 35.9% said that homosexuality and homoeroticism are different concepts, the students were unable to explain what was different between these terms. The answers varied:

1. The conception of which the words, because they are different, would consequently be different concepts; 2. The understanding that homosexuality "perhaps" was related to people's gender; 3. The idea that homoeroticism is related to artistic representation; 4. Homoeroticism as the way of speaking homosexuality in Antiquity.

When they redid the form, after the discussions in the classroom, the justifications changed. This time, the answers alternated between: 1. Homosexuality as sexual relations and homoeroticism as love relationships, not needing to be sexualized; 2. Homosexuality as natural, and homoeroticism as something "created"; 3. Homoeroticism would be sex between older men with younger men; 4. Homosexuality would be the attraction between men of the same gender, but "gay", and homoeroticism would be the attraction between men, but without being "gay". These responses demonstrate that one of the objectives of the proposal was

achieved, that is, to draw the distinctions of terms that are historically dated, in the case of homosexuality as an anachronistic term for Classical Greece.

In the sixth question: “How do you imagine sexuality in the ancient world?”, in the first form, the students emphasized male chauvinism in relationships, such as waiting for marriage to have sexual relations. In addition, they pointed out that in the ancient world people got married without even knowing how sex was "done". Some students highlighted that sexuality was a sin, a taboo and it was not discussed, because the "ancients" were prejudiced, since they did not accept their sexuality, marriages were arranged, women were forced to have sexual relations, relations between the same genders were unacceptable and persecuted. The answers demonstrate the influence of the values of the world in which the students live, which is why answers such as: 1. Greece was "bitching" and the rest of the ancient world was very conservative; 2. homosexuals already existed, but they were "closeted"; 3. Homosexual relationships were "normal" and it changed with the rise of other religions.

In the form after classes, the opinions changed: 1. Homosexuality was seen as normal and acceptable; 2. In the ancient world, there was no homosexuality, but homoeroticism; 3. Only relations between men were normalized; 4. Homosexual relations in Antiquity were more respected; 5. Homosexuality was neither strange nor forbidden; 6. There could be dating between men, but not marriage. Here too, we believe that there has been an understanding, even if with limits, of differences between the perception of sexuality in the ancient world and the reality of students.

The seventh question: “Do you know any image, icon, drawing or object related to sexuality in Antiquity?” The majority of the students, 84.6%, answered that they had never seen it. In the return form, 77.8% said they had never seen it and 22.2% said they had already seen some art related to sexuality. The eighth question complemented the seventh: “If so, which representation?” The few students who had seen, in the first form, 15.4%, reported: 1. The image of the Betty Boop doll; 2. Michelangelo's God and Adam; 3. Images from the history book; 4. A sculpture of two men; 5. An image of Narcissus. In the post-class form, the students mentioned the engravings of the vases, painting and statuettes with two men together.

The students were asked in the classroom about their answers, because, during the classes, the classes had access to images of Greek vases that represented homoeroticism, however, such images were not perceived as representations related to sexuality, but rather something suggestive.

Thus, the students demonstrated that they still do not understand well the semantics related to sexuality.

The ninth question: "How does our society interpret same-sex relationships?" 33.3% thought sinful; 30.8%, intolerant; 23.1%, acceptable; 7.7%, violent; and 5.1%, well regarded. In the return form, the answers were as follows: 53.3% thought intolerant; 22.2%, acceptable; 17.8%, sinful; 4.4%, violent; and 2.2% well regarded.

The tenth question, one of the most relevant questions of the proposal: "Was there a difference in treatment in the way these questions were interpreted in the past and in today's society?" 76.9% answered yes and 23.1% answered no. Among the justifications for this question, present in the answers to the eleventh question, we have the following table: 1. In Antiquity people did not approach this topic; 2. There would be no same-sex relationships; 3. With technology, same-sex relationships became easier to accept. Thus, most students, before classes on the subject, believed that in Antiquity society's relationship with sexuality was worse, more sinful and intolerant.

After classes, in response to the new form, 57.8% said that "yes", there was a difference in treatment. In the justifications, we have the following reports: 1. It would be more acceptable in Antiquity; 2. Dating between men was common; 3. Dating between older and younger people was also acceptable; 4. Religion changed how sexuality was seen over time; 5. In current society, LGBTs receive more support and are more accepted. Here, it drew our attention that despite the decrease in the percentage of those who think there is a difference, the content of the justifications has changed qualitatively, demonstrating that the students have overcome the lack of knowledge about the old one, present in the justifications of the first questionnaire.

The following questions changed the direction, turning to more individualized perceptions about the theme. In the form made after classes, we asked if the understanding of sexuality has changed. The majority, 60%, said no and 40%, yes. The justifications were: 1. They had an opinion about homosexuality and with the class they only discovered more details; 2. The view of homosexuality in Antiquity changed radically; 3. They learned about sexuality, but they didn't change their opinions.

When asked if they would like to have more classes like these, 75.6% answered "yes" and 24.4% answered "no".

Also on the return form, it was asked if the conception of homosexuality remained the same before classes: 68.9% said “no” and 31.1% said “yes”. Among those who said “no”, the justifications were quite diverse, for example: 1. They did not change their understanding, but discovered new "details"; 2. They said: "stay with whoever you want"; 3. They accept only heterosexual relationships; 4. They think homosexuality is wrong; 5. They already think homosexual practices are correct and, therefore, they have not changed their opinion. Those who changed their opinion, 31%, stressed that they understood what homosexuality is and what homoeroticism would be in Classical Greece. In addition, in the students' conception, the approach served to learn more about how other societies think about the subject.

The last question of the form was a diagnostic evaluation of the students' reception of the theme. Most liked it, found it fun and were interested in the subject. In view of the reactions, another intervention class was held with a conversation and debate circle to deepen the theme and new issues that might arise.

Final considerations

Starting from inquiries that are present in our daily lives, we sought to produce in this article a reflection on the phenomenon of sexuality in Classical Greece, in the light of Foucault's theory. We sought to identify the main differences and similarities between the Greeks and us and to advance in themes established in the curricular guidelines on the theme of otherness, using Classical Greece as a period to break with prejudices and intolerances.

In addition, the proposed pedagogical approach is in accordance with the guidelines established by the Federal Constitution, the National Common Curricular Base (BNCC) and the Referential Curriculum Document of Bahia (DCRB), insofar as we aim to promote through the social and cultural aspects of sexuality in Classical Greece, an education based on plural debates, overcoming stereotypes and prejudices. In addition, we tried to overcome with the classes the gaps in vocabulary and difficulties in the interpretation of texts, coming largely from an anachronistic perspective in the analysis of different historical contexts.

The classes on the subject showed that students confuse some concepts and present value judgments from their social spaces. In this sense, reflections on the field of sexuality as a device that produces knowledge and power,

from Foucault's perspective, are challenging to think about the relationship between past and present. Taking into account, particularly, the field of curriculum, Foucault's reflections are indispensable for those who dedicate themselves to the craft of thinking and making curricula, and who recognize how much the complex practices and relationships implied in these tasks still need to be problematized and understood, even among teachers.

The need to rethink the approach related to gender and sexuality issues, with a view to producing critical knowledge that fosters the overcoming of inequalities and violence present in our daily lives, is fundamental in combating the naturalization of historical processes.

The classes on sexuality and gender, based on Foucault's work and the iconography of the time, showed that the History of Classical Greece could contribute significantly to the development of a critical teaching, which values diversity and respect. Before classes, there was a certain resistance on the part of some students to openly discuss the theme of homosexuality. However, after the classes, a change in attitude was noticed, with the students demonstrating greater receptivity to understand the issue of sexuality in Greek society. The temporal distance provided by the analysis of sexuality in Classical Greece contributed to demystify the idea of naturalness of sexuality and gender, promoting a broader understanding of the historical construction of these concepts.

References

BAHIA. Secretaria de Estado da Educação. *Documento Curricular Referencial da Bahia para o ensino médio.* v. 2. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 17 jul de 2023.

BUCH. *Diversity:* an overview. EQA, 2008. Disponível em:. Acesso em: 20 nov. 2015.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COSTA, Jurandyr Freire. *A inocência e o vício:* estudos sobre o homoerotismo. 2ª edição, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DOVER, Keneth J. *A homossexualidade na Grécia antiga.* Tradução Luís Sérgio Krausz - São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

FERREIRA, Windyz Brazão. O conceito de diversidade no BNCC: relações de poder e interesses ocultos. In: *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 9, n. 17, p. 299-319, jul./dez. 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: 2.* O uso dos prazeres**.** Tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P; DREYFUSD, H. *Uma trajetória filosófica:* para além do estruturalismo e da hermenêutica**.** Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-149. Edição original: 1982.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 1997.

HALPERIN, David M. *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*. New York, London: Routledge, 1990.

_____. *Saint Foucault*. Towards a gay hagiography. New York: Oxford University Press, 1995.

NÓVOA, Antônio. *Escola e Professores*: proteger, transformar valorizar. Salvador: Instituto Anísio Teixeira, 2022.

OXFAM. *Breaking the cycle of poverty*: education now! OXFAM, 1999.

RAGO, Margareth. *Foucault*: a filosofia como modo de vida.2018. 49 min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jw6zuBIoclI. Acesso em 20 de fevereiro de 2015.

REIS, José Carlos. *História & Teoria:* Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SANTOS, Welington de Sena; CARVALHO, Alexandre Galvão. A História Antiga no Ensino Médio, a partir de uma perspectiva foucaultiana. In: XI Encontro Estadual de História da ANPUH Bahia. (De) colonialidades da história: independências, imperialismos e cidadania. 2022, Salvador, Bahia. *Anais Eletrônicos*, Anpuh, 2023. p. 1-11. Disponível em:

https://www.encontro2022.bahia.anpuh.org/resources/anais/15/anpuh-ba-eeh2022/1659835683_ARQUIVO_d4dc7f7f7d7530c5fa21a7f6fc5cfdef.pdf; Acesso em: 18 de junho de 2023.

SILVA. Tomaz Tadeu da. *O sujeito da educação***:** estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994 – (Ciências sociais da educação) vários autores.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Recebido: 18 de julho de 2025 | Aceito: 24 de novembro de 2025

A MULA CONFIÁVEL E O CACHORRO MORTO: RESENHA DE LANCASTER, LUCAS. *SANTO ATANÁSIO E A CRISE ARIANA*. RIO DE JANEIRO: EDITORA CDB, 2022.

Gabriel Gabbardo[1]

Resumo

Esta resenha analisa criticamente *Santo Atanásio e a Crise Ariana* (2022), de Lucas Lancaster, publicado pelo Centro Dom Bosco, situando a obra no contexto do crescimento recente da extrema-direita católica no Brasil. O texto evidencia como o livro, apesar de sua ambição e extensão, falha de modo sistemático em critérios fundamentais do ofício historiográfico — desde erros factuais elementares, anacronismos conceituais e uso inadequado das fontes até um registro narrativo hagiográfico que substitui a análise histórica por devoção apologética. A partir de comparações com tradições eruditas católicas como a de Tillemont e com debates contemporâneos sobre metodologia histórica, argumenta-se que a obra de Lancaster não apenas deturpa a Antiguidade Tardia e a controvérsia ariana, como também exemplifica os riscos do abandono da história antiga e medieval no ambiente educacional brasileiro, criando espaço para produções pseudo-históricas de viés ideológico. A resenha conclui defendendo a responsabilidade disciplinar e a necessidade de reforço institucional e acadêmico desses campos de estudo, sob pena de sua captura por discursos reacionários que confundem tradição com tradicionalismo.

Palavras-chave

Atanásio; Arianismo; Antiguidade Tardia; Extrema-direita; BNCC; Hayden White.

[1] Pós-doutorando, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: gabrielgabbardo@hotmail.com.

Abstract

This review offers a critical analysis of *Santo Atanásio e a Crise Ariana* (2022), by Lucas Lancaster, published by the Centro Dom Bosco, situating the work within the recent rise of the Catholic far right in Brazil. It demonstrates how the book, despite its ambition and length, systematically fails to meet fundamental requirements of historiographical practice—from basic factual inaccuracies, conceptual anachronisms, and improper use of sources to a hagiographic narrative style that replaces historical inquiry with apologetic devotion. By comparing Lancaster's approach with earlier Catholic scholarly traditions such as that of Tillemont and with contemporary debates on historical methodology, the review argues that the work not only distorts Late Antiquity and the Arian controversy but also exemplifies the dangers posed by the marginalization of ancient and medieval history in Brazilian education, which opens space for pseudo-historical, ideologically driven productions. The review concludes by defending the disciplinary responsibility of historians and the need for stronger institutional and academic support for these fields, lest they be overtaken by reactionary discourses that confuse tradition with traditionalism.

Keywords

Athanasius; Late Antiquity; Arianism; Far-Right; BNCC; Hayden White.

Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν.[2]

O que se apresenta ao leitor aqui é um artigo, que inicia-se com uma resenha.

Em 1776 (fundamental ano para o espírito humano, li em algum lugar), Edward Gibbon publicava o primeiro volume de sua *História do Declínio e Queda do Império Romano*. Nesta obra ("a primeira história moderna *tout court*", segundo o informado juízo de Moses Finley – Finley, 1991: 24), Gibbon consegue separar a história dos primeiros séculos da era cristã do providencialismo dessa religião. Escrevendo como o *gentlemen* do *establishment* britânico que era não seria surpresa, e não foi chocante, encontrar argumentos anticatólicos na obra: Roma era, para os mui piedosos anglicanos do séc. XVIII, a Babilônia, e para políticos mais céticos uma fonte inspiradora de tensões na Irlanda semi (ou talvez não tão "semi") colonizada.

O que surpreendeu e chocou a audiência do livro foram seus argumentos anti*cristãos*. Nos famosos capítulos 15 e 16 da obra, ocorre a separação mencionada acima: as razões apresentadas para o sucesso do cristianismo são exclusivamente humanas. Graças a estes capítulos em especial, Gibbon ficaria para sempre tingido com o rótulo de "descrente" (Pocock, talvez apressadamente, o coloca no mesmo "partido cético" que o francamente ateu Hume – Pocock, 1999: 68-69).

O Gibbon da maturidade (no qual Momigliano enxergou um vago deísmo – Momigliano, 1954: 457) provavelmente receberia (e recebeu) essa fama com um sorriso irônico, que talvez aumentaria ainda mais ao refletir que o jovem Gibbon havia cometido um radical ato de revolta juvenil quando do seu ingresso em Oxford: a conversão ao catolicismo. O episódio foi tão chocante que forçou Gibbon *père* a exilar seu filho em Lausanne, na Suíça, um ato que teve a profunda consequência de conectar o rebento às ondas de pensamento iluministas que pulsavam vivamente no Continente (e na Escócia) de uma maneira que não ocorria na Inglaterra.

Gibbon, pois, se tornou um – se tornou *o* – historiador iluminista, e o episódio de sua jovem conversão foi esquecido, sendo muito difícil de dizer qualquer coisa sobre ele. O que se pode dizer *com certeza* é que qualquer bibliografia que Gibbon tenha lido que tenha motivado sua conversão foi rapidamente abandonada. O Gibbon iluminista leria, dos

[2] Mat. 6.5. A tradução da passagem se encontra abaixo.

seus contemporâneos, as *histoires philosophiques* de Voltaire e Montesquieu, e se focaria na literatura clássica pagã (com distinta preferência à latina frente à grega). Aos escritores cristãos antigos, daria pouca atenção daí em diante.

Um problema se coloca ao leitor que desconhece o *Declínio e Queda*: como Gibbon escreveria sobre o cristianismo, tendo abandonado a patrística cristã? A resposta se encontra no profícuo encontro de Gibbon com os eruditos católicos do final do séc. XVII e início do XVIII: Mabillon, Montfaucon, Muratori e uma de suas maiores influências, "o infatigável Tillemont".

Sebastien Le Nain Tillemont (1637-1698) era, na afetuosa definição de Gibbon, "a mula alpina paciente e de passo certo na qual se tem confiança mesmo nos caminhos mais escorregadios" (Gibbon, 1909, vol. 2: 50). Como Owen Chadwick coloca, as *Mémoires Ecclésiastiques* de Tillemont (e outros historiadores religiosos) permitiram que Gibbon digerisse rápida e resumidamente um vasto volume de material de fontes eclesiásticas para obter a síntese historiográfica "filosófica" que buscava. O deísta cético inglês foi profundamente marcado pelo imenso labor do padre e historiador eclesiástico francês. Um abismo religioso os separava, mas a inteligência da "mula" – que guiava Gibbon por aqueles Alpes da erudição, a patrística greco-romana – os unia. Tillemont era alvo, por vezes, do humor de Gibbon, mas nunca de sua repulsa; e como Chadwick coloca,

> O efeito, em suma, é de dependência e respeito [de Gibbon para com Tillemont], ocasionalmente de algo mais do que respeito, mais próximo da reverência, por esse pouco pretensioso, quieto, modesto, confiável guia (Chadwick, 1976: 122).

Que o Brasil tenha passado – ainda esteja passando – por uma crise política desde pelo menos 2013 é lugar comum. Que um dos aspectos dessa crise política é o surgimento de uma extrema direita como personagem política me parece ser bastante óbvio. Como historiador antigo, tenho como obrigação profissional apenas que escutar cientistas políticos, sociólogos e (sim) historiadores contemporâneos sobre essa crise, uma vez que possuem mais ferramentas heurísticas e hermenêuticas para interpretar este fenômeno enorme em suas linhas gerais do que eu.

Mas o que um historiador antigo pode compreender, e perceber bem, é o crescimento de uma extrema-direita católica. Para essa extrema-direita, à crise nacional se juntou uma crise internacional, o papado de Francisco. O

argentino que ocupava a Cátedra de São Pedro era (e ainda é) motivo de perplexidade para estes.

É talvez a confluência destes dois fatores, um papado *em algum sentido* progressista e a crise política brasileira, que explique o *boom* desta extrema-direita católica (em suas diversas variantes e autodenominações: tradicionalistas, sedevacantistas, integralistas, restauracionistas... o espaço é curto para descrever essas seitas).

Um lugar de destaque é devido ao Centro Dom Bosco. É uma associação leiga de fiéis católicos (que flertam, apesar de seus protestos, com o sedevacantismo lefebvrista), com sede no Rio de Janeiro, que tem uma atuação política extremada de algum alcance. Foi o CDB que acolheu a atriz Cássia Kiss na sua marcha para o fundamentalismo católico reacionário; foi o CDB que tentou impedir que o movimento Católicas pelo Direito de Abortar usasse o termo "católicas" no nome[3]; foi o CDB que tentou, por diversas vezes, proibir o grupo Porta dos Fundos de fazer *sketches* humorísticos sobre Jesus Cristo. Foi o CDB que interrompeu uma missa católica com elementos afro, em 2019, em flagrante caso de intolerância religiosa.

Para além destas atividades, o Centro se destaca pela numerosa produção bibliográfica, com mais de duzentas publicações de 2016 até aqui. Os livros são, em sua maioria, de teor conspiracionista: um deles fala das "infiltrações maçônicas na Igreja". Obras bastante ultrapassadas também tem destaque, como a "História da Europa" de inspiração salazarista de Pedro Ameal. Algumas obras da patrística são piedosamente traduzidas (oxalá a editora se dedicasse apenas a isso). E, em 2022, foi publicado um volumoso livro de 1007 páginas sobre "Santo Atanásio e a Crise Ariana", escrito por Lucas Lancaster. É essa obra que será doravante resenhada.

O livro já começa mal. Encontramos um belo ícone de Atanásio na página 37 (lamentavelmente, em preto e branco). A proveniência não é creditada; o leitor já cético não se surpreenderá ao descobrir que a imagem veio da Wikipedia. Em seguida, ele é apresentado ao "Império Romano do Século IV". Não sei de onde saiu o mapa, mas ele apresenta uma série de erros *crassos*.

O primeiro é ignorar a evacuação da Dácia por Diocleciano; o segundo é ignorar as conquistas mesopotâmicas de Diocleciano e Galério no

[3] No que, há de se destacar, obteve um sucesso inicial, com o TJSP acolhendo, de maneira lamentável, os argumentos do Centro. A decisão foi posteriormente anulada pelo STJ, que corretamente não enxergou nenhuma relação de direito material entre as duas entidades.

Oriente; o terceiro é generosamente conceder ao Império Romano o Reino do Bósforo. Ora, o Reino do Bósforo (cuja máxima extensão é, aliás, bastante alargada) só fez parte do Império Romano como província entre 63 e 68, sob Nero. Considerando que a Dácia só fez parte do Império Romano a partir das conquistas de Trajano, é necessário constatar que o autor fez um esforço criativo considerável para misturar fronteiras de diversas décadas e séculos... no século errado.

Esforço que só tem igual na sua tentativa de passar por cima da divisão administrativa do Império. Se ignorarmos os surtos de criatividade geopolítica, o mapa é uma versão *passável* da divisão administrativa do Império Romano... no início do século III[4]. Para o século IV, ela é totalmente anacrônica; a profunda reforma administrativa elaborada por Diocleciano modificou totalmente o cenário, dividindo as províncias equivocadamente apresentadas pelo autor em unidades menores.[5]

É possível, talvez, desculpar o uso de uma imagem da Wikipedia, de proveniência desconhecida e não referenciada, para ilustrar o que é o personagem principal do livro (embora a preguiça seja, afinal de contas, um pecado capital; Lancaster perdeu a oportunidade de utilizar o belo *São Atanásio,* de Rubens). Mas o autor já fracassa, de maneira retumbante, na mera apresentação de um mapa.

Continuemos. O autor elabora uma pequena profissão de fé, atividade extemporânea ao historiador (p. 41-42) para logo depois apresentar uma distorcida história do cristianismo durante os primeiros três séculos, no qual apenas o martírio e a perseguição (vistos, contra a realidade, como sistêmicos e constantes, ao contrário de esporádicos e irregulares, ao menos até Diocleciano) a cristãos são destacados (p. 43).

É possível gastar bastante tinta com essa simplificação distorcida e historicamente iletrada do cristianismo dos primeiros séculos, mas é mais proveitoso ver os erros de Lancaster ao nos apresentar Alexandria, terra natal de seu herói, Atanásio ("herói" é uma subvalorização minha; os elogios de Lancaster a essa figura histórica são tão retumbantes que só posso concluir que ele foi a quarta pessoa da Trindade).

Os erros são inúmeros. "Alexandria fora construída [por Alexandre Magno] para ser a capital de um império universal e um farol do qual a

[4] Falo "passável" por causa de dois erros menores, ao menos em comparação aos anteriores: a Britânia é apresentada como um todo unificado, e a Síria-Palestina é dividida entre Síria e Judeia.

[5] O leitor (e o sr. Lancaster, este com mais urgência) é direcionado ao *Atlas of Classical History*, p. 176-177.

civilização grega espalharia por toda parte seus raios de luz (p. 44)". O eurocentrismo está claramente apresentado aqui, com a civilização grega e seus raios de luz, e será ainda mais realçado a seguir. Mas é curioso que Lancaster não cita fontes para essa afirmação, e que – seja qual for a fonte que ele utilizou – Alexandre, ao terminar suas conquistas, tenha se dirigido à Babilônia. Como poderia ele governar um império que se estendia até a Índia do Egito?

O erro seria estupefaciente, mas Lancaster logo consegue se superar, pois "sua principal herança [a de Alexandre] – a cultura helênica semeada por ele onde suas tropas pisaram – venceu *a antiga barbárie dos povos conquistados* e prevaleceu" (grifo meu: 44). Por onde começar? Que tipo de historiador, que tipo de ser humano, chamaria hoje persas, para não falar dos egípcios, de "bárbaros"? Cultura helênica? Ela podia ser atraente a alguns, mas era repulsiva para outros tantos. Apresento ao sr. Lancaster um trecho do primeiro livro dos Macabeus, considerado sacro pela religião católica:

> Nessa época, brotou em Israel uma geração de ímpios, que persuadiram muitas pessoas, dizendo: "Vamos fazer aliança com as nações vizinhas, porque, depois que nos afastamos delas, muitos males nos aconteceram". Essa proposta agradou a muita gente. Alguns do povo tomaram a iniciativa e foram até o rei, que lhes deu permissão para introduzir os costumes pagãos. Foi assim que construíram em Jerusalém uma praça de esportes de acordo com os usos pagãos. Disfarçaram a circuncisão e renegaram a aliança sagrada. Associaram-se às nações pagãs e se venderam para praticar o mal (1 Mc. 1.11-15).

Que é esse demoníaco "mal" das "nações pagãs"? A cultura helênica, com sua praça de esporte característica.

O livro se pretende historiográfico, mas é claramente uma hagiografia. Não resisto à tentação de citar Tillemont: "somente os santos que merecem fazer o elogio dos santos" (Tillemont, 1735: 2). Lancaster, até onde sei, não é santo; mas o pior é que ele pretende se passar por historiador, sendo hagiógrafo. Aceite-se que Lancaster escreva uma hagiografia; mesmo assim os elogios são demasiados.

> Os católicos de todos os lugares acorriam para ver este combatente invencível da causa da Igreja, aclamá-lo à sua passagem, pedir sua benção e ouvir suas palavras. Com sua presença rutilando santidade e com suas exortações que pareciam um oráculo celeste, Atanásio instava clérigos e seculares a permanecerem fiéis ao Credo Niceno, e a rejeitarem a comunhão com os arianos (Lancaster, 2022: 405).

O autor das linhas precedentes deve me desculpar pelo meu pensamento blasfemo, mas há de se perguntar se alguém que merece tão elevados elogios tinha a chaga do pecado original. Lancaster não apenas *heroiciza*

Atanásio (o que, por si só, já bastaria para tornar uma obra de história em algo insosso e ultrapassado; a história dos Grandes Homens é, ao final das contas, uma historiografia *simplória*), como o *idolatra*. Há de se perguntar por que o Logos achou necessidade de se encarnar no Mundo e sofrer na cruz se um homem pode atingir a excelência completa que o Atanásio lancasteriano apresenta; esforço demais para alguém que parece jamais ter feito algo imperfeito, que dirá (sob uma ótica católica) precisado de uma confissão. Ao leitor ateu, desinteressado por teologia, quero dizer que, se a história que Lancaster apresenta é ruim (e é), como teologia católica ela é ainda pior. Ouso dizer que Agostinho sentiria um leve, ou talvez não tão leve, traço de pelagianismo na obra.

Passemos por outros trechos que falam de Atanásio, a quarta pessoa da Trindade, gerado sem pecado mortal:

> a bandeira erguida do dogma, a coluna de mármore que nada deitava ao chão, o portão de aço incapaz de ser desbaratado por qualquer aríete, uma muralha ine-xpugnável [sic] que protegeu a Igreja Católica durante cinquenta anos em meio a sofrimentos e angústias inimagináveis (Lancaster, 2022: 28).

> A favor do arcebispo de Alexandria estavam os santos e virtuosos, os defensores da verdade, os confessores, os homens devotados à Igreja e os bispos de conduta irrepreensível, prontos para defendê-lo das absurdas alegações dos conspiradores (Lancaster: 2022, 267).

> ... naquele 2 (sic) de maio de 373, voou para o céu um dos maiores, senão o maior defensor que a Igreja Católica já possuiu no transcurso dos séculos" (Lancaster: 867).

A insossa heroicização de Atanásio merece um *passim* para descrevê-la, o que por si só torna o livro intragável. Mas há um outro erro irritantemente frequente na obra de Lancaster. Ele é adepto fanático da escola de psicologia histórica "Professor X"[6]. Encontramos, por todo o lugar, frases como "Rever a Cidade Eterna (...) *deve ter* regozijado o coração de Atanásio" (Lancaster, 2022: 404 – ou talvez não, quem sabe Atanásio possa ter achado Roma uma cidade modorrenta); "por certo foi uma cena verdadeiramente tocante a do longo e terno abraço de despedida destes dois santos [Atanásio e o papa Júlio], que se separavam como amigos queridos e irmãos" (Lancaster, 2022: 404 novamente – ou talvez não, talvez os dois não gostassem um do outro mas se tolerassem por motivos políticos); "(...) a presença dos seus dois enviados [do papa Júlio ao concílio de Sérdica] acalentava os espíritos dos prelados com a certeza de estarem 'sob a presidência de São Pedro' (Lancaster, 2022: 375;

[6] Aos (des)afortunados que desconhecem aquele colosso da cultura pop atual, os X-Men, o Professor X é um personagem que tem o poder de ler mentes.

ou os decepcionava, pois se sentiriam mais confiantes com a presença de Júlio). Quando as fontes não permitem estabelecer uma narrativa que atinja os objetivos pré-estabelecidos pelo autor, este assume, desavergonhadamente, a posição de romancista histórico.

Não se tem aqui hostilidade contra hagiógrafos ou contra romancistas históricos; o que se objeta é que *ao historiador* não são permitidas as liberdades narrativas que Lancaster toma, de maneira reiterada, colocando as fontes em camas de Procusto, ou mesmo em verdadeiros ecúleos, para que elas, tal qual o porco sangrento da piada, admitam a sua identidade leporina.

Elementos das fontes que prejudicam a narrativa do Atanásio perfeito que Lancaster quer criar são descartados. Vemos isso no episódio de Atanásio batizando seus companheiros de brincadeiras juvenis, um episódio narrado por Sozômeno (Sozômeno, *HE* II.17.7-8). O patriarca Alexandre observou, inquieto, um bando de crianças imitando a cerimônia de batismo, com o jovem Atanásio fazendo as vezes de bispo. Alexandre chamou os jovens para repreendê-los. Eis Lancaster:

> O grupo chegou, cabisbaixo e amedrontado, e ficou em silêncio quando Alexandre perguntou do que eles brincavam. *Pressionados mais pela doçura de Santo Alexandre do que por sua severidade*, viraram todos na direção de um deles e disseram: "É ele. Atanásio é o nosso chefe". (Lancaster, 2022: 62, grifo meu).

Uma santa história, cujo único defeito é estar lamentavelmente ausente da fonte. Alexandre realmente ficou escandalizado, segundo Sozômeno. Mas, face ao silêncio inicial dos jovens, Alexandre ameaçou-os com... *tortura*. Este é um dos significados de *τῇ βασάνῳ*, a palavra que Sozômeno usa, talvez o seu principal. Mesmo que se aceite um sentido mais leve (*τῇ βασάνῳ pode* significar uma "inquirição" bastante rígida), é preciso mentir para se ver doçura em Santo Alexandre nesse momento específico. A mentira se torna mais fácil quando não se lê a fonte na qual se trabalha.

É clara a utilização de traduções da parte do sr. Lancaster, que evidentemente não domina o grego (embora se sinta autorizado a elogiar o domínio de Atanásio nessa língua).

A prova se encontra na página 284. Nela, Lancaster "traduz" uma passagem de Sozômeno (Sozômeno, *HE* II.28), na qual o historiador narra o famoso episódio em que Atanásio, com extrema ousadia, interrompeu um cortejo de Constantino para peticionar o imperador.

> O bispo Atanásio me parou tão inesperadamente no meio da rua com alguns outros que o acompanhavam, que eu me surpreendi. Deus que tudo vê é minha testemunha de *que primeiro não o reconheci*, e que foi preciso que alguns de

> minha comitiva me dissessem quem era ele do que ele vinha se queixar (Lancaster, 2022: 284, grifo nosso).

"Primeiro não o reconheci" é uma tradução aceitável para "*je ne l'ai pas reconnu d'abord*", a tradução proposta por Monsieur Cousin no distante ano de 1686 (Cousin, 1686: 131). O desleixo de Lancaster com sua fonte é aqui duplo: ele afirma que essa passagem se encontra em *HE* II.23 – um equívoco gritante. Mas sequer consultou o original, que é *παρὰ τὴν πρώτην ὄψιν*. A tradução *óbvia* para essa expressão é "à primeira vista" – utilizada, inclusive, pela mais recente tradução de Sozômeno em francês, que usa *à première vue* (Sozômeno, 1983: 359). O sr. Lancaster, que evita traduzir o grego antigo – pois não o conhece (o que é perfeitamente escusável, quando não se trata de escrever um livro sobre falantes de grego antigo) –, se acha autorizado a dizer que a formação "profana" [sic] de Atanásio não foi inútil, "sobretudo quando se considera o uso que fez de seu belo e bem colocado grego na defesa do dogma durante a controvérsia ariana" (Lancaster, 2022: 66). "Belo e bem colocado": a intimidade de Lancaster com o idioma pátrio é também periclitante.

Mas Lancaster vai além; ele também *inventa*. Voltemos à página 62, que contém a seguinte passagem fictícia:

> Alexandre olhou o garoto e Atanásio olhou de volta. Seus grandes olhos abertos, com sua franqueza audaciosa e cândida, fisionomia nobre e angélica, ostentavam o triplo reflexo das belas almas: a paz, a inteligência e a pureza (Lancaster, 2022: 62).

O olhar de volta de Atanásio, seus olhos abertos, sua franqueza e sua fisionomia: tudo invenções. O "triplo reflexo das belas almas" é uma passagem poética de Lancaster, que pode ser verdadeira ou não. Imagino que Lancaster pense que Santo Agostinho tenha uma bela alma, mas é necessário um otimismo incorrigível (ou uma incapacidade de leitura colossal) para ler as *Confissões* e a *Cidade de Deus* e terminar com a conclusão de que Agostinho vivia uma profunda paz interior (felizmente para a teologia latina e universal, o exato contrário era verdadeiro).

Ainda mais entusiasmado que Lancaster era Jerônimo, o grande tradutor da Bíblia para o latim. A vida do monge Antônio, escrita em grego por Atanásio, foi um *bestseller* absoluto; a mente empreendedora de Jerônimo o levou a inventar um monge que supostamente antecedia Antônio, "Paulo de Tebas", e a escrever sua *Vida,* na qual estranhamente vários episódios enfrentados por Antônio são repisados, e neles sempre "Paulo" se sai melhor. Muitos contemporâneos de Jerônimo o acusaram de ter inventado esse santo, o que não impediu que a *Vida de Paulo* se tornasse, ela própria, um *bestseller*. Mas a crítica moderna demonstrou que "Paulo"

é uma ficção. Lancaster acredita piamente nessa ficção (Lancaster, 2022: 69).

O pecado do uso de conceitos anacrônicos é um que Lancaster não deixa de cometer. À página 320, Lancaster afirmar que

> A união de Constâncio e dos bispos eusebianos formaria um exército comum do Totalitarismo de Estado, próprio do antigo sistema pagão, e da Heresia, contra a constituição divina da Igreja (Lancaster, 2022: 69).

O trecho citado não apenas apresenta o equívoco da utilização do conceito de "totalitarismo" (aliás, haveria outro totalitarismo que não o de Estado?) para um Estado pré-industrial, como também evidencia o desconhecimento gritante por parte do sr. Lancaster dos antigos "sistemas" (sic) pagãos, que os singulariza por razões desconhecidas.

Passemos a um trecho sobre Santo Antônio/Antão[7]: "Tillemont relata que após a morte de Antão passaram-se três anos sem que chovesse no Egito", sendo essa seca ou o choro dos elementos da natureza pela morte do santo, ou vingança divina pelos pecados do arianismo (Lancaster, 2022: 529-530). Não foi Tillemont que relata que à morte de Antônio passaram-se três anos sem que chovesse no Egito, pela simples razão de que Tillemont escrevia a uma distância de quase 1350 anos dos eventos pretensamente relatados. A autoridade que Tillemont usa, e que Lancaster não achou interessante citar ou procurar, é ninguém menos do que são Jerônimo, na sua *vida de Hilário*[8].

Continuemos a partir dessa supressão deliberada. A idolatria narrativa dada a Atanásio tem como resultado inesperado uma notável diminuição do papel que outros sacerdotes cristãos tiveram na formação da ortodoxia nicena. Não falo aqui das dimensões sociológicas da disputa, muito bem tratadas por Galvão-Sobrinho (Galvão-Sobrinho, 2013) e que, a toda evidência, estão além dos parcos poderes historiográficos de Lancaster. Aceite-se, para fins de argumento, um quadro narrativo simplificado, quiçá simplório, que coloca a questão ariana como uma disputa de bispos individuais, divididos em dois grupos (e, na ótica de Lancaster, um de puros santos, liderados por um Atanásio livre do pecado original, e outro de criaturas do Inferno). A heroicização exagerada de Atanásio esconde a ação de outros indivíduos.

---

[7] O autor destas linhas se recusa, de maneira quiçá quixotesca, a aceitar que *Ἀντώνιος* seja traduzido por "Antão".

[8] O leitor muito crente talvez se decepcione ao descobrir que essa seca no Egito, de três anos, só é mencionada pelo próprio Jerônimo; entre as suas inúmeras qualidades narrativas estava um dom de sempre aumentar uma história de maneira envolvente. Mais sobriamente, Atanásio não fala de qualquer seca durante este período.

Hilário de Poitiers tem a boa fortuna de ter acompanhado Atanásio em algumas de suas atribulações, e por isso tem um relativo destaque; mas os Capadocianos (Gregório Nazianzeno, Basílio Magno e Gregório de Nissa) e suas atividades e tribulações são reduzidas a mera continuação do trabalho de Atanásio (Lancaster, 2022: 849-854, 870-871). O hábil operador político que era Basílio só recebe destaque quando fala com Atanásio. Ora, Basílio morreu meros cinco anos depois que Atanásio; a fantástica teia eclesiástica que o primeiro conseguiu construir, a muito custo, no Oriente romano (especialmente, mas não apenas, na Anatólia) foi *decisiva* para o triunfo do *homoousios* no Concílio de Constantinopla.

Na página 861, ao narrar a morte de Atanásio, Lancaster escreve "Será permitido que, ao menos aqui, o historiador dê lugar ao devoto"? É estupefaciente que o autor não perceba a ironia de suas palavras. O devoto devorou totalmente o historiador, mastigou-o e o cuspiu todo estraçalhado nas 860 páginas anteriores. A sensação que se tem ao se ler essa linha é de ver Jack, o Estripador, pedir desculpa por bater uma carteira.

Poderia-se gastar mais páginas para enumerar os erros de Lancaster. Mas voltemos a Tillemont, que, em uma marcante passagem de suas *Reflexões*, medita sobre o ofício de um historiador (um historiador católico, aliás):

> É indubitável que as regras dadas por São Bernardo [de Clairvaux] sobre como se constrói um santo podem ser aplicadas também à maneira de como se escreve a história. É necessário que aquele que se lança à tal empresa seja digno de uma coisa tão grande e tão santa. Ele deve ter tanta erudição quanto zelo pelo que faz. A autoridade de sua pessoa, a gravidade de seu estilo e, acima de tudo, uma vida santa proporcional à santidade de seu sujeito, são aquilo que sustentam aquilo que diz, e que honram a verdade do que anuncia (Tillemont, 1735: 114).

O zelo de Lucas Lancaster não pode ser colocado em dúvida sob uma ótica científica. Sob uma ótica cristã, há de se perguntar o quanto a repetição incessante e insistentemente pública de sua fé não viola Mateus 6.5:

> E quando vocês orarem, não sejam como os hipócritas. Eles gostam de ficar orando em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos outros. Eu lhes asseguro que eles já receberam sua plena recompensa.

Quanto à erudição, contudo, como demonstrado à exaustão, ela inexiste: nesse quesito, o livro possui mil e sete folhas e mil e sete falhas. O estilo é fraco: frases que parecem ter sido escritas por um estrangeiro com um conhecimento intermediário do português ("... Anatólia, essa península... subdividida pelo Império Romano em províncias de nome Bitínia,

Ásia...", Lancaster, 2022: 849) são seguidas por outras escritas por um pedante da segunda pessoa do plural (e.g., "Estaríeis de que lado se vivêsseis naquele tempo?" Lancaster, 2022: 926). Não se pode dizer nada sobre a santidade da vida pessoal de Lucas Lancaster, mas a autoridade de sua pessoa, em termos tillemontianos, é nula.

Sobre a fúria com que Lancaster destina aos "moderados" católicos dos dias de hoje (e.g., Lancaster, 2022: 530-531), o historiador só pode constatar que Deus endureceu seu coração, como o do Faraó. Mas um coração endurecido poderia, em tese, produzir algo que se prestasse, algo que fosse útil, ou ao menos curioso, de se ler.

Não é o caso. A leitura deste livro não é proveitosa para o historiador, nem para o leigo, nem para o crente fervoroso (em marcante contraste com a obra – ousaria-se dizer "a obra santa"? – de Le Nain de Tillemont). E isso se dá não por causa de seu coração duro, mas de suas mãos escorregadias, que são incapazes de apre(e)nder qualquer conteúdo mais complexo. A crise da Igreja Católica é maior do que pensam os tradicionalistas, se esse é o respeito intelectual que oferecem à tradição.

O contraste com os eruditos católicos de mais ou menos 1690 a 1740 é instrutivo. Face ao bombardeio de erudição com que autores tão díspares, no tempo, no espaço e nas opiniões religiosas, quanto Pierre Bayle, Joseph Scaliger e Isaac Casaubon dirigiram aos *Anais* de Barônio (que deixaram a obra em completo descrédito, exceto para Lancaster), autores católicos como Mabillon, Muratori, Montfaucon e Tillemont mudaram as regras do jogo, demonstrando que dominavam o aparelho crítico da erudição tão competentemente, ou até mais, do que seus adversários protestantes ou céticos. Face às notas de rodapé de Tillemont, Voltaire tomou a atitude radical de *abolir* as suas próprias notas de rodapé em suas obras historiográficas, tornando-se um autor menor por isso (Gibbon conseguiria juntar as qualidades dos eruditos antiquaristas católicos – e não católicos – com as concepções dos historiadores *philosophes* franceses – Momigliano, 2004: 112-114). A opção por uma crença, e inclusive por uma dogmática, católica não impediu que Tillemont usasse e citasse as obras de seus adversários religiosos. De certa forma, isso inclusive o *incentivava* a fazer isso.

E este é o pior aspecto do livro de Lancaster. Visto por uma ótica histórica secular, o livro é ruim: descuidado, imprudente, errôneo. Ora, se aceitarmos que estamos tratando de um tema sacro, seja por se partilhar da crença católica de Lancaster, seja por ser de outra tendência cristã, seja pelo simples respeito empático que um historiador sério deve ter pelo seu objeto de estudo, a situação do autor só piora. Por motivos de ofício

histórico, mas também *e principalmente* por motivos teologais para aqueles que creem, a questão da crise ariana, da vida de Atanásio – de *toda e qualquer questão patrística* – deve ser tratada com o respeito devido.

O "respeito devido", no caso de Atanásio, implica um esforço escolástico para ler em mais línguas que não o inglês e o francês; implica uma decência moral que impeça o historiador de simplesmente adaptar trechos de obras antigas; implica um respeito para com as fontes que requer um domínio técnico delas, um domínio que demanda a leitura de edições acadêmicas destas obras; implica um diálogo interecumênico com eruditos de outras vertentes cristãs, mesmo que esse diálogo seja hostil.

Sobre este último ponto, é possível elaborar da seguinte forma. Tillemont referenciava os protestantes Scaliger e as Centúrias de Magdeburgo, para utilizar o primeiro e insultar o segundo; Lancaster renega o livro do ex-arcebispo de Canterbury, Rowan Williams, sobre Ário – "Arius, *Heresy* and Tradition" (Williams, 2002)[9] –, um livro que evitaria que ele cometesse vários equívocos teológicos, em prol de colocar nas referências um opúsculo de Roberto de Mattei sobre o *concílio Vaticano II* (Lancaster, 2022: 1007)!

Perdoai, Pai, aqueles que não seguem estes preceitos: eles não sabem o que escrevem. Para Lancaster, o conselho é estudar o assunto de novo (ou, quando for o caso, pela primeira vez), com um mínimo de sobriedade e respeito. Para a editora do Centro Dom Bosco, sugiro, de maneira bastante caridosa e respeitosa, que se dediquem, ao invés de publicar história *ruim*, produzir traduções *boas* de obras patrísticas. Uma tradução de alguma obra inédita de Atanásio, ou de Agostinho, ou de Ambrósio, seria muito mais útil, inclusive espiritualmente, do que uma obra histórica inédita eivada de erros. É melhor apresentar apologética cristã antiga do que uma apologética cristã nova *ruim* que parte de uma história *pior ainda*.

De maneira admitidamente *menos* caridosa, esta obra tradicionalista me lembra a definição de tradição de Jaroslav Pelikan, autor da monumental *History of the Christian Doctrine* em cinco volumes (Pelikan, 1971-1989)[10]:

> A história da doutrina cristã é o meio mais efetivo para expor as *teorias artificiais de continuidade* que amiúde assumiram um status normativo nas igrejas, e é ao

[9] É interessante apontar que a Igreja Anglicana também tem a postura oficial de que o arianismo era herético; o *primeiro* dos seus trinta e nove artigos da religião rejeita o arianismo ao postular a mesma substância para Pai, Filho e Espírito Santo. Por sectário, Lancaster se recusa a usar Williams.

[10] O leitor não se surpreenderá quando lhe for informado que Lancaster não usa essa obra.

> mesmo tempo é uma avenida para a autêntica continuidade da crença, do ensino e da confissão cristã. *A tradição é a fé viva dos mortos; tradicionalismo é a fé morta dos vivos* (Pelikan, 1971: 09, grifo meu).

Sobre a História Antiga, a Patrística e coisas correlatas

Por que escrever essa resenha? Ela foi composta, admito, com grande receio. Há o risco, sempre presente, de eu parecer estar legitimando uma posição católica "tradicionalista" francamente integralista, ao dialogar (ou parecer dialogar) de igual para igual com o que é um livro de ótica conscientemente reacionária e preconceituosa a partir de minha autoridade como historiador profissional, face à "lumpenintelectualidade" tradicionalista. Este escrúpulo, por relevante que fosse, foi superado: creio ter deixado bem claro que Lancaster soçobra quase que comicamente (certamente de maneira obscena) tanto em âmbito histórico quanto em âmbito teológico.

Não há diálogo possível, porque Lancaster não aprendeu a falar ou (pior e mais importante ainda) a escutar; as 1007 páginas do livro fazem volume, mas só seriam aprovadas como TCC em um curso de graduação de História por incúria da banca. O diploma de Lancaster lhe permite usar o título de historiador, mas a sua prática lhe retira toda a autoridade que este pudesse conceder, por menor (ou maior) que fosse. Se Tillemont era uma mula de passo firme, Lancaster, histórica e historiograficamente falando, é um cachorro morto, violenta mas não imerecidamente chutado nessas linhas.

No entanto, *sociologicamente* o livro de Lancaster é interessante. O fato é que, quando comecei a estudar Antiguidade Tardia, vinte anos atrás, não existia no mercado um volume de 1007 páginas falando sobre um patriarca de Alexandria do século IV, publicado por uma editora composta por leigos.

O que se deve colocar a seguir é chave para o desenvolvimento de uma historiografia antiga e medieval brasileira. E se deve colocar numa situação onde não apenas a BNCC, em sua famigerada primeira versão, desferiu um duro golpe contra o ensino destas matérias nos ensinos fundamental e médio[11], como também são por vezes atacadas do púlpito universitário por historiadores de profissão.

[11] Um bom artigo sobre esse ataque, escrito por um historiador da Antiguidade, é Santos, 2019.

Caso abandone-se, descarte-se, sejam consideradas pouco importantes as idades antiga e medieval europeias, será aberto – em certo sentido *já foi aberto* – um flanco que está sendo, e potencialmente o será em ainda maior grau, preenchido pelo pior tipo de obra historiográfica. Não estou pedindo aqui uma biografia de oitocentas páginas de Atanásio para o público brasileiro, mas, de fato, seria interessante a existência de artigos acadêmicos de caráter introdutório sobre essa figura[12]. Eles (ainda) não existem, e é forçoso constatar que o curioso incauto que queira ler algo sobre Atanásio em português pode ser tentado a manusear uma obra confessional mal escrita, baseada em leitura rasa de autores ultrapassados. Podemos – não, *devemos* – fazer melhor.

E aqui paro de chutar o nosso amigo, o cachorro morto lancasteriano, e inicio uma discussão com os colegas de profissão. E o faço com o polêmico nome de Hayden White.

> Eu não apenas nego a autoridade dos "historiadores profissionais" para "policiar" qualquer coisa, eu também nego que os historiadores, em sua capacidade "profissional" atual, possuem recursos necessários para dar julgamentos "eticamente responsáveis" seja como que for que entendamos por "História (White, 2005: 335).

Não é necessário entrar no vasto desfiladeiro que é a obra de Hayden White. Apenas apresento outros trechos, desta vez de autoria de Lancaster:

> É realmente espantoso constatarmos o curto intervalo de tempo entre a paz de Constantino, em 313, e a primeira manifestação do arianismo, em 318 ou 319. Em termos humanos não há, entre um acontecimento e outro, causa e efeito. Contudo, se visualizarmos os fatos a partir das forças espirituais que combatem no invisível, deve-se realmente cogitar se Satanás, não conseguindo aniquilar a Igreja com as perseguições sanguinárias que desencadeara contra ela por quase trezentos anos, mudara de método, tentando destruí-la a partir de dentro tão logo ela estivesse em paz com o Império. É razoável (Lancaster, 2022: 176-77).

Não há problema de Lancaster *acreditar* nisso. Mas como lidar com esse texto, enquanto apresentado como labor historiográfico? Devemos aceitar que o Demônio novamente apareça como personagem histórico? É razoável (para usar a frase de Lancaster) que permaneçamos calados? Não me parece que devemos agir, aqui, como aqueles que "iluminam os pontos cegos que mantém os atuais sistemas sociais intactos e

[12] Destaco, com alegria, que a situação é melhor, até mesmo *consideravelmente* melhor, no caso de podcasts: aponto, para usar o exemplo de Atanásio, a bela explanação de Robson Murilo Grando Della Torre para o podcast História Medieval da USP sobre o arianismo (https://open.spotify.com/episode/4Z2pWRl5CiYnyJj95mUboS, acessado a 17/07/2025).

inviabilizam como 'irreais' as alternativas a eles' (Avila, 2021: 72, expressando o pensamento de Joan Scott). Até porque aqui Lancaster se utiliza de um passado e de um impulso *práticos*, só que não feminista ou pós-colonial, mas integralista católico, que nos condena, *post mortem*, às chamas eternas do Inferno[13] – e, mais prosaica e por isso mais significativamente, ao *erro*, a *falsificação* e a *apequenação* da História.

Aceitemos, por necessário, a ajuizada avaliação de meu amigo Arthur Lima de Avila sobre a crise da História, na qual a disciplina se vê em um labirinto sem fim: "*desmonte das condições institucionais* que lhe dão sustentação", "*ampliação avassaladora* da inflação informativa", "*tirania do imediatismo* das redes sociais e de uma sociedade impelida a esquecer o longo prazo", "dissolução de seus fundamentos epistêmicos e políticos seculares", "colapso das noções de *comum* e *partilha* estimulado pelo hiperindividualismo neoliberal", "*decadência disciplinar*, nem sempre percebida, que clausura a disciplina em si própria" (Avila, 2021: 56, grifos no original).

Mas, por aceitarmos essa condição de crise, devemos naturalizá-la? E aqui o texto de Lancaster nos é valioso. O barulho em torno da obra de Hayden White pendeu, frequentemente, para questões morais; como se falar do Holocausto (Saul Friedlander), White como herdeiro de Gentile (Ginzburg no seu pior momento, categoricamente, enquanto crítico de White). A concretude dos eventos da Segunda Guerra – para Momigliano, para Ginzburg –, bem como a enormidade dos crimes nazifascistas, tornaram o aumento da temperatura da discussão praticamente inevitável (e White talvez não esteja absolvido de culpa, tendo deixado este flanco argumentativo aberto).

O livro de Lancaster (impresso no Rio de Janeiro, Brasil, no ano da graça de 2022) nos permite questionar os limites da obra de White de maneira menos apaixonada. Lancaster vê na crise ariana a maior crise da Igreja, e a trata com uma paixão cuja envergadura só se equipara à sua incompetência multiforme. O que fazer face a esse discurso historiográfico?

Creio ter dado uma resposta construtiva para essa pergunta no esboço de resenha acima elaborada. O tom da resenha é conscientemente irônico, mas se focar nessa característica é superficial. Não é uma questão linguística que Lancaster tenha providenciado um mapa horrendamente *errado*. Não é escolha narrativa que o faz citar obras sobre Atanásio

[13] É curioso que Lancaster utilize reiteradamente Tillemont enquanto fonte, tendo em vista o jansenismo herético deste autor.

escritas no século XIX como se fontes primárias fossem. O uso de um conceito como "totalitarismo" para descrever o Império Romano de Constâncio II é um anacronismo, e se há decadência (uma palavra perigosa!) disciplinar na historiografia atual ela se encontra (ou se encontra *também*) numa concepção excessivamente libertária da atividade histórica, e por um derrotismo em relação à utilidade da História pelos seus próprios praticantes. Os caminhos historiográficos não são monopólio da guilda dos historiadores; mas alguns caminhos paralelos (como o da Brasil Paralelo) levam a uma *falsificação* da História.

É possível negar Satã como causador da crise ariana? O trabalho historiográfico *bom* não é, *pace* White, um artefato meramente textual. Seria bastante mais tranquilo para mestrandos e doutorandos em História que eles tivessem que apenas *entreter*, que (na expressão equivocada de um excelente historiador) a história fosse um "Constructo textual *par excellence*" (Bentivoglio, 2018: 53). O diabo é que eles têm que atravessar o rito de passagem que é a banca examinadora. E o seu uso (ou abuso) de fontes é um dos fatores primordiais de avaliação.

Um dos (vários) defeitos do texto de Lancaster é sua pobreza enquanto artefato literário, como já demonstrado. Imaginemos que Guimarães Rosa, saído do túmulo, (por seus pecados) passasse a reescrever a obra de Lancaster para torná-la um colosso da narrativa. O texto poderia ser delicioso de se ler; *ainda assim*, o mapa de Lancaster continuaria errado, o Atanásio deificado seria uma elucubração, o Império Romano de qualquer século continuaria não sendo totalitário, a crise ariana (o que quer que se entenda por ela) ainda teria causas perfeitamente humanas.

E aqui vem a riqueza do trabalho de Nancy Struever, uma autora pouco referenciada pela literatura historiográfica brasileira, muito embora tenha feito uma das seis críticas a Hayden White no volume especial da *History and Theory* de 1980. A questão que o erro na operação historiográfica nos coloca não é o da (re)batida diferença entre fato e ficção. É da natureza *argumentativa* do labor historiográfico. E esta natureza *argumentativa* é encontrada também na... obra retórica de Quintiliano![14]

Não, Satã não causou a crise ariana; o espanto de Lancaster com a proximidade entre o Édito de Milão e o início da crise ariana não tem razão de ser, tendo em vista a interessante tendência da dogmática cristã de se empenhar em acirrados conflitos filosófico-teológicos, uma tendência que não possui paralelo em nenhuma outra religião (nem

[14] É sintomático que Ginzburg descarte rapidamente a obra de Struever em suas considerações sobre História e Retórica (Ginzburg, 2002).

mesmo às monoteístas do Livro); o estopim da crise ariana é corretamente compreendido como a imposição de uma ortodoxia por parte de partidos de bispos, conforme nos ensina Galvão-Sobrinho.

Uma história eticamente responsável *precisa responder, necessariamente, nestes termos*, admitindo-se, por evidente, a revisão, e mesmo a recusa, dos argumentos positivados por Galvão-Sobrinho. E isso se dá por meio de um processo de *disputatio* argumentativa, por meio de uma retórica – semelhante à judicial – que encontramos descrita em Quintiliano. Afinal de contas, a História, tal qual a praticamos desde pelo menos os dias de Gibbon (um nome que é mencionado por White raríssimas vezes), é uma ciência, ou pelo menos uma disciplina; e historiadores tem, sim, autoridade para policiar o seu próprio campo de estudo.

Do contrário, que nos resta fazer? Aceitamos o "é razoável" de Lancaster? Para que tanto esforço estudando, escrevendo, discutindo? Não seria melhor fechar todas as universidades de História, e sair a plantar batatas?

Uma alternativa ao discurso disciplinar da história científica atualmente existe. E precisamos ter consciência que ela existe. É um calhambeque miserável, um Ford Pinto prestes a explodir. Ele é pintado de forma a enganar o passageiro incauto (que desconhece que o Ford Pinto era um veículo que tendia a carbonizar seu condutor); belo e serelepe, o veículo intitulado "Curso de História da Igreja" de Lancaster (meros 59,90 reais por doze meses) se apresenta como uma alternativa para o passageiro. Esta alternativa leva a uma morte flamejante ou, na melhor das hipóteses, a um penhasco – ou, para abandonar a imagem metafórica, a livros pseudoacadêmicos e cursos de Youtube de qualidade pífia, falsários quando não incompetentes.

Por trás deste penhasco, está a noção de "Ocidente". Essa concepção, de um glorioso passado composto pelo Direito romano, pela filosofia grega e pela Igreja católica está presente, de alguma maneira ou de outra, em praticamente toda a gosma reacionária para-acadêmica secretada pela extrema-direita, de Lancaster ao Brasil Paralelo, passando por Olavo de Carvalho[15].

O que quero destacar aqui é que esta concepção de Ocidente *também está presente na crítica dos outros historiadores à história antiga e medieval brasileiras*. Pode-se chamar isso da "visão Bacurau do Ocidente": os

[15] Apresso-me a destacar que nem todos os pilares são *sempre* defendidos por estas hostes: Lancaster já atacou violentamente o Direito romano em um *short* no Youtube. Os tradicionalistas são, acima de tudo, esquisitos.

ocidentais não nos veem como ocidentais, logo o Brasil não é ocidental[16]. A conclusão deste raciocínio termina com "logo, não é necessário estudar a história antiga ou medieval no Brasil", em qualquer âmbito.

A aprovação de dois historiadores de que na primeira BNCC

> Tratou-se simplesmente de procurar enfrentar os efeitos deletérios do tratamento da disciplina História em sala de aula como uma espécie de ônibus lotado em que, a cada tempo, novos passageiros insistem em subir. O primeiro desafio enfrentado, portanto, foi o de escolher conteúdos em detrimento de outros, visando a reduzir a gigantesca carga de assuntos dos quais professores e estudantes devem (ou deveriam) dar conta, tarefa inglória e geralmente malsucedida (Cerri; Costa, 2021: 05).

tem, pelo menos, a qualidade da honestidade.

Descartemos a fácil defesa da atualidade da antiguidade greco-romana na sociedade brasileira e da utilidade do estudo crítico deste período para a formação de um aluno (afinal de contas, a palavra que melhor define o Brasil é "oligarquia", uma palavra que não foi criada na Segunda Guerra Mundial ou durante o ciclo do café no Brasil). Continuemos, do contrário, com a instigante imagem do ônibus lotado apresentada por Cerri e Costa. O que aqueles dois pobres passageiros, a história antiga e medieval, (in)justamente expulsos do ônibus, tem a fazer? Há vinte, vinte e cinco anos (e talvez ainda mais recentemente), a resposta de seus opositores seria *nada* (o que já seria ruim, e burro, o suficiente). Mas os seus opositores, hoje, entregariam a Antiguidade e o Medievo para a extrema direita. Acho difícil pensar em coisa mais imprudente do que deixar o integralismo católico passar a catraca.

Bibliografia

Edições de Autores Antigos

SOZOMENE. *Histoire de L'Eglise*. Traduite par Monsieur Cousin. Paris: chez Damien Foucault, 1686.

SOZOMÈNE. *Histoire Ecclésiastique*, livres I-II. Traduction par A-J. Festugière, annotation par G. Sabbah. Paris: Sources Chrétiennes, 1983.

[16] Curioso país não-ocidental, em que colonizadores europeus falantes de uma língua descendente do latim brutalizam povos indígenas e se dedicam à empreitada ocidental *par excellence*, a escravização transatlântica africana.

Obras de apoio

ÁVILA, A. *A História no Labirinto do Presente*. Serra: Milifontes, 2021.

BENTIVOGLIO, J. Uma reverência à Meta-história e a Hayden White: o passado como sátira irônica e liberal em Sérgio Buarque de Holanda. *ArtCultura*, v. 20, n. 37, 2018, p. 51-65.

CERRI, L.; COSTA, M. O banho, a água, a bacia e a criança: história e historiadores na defenestração da primeira versão da Base Nacional Curricular Comum de História para o Ensino Fundamental. *Educar em Revista*, v. 37, 2021, p. 01-21.

CHADWICK, O. Gibbon and the Church Historians. *Daedalus*, vol. 105, 1976, p. 111-123.

FINLEY, M. *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

GALVÃO-SOBRINHO, C. *Doctrine and Power*: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2013.

GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. Bury), 7 vols. Londres: Methuen, 1909.

GINZBURG, C. *Relações de força*: História, Retórica, Prova. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

LANCASTER, L. *Santo Atanásio e a Crise Ariana*. Rio de Janeiro: CDB, 2022.

MOMIGLIANO, A. Gibbon's Contribution to Historical Method. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 2, 1954, p. 450-463.

MOMIGLIANO, A. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Florianópolis: Edusc, 2004.

PELIKAN, J. *The Christian Tradition*: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press, 1971.

POCOCK, J. *Barbarism and Religion*, Volume One: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SANTOS, D. O Ensino de História Antiga no Brasil e o Debate da BNCC. *Outros Tempos: Pesquisa Em Foco - História*, 16 (28), 2019, 128–145.

TALBERT, R. *et alli*. *Atlas of Classical History*. Londres: Routledge, 2023.

TILLEMONT, S. *Reflexions de M. Le Nain de Tillemont sur Divers Sujets de La Morale*. Utrecht, sem editora, 1735.

WHITE, H. The Public Relevance of Historical Studies: A reply to Dirk Moses. *History and Theory*, v. 44, 2005, p. 333-338.

WILLIAMS, R. *Arius*: Heresy and Tradition. Londres: William B. Eerdmans, 2002.

Received: July 18, 2025 | Accepted: November 24, 2025

THE TRUSTWORTHY MULE AND THE DEAD HORSE: REVIEW OF LANCASTER, LUCAS. *SANTO ATANÁSIO E A CRISE ARIANA*. RIO DE JANEIRO: EDITORA CDB, 2022.

Gabriel Gabbardo[1]

Abstract

This review offers a critical analysis of *Santo Atanásio e a Crise Ariana* (2022), by Lucas Lancaster, published by the Centro Dom Bosco, situating the work within the recent rise of the Catholic far right in Brazil. It demonstrates how the book, despite its ambition and length, systematically fails to meet fundamental requirements of historiographical practice—from basic factual inaccuracies, conceptual anachronisms, and improper use of sources to a hagiographic narrative style that replaces historical inquiry with apologetic devotion. By comparing Lancaster's approach with earlier Catholic scholarly traditions such as that of Tillemont and with contemporary debates on historical methodology, the review argues that the work not only distorts Late Antiquity and the Arian controversy but also exemplifies the dangers posed by the marginalization of ancient and medieval history in Brazilian education, which opens space for pseudo-historical, ideologically driven productions. The review concludes by defending the disciplinary responsibility of historians and the need for stronger institutional and academic support for these fields, lest they be overtaken by reactionary discourses that confuse tradition with traditionalism.

Keywords

Athanasius; Late Antiquity; Arianism; Far-Right; BNCC; Hayden White.

[1] Postdoctoral Researcher, São Paulo State University, Franca, Brazil. E-mail: gabrielgabbardo@hotmail.com.

Resumo

Esta resenha analisa criticamente *Santo Atanásio e a Crise Ariana* (2022), de Lucas Lancaster, publicado pelo Centro Dom Bosco, situando a obra no contexto do crescimento recente da extrema-direita católica no Brasil. O texto evidencia como o livro, apesar de sua ambição e extensão, falha de modo sistemático em critérios fundamentais do ofício historiográfico — desde erros factuais elementares, anacronismos conceituais e uso inadequado das fontes até um registro narrativo hagiográfico que substitui a análise histórica por devoção apologética. A partir de comparações com tradições eruditas católicas como a de Tillemont e com debates contemporâneos sobre metodologia histórica, argumenta-se que a obra de Lancaster não apenas deturpa a Antiguidade Tardia e a controvérsia ariana, como também exemplifica os riscos do abandono da história antiga e medieval no ambiente educacional brasileiro, criando espaço para produções pseudo-históricas de viés ideológico. A resenha conclui defendendo a responsabilidade disciplinar e a necessidade de reforço institucional e acadêmico desses campos de estudo, sob pena de sua captura por discursos reacionários que confundem tradição com tradicionalismo.

Palavras-chave

Atanásio; Arianismo; Antiguidade Tardia; Extrema-direita; BNCC; Hayden White.

Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν.[2]

What the reader has in front of her is an article that begins with a review.

In 1776 (a fundamental year for the human spirit, I've read somewhere), Edward Gibbon published the first volume of his *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. In this work ("the first modern history *tout court*", in the informed judgment of Moses Finley – Finley, 1991: 24), Gibbon achieved the separation of the history of the Christian era's first centuries from the providentialism of that religion. Writing as the British establishment's gentlemen that he was, it would not be surprising, and it was not shocking, to find anti-Catholic arguments in the work; Rome was, to pious Anglicans of the XVIIIth century, Babylon, and for more skeptical politicians a source of tensions in semi- (or perhaps not so semi) colonized Ireland.

What surprised and shocked the book's audience were its anti*christian* arguments. In the work's famous chapters 15 and 16, the previously mentioned separation occurs: the reasons presented for Christianity's success are exclusively human. Thanks in large part to these chapters, Gibbon would forever be marked with the label of "unbeliever" (Pocock, perhaps hastily, puts him in the same "skeptical party" of the frankly atheist Hume – Pocock, 1999: 68-69).

The mature Gibbon (in whom Momigliano perceived a vague Deism – Momigliano, 1954: 457) would probably answer this label (as indeed he did) with an ironical smile, which would perhaps widen when he reflected that his younger self had committed a radical act of youthful rebellion when he entered Oxford: a conversion to Catholicism. The episode was so shocking that it forced Gibbon *père* to send his son to exile in Lausanne, Switzerland, an act that had the momentous consequence of connecting his progeny to the waves of enlightened thought that vividly pulsated in the Continent (and in Scotland) in a manner quite unlike that of England.

Gibbon, then, turned into a – turned into *the* – Enlightenment historian, and the episode of his youthful conversion was forgotten, which makes it hard to say anything about it. What can be *surely* said is that any bibliography that Gibbon might have read that led to his conversion was quickly abandoned. The Enlightenment's Gibbon would read, of his contemporaries, the *histoires philosophiques* of Voltaire and Montesquieu, and would focus on classical pagan literature (with a distinct preference of

[2] Mat. 6.5. The passage is translated below.

Latin over Greek). To the ancient Christian authors, he would give little attention henceforth.

A problem is presented to the reader that is unaware of the *Decline and Fall*: how did Gibbon write about Christianity, since he had abandoned the patristic authors? The answer lies in the profitable meeting of Gibbon with the Catholic scholars of the end of the XVIIth century and beginning of the XVIIIth: Mabillon, Montfaucon, Muratori and one of his greatest influences, "the indefatigable Tillemont".

Sebastien Le Nain Tillemont (1637-1698) was, in the affectionate definition of Gibbon, "The patient and sure-foot mule of the Alps [that] may be trusted in the most slippery paths" (Gibbon, 1909, vol. 2: 50). As Owen Chadwick notes, Tillemont's *Mémoires Ecclésiastiques* (and other religious historians) allowed Gibbon to digest in a quick, concise way a vast volume of ecclesiastical sources in order to obtain the "philosophical" historiographical synthesis that he sought. The skeptical English Deist was profoundly shaped by the immense labors of the French ecclesiastical priest-historian. A religious abyss separated them, but the mule's intelligence – which guided Gibbon through those Alps of scholarship, Greco-Roman patristics – united them. Tillemont was sometimes the target of Gibbon's humor, but never of his contempt; and as Chadwick puts it,

> The effect, in total, is one of dependence and respect [of Gibbon vis-a-vis Tillemont], occasionally more than respect, nearer to reverence, for this unpretentious, quiet, self-effacing, trustworthy guide. (Chadwick, 1976: 122).

It is a commonplace that Brazil went through – is still going through – a political crisis since at least 2013. That one of the aspects of that crisis is the appearance of a far-right movement as a political player seems obvious to me. As an ancient historian, I have, as a professional obligation, just to listen to political scientists, sociologists and (yes) historians of modern Brazil about this crisis, since they have better and richer heuristic and hermeneutical tools to interpret this vast phenomenon in its broader lines than I myself do.

But what an ancient historian can understand, and understand well, is the growth of a Catholic far-right movement. For this movement, the national crisis is invariably merged into an international one, that is the papacy of Francis. The Argentine who occupied the Chair of Peter was and still is a source of bewilderment to them.

Perhaps it is the junction of these factors – that is, a papacy that is *in some sense* progressive and the Brazilian political crisis – that explains the boom of a Catholic far-right (in its various forms and denominations:

traditionalists, sedevacantists, integralists, restorationists… we do not have the space here to catalogue these sects).

Pride of place needs to be given to Centro Dom Bosco. It is a lay Catholic association (that flirt, despite their protests, with Lefebvrist sedevacantism), based in Rio de Janeiro, with an aggressive political profile and some political reach. It was the CDB that welcomed actress Cássia Kiss on her march to reactionary Catholic fundamentalism; it was the CDB that attempted to prevent the movement *Católicas pelo Direito de Abortar* from using the term "Catholic" in its name[3]; it was the CDB that repeatedly tried to stop the comedy group *Porta dos Fundos* from producing sketches about Jesus Christ. It was the CDB that interrupted a Catholic Mass with Afro-Brazilian elements in 2019, in a flagrant act of religious intolerance.

Beyond these activities, the Centro stands out for its numerous publications, with more than two hundred books published since 2016. The books are, in its vast majority, conspiratorial in tone: one of them discusses "Masonic infiltrations in the Church". Outdated works also appear prominently, like the Salazarist "European History" of Pedro Ameal. Some patristic works are piously translated (if only the publisher would stick to that). And, in 2022, they published a massive book, of 1007 pages, about "Saint Athanasius and the Arian Crisis", written by Lucas Lancaster. It is this work that will be reviewed henceforth.

The book begins poorly. We find a beautiful icon of Athanasius in page 37 (in black and white, alas). Its provenance is uncredited: the (already) skeptical reader will not be surprised to find out the image is from Wikipedia. The reader is then shown "The Roman Empire of the Fourth Century". I do not know Where this map comes from but it contains *egregious* errors.

The first is to ignore Diocletian's evacuation of Dacia; the second is to ignore the Mesopotamian conquests of Diocletian and Galerius in the East; the third is to generously bestow the Kingdom of Bosphorus to the Roman Empire. But the Bosphoran Kingdom (which is erroneously enlarged in the book's map) was part of the Roman Empire only between AD 63 and 68, under Nero. Considering that Dacia was Roman only after Trajan's conquests, it is necessary to conclude that the author used a considerable creative effort to blend borders from different centuries in the same map… into the wrong century.

[3] One has to note they succeeded, at first, with the TJSP accepting, lamentably, the arguments of the CDB. The decision was voided in the STJ, which correctly noted there was no lawful and material link between the lawsuit's parties.

Such creative effort is only matched by his attempt to bypass the administrative divisions of the Empire. If we set aside the bursts of geopolitical creativity, the map is a *passable* version of the Roman Empire's administrative division… in the beginning of the third century.[4]. For the fourth century, it is completely anachronistic; Diocletian's profound administrative reform completely changed the situation, dividing the provinces mistakenly shown by the author into smaller units.[5]

It is possible, perhaps, to forgive the use of a Wikipedia image of unknown provenance with no references to illustrate the person who is the main character of the book (though sloth if, after all, a deadly sin: Lancaster missed the opportunity to use Rubens' beautiful painting of *Saint Athanasius*). But the author already fails spectacularly in the simple presentation of a map.

Let us continue. The author offers a brief profession of faith, an activity foreign to the historian's craft (pp. 41–42), to then present a distorted history of Christianity during the first three centuries AD, in which only Christian martyrdom and persecution are presented (portrayed, against reality – at least until Diocletian –, as systemic and constant rather than sporadic and uneven: 43).

One might waste a great deal of ink on this distorted and historically illiterate distortion of Christianity in its first centuries, but it is more profitable to see Lancaster's mistakes when he presents us with Alexandria, hometown of his hero Athanasius ("hero" is an understatement: Lancaster's praise to this historical character is so overwhelming that one must conclude he was the fourth person of the Trinity).

The mistakes are countless. "Alexandria was built [by Alexander] to be the capital of a universal empire and a beacon from which Greek civilization would spread its rays of light (p. 44)." An ugly Eurocentrism is plainly on display here, with Greek civilization and its rays of light, and will be even more blatant later. But it is curious that Lancaster does not cite any source that attests this assertion, and that – whatever source he may have used – Alexander, upon completing his conquests, established himself in Babylon. How else could he govern an empire that stretched from India to Egypt?

[4] I say "passable" thanks to two minor mistakes: Britain is presented as an unified whole, and Syria-Palestine is divided between Syria and Judaea.

[5] The reader (and, more urgently, Mr. Lancaster) can consult the *Atlas of Classical History*: 176-177.

The error would be astounding, but Lancaster soon surpasses himself, since "his main legacy [Alexander's] – the Hellenic culture sown by him wherever his troops set foot upon – defeated the *ancient barbarism of the conquered peoples* and prevailed" (my emphasis: 44). Where to begin? What kind of historian, what kind of human being, would now call Persians, not to mention Egyptians, "barbarians"? Hellenic culture? It may have been attractive to some, but it was repulsive to so many others. I present to mr. Lancaster a passage from First Maccabees, considered sacred by the Catholic Church:

> In those days came there forth out of Israel transgressors of the law, and persuaded many, saying, let us go and make a covenant with the Gentiles that are round about us; for since we were parted from them many evils have befallen us. And the saying was good in their eyes. And certain of the people were forward herein and went to the king, and he gave them licence to do after the ordinances of the Gentiles. And they built a place of exercise in Jerusalem according to the laws of the Gentiles; and they made themselves uncircumcised, and forsook the holy covenant, and joined themselves to the Gentiles, and sold themselves to do evil. (1 Mc. 1.11-15).

And what is this "evil" of the "Gentiles"? Hellenic culture, with its characteristic gymnasium.

The book presents itself as historical, but it is clearly hagiographical. I cannot resist quoting Tillemont: "Only Saints deserve to write the praise of saints" (Tillemont, 1735: 02). Lancaster, as far as I know, is not a saint; but worse, he pretends to be a historian, while acting as a hagiographer. Let us accept that Lancaster might write a hagiography; even so, the praise is still excessive.

> The catholics of every place ran to see this invincible fighter for the Church's sake, to praise his passage, to ask for his blessing and to hear his words. With his presence dripping sanctity and with exhortations that sounded like a celestial oracle's, Athanasius instigated clergy and laity to stay loyal to the Nicene Creed, and to reject communion with the Arians (Lancaster, 2022: 405).

The writer of these lines must forgive me for my blasphemous thought, but one must ask if one who receives such high praise bore the stain of original sin. Lancaster not only *heroicizes* Athanasius (which would be enough, in itself, to turn a work of history in something flavorless and outdated; Great Men history is, after all, a simplistic one), he *idolizes* him. One must ask why the Logos found it necessary to incarnate in the flesh and suffer in the Cross if a man might achieve the complete excellence that one sees in the Lancasterian Athanasius; it seems to be a lot of effort spent on someone who seems to never erred, much less (under a Catholic lens) to have needed confession. To the atheist reader, uninterested in theology, I mean

to say that, if Lancaster's History is bad (and it is), as a work of Catholic theology it is even worse. I dare say Augustine would feel a faint, or perhaps not so faint, trace of Pelagianism in the work.

Let us go through other quotes which speak of Athanasius, the fourth person of the Trinity, born without mortal sin:

> the risen flag of the dogma, the marble column which nothing could take down, the steel gate which was impossible to be destroyed by any battering ram, a impr-egnable [sic] wall which protected the Catholic Church for fifty years amidst unimaginable anguish and suffering (Lancaster, 2022: 28).
>
> In favor of Alexandria's archibshop were the saintly and the virtuous, the defenders of the truth, the confessor, the men devoted to the Church and the bishops of irreproachable conduct, ready to defend him from the absurd allegations of the conspirators (Lancaster, 2022: 267).
>
> ... on that 2 [sic] of May of 373 one of the greatest, if not the greatest defender that the Catholic Church ever had, flew into heaven (Lancaster, 2022: 867).

The insipid heroicization of Athanasius desserves a *passim* to be described, which by itself turns the book unreadable. But there is another mistake which is irritatingly frequent in Lancaster's work. He is a fanatical acolyte of the "Professor X" school of historical psychology[6]. We find, everywhere, sentences like "Seeing the Eternal City again (…) *must have* pleased Athanasius' heart" (Lancaster, 2022: 404 – or perhaps not, maybe Athanasius found Rome a tedious city); "it was certainly a truly touching scene that of the long and warm farewell embrace between these two saints [Athanasius and Pope Julius], who went their separate ways as dear friends and brothers" (Lancaster, 2022: 404 again – or perhaps not, maybe the two did not like each other but tolerated the other for political reasons); "(…) the presence of the two messengers [of Pope Julius to the Council of Serdica] strengthened the spirits of the prelates with the certainty of being 'under the rule of Saint Peter' (Lancaster, 2022: 375; or maybe it disappointed them, because they would feel stronger with the presence of Julius himself). When the sources do not allow the building of a narrative that fits into the preconceived notions of the author, he assumes, unashamedly, the role of an author of historical novels.

No hostility against hagiographers or against authors of historical novels should be assumed here; what is the target of the present criticisms is that the *historian* is not allowed the narrative freedoms that Lancaster takes, repeatedly, putting the sources beds of Procustes, or even in true racks, so

[6] To the (un)fortunate who are unaware of that pop culture colossos, the X-Men, Professor X is a character that has the power to read minds.

that they might, like the bleeding pig of the joke, confess to their leporine nature.

Source elements which would go against the narrative of a perfect Athanasius which Lancaster wants to build are discarded. We see this in the episode of Athanasius baptizing his fellow childhood playmates, an episode narrated by Sozomen (Sozomen, *HE* III.17.-7-8). The patriarch Alexander warily observed a bunch of kids imitating a baptism ceremony, with the young Athanasius playing the part of a bishop. Alexander called the younglings to reprimand them. Thus Lancaster:

> The group arrived, scared and crestfallen, and stayed silent when Alexander asked what were they playing. Pressured more by Alexander's kindness than by his severity, they all turned in the direction of one of them and said "It's him. Athanasius is our chief" (Lancaster, 2022:62, my emphasis).

A saintly story, whose only defect is to be lamentably absent from the source. Alexander really was shocked, according to Sozomen. But, facing the initial silence of the children, Alexander threatened them with… *torture*. That is one of the meanings of *τῇ βασάνῳ*, the word which Sozomen uses, perhaps even its main sense. Even if we give the word a lighter tone (*τῇ βασάνῳ* might mean a rigid "inquiry"), one needs to lie to see kindness in Saint Alexander in this specific moment. The lie becomes easier when one does not read the source one is working with.

The use of translations by Mr. Lancaster is very clear, since he evidently does not control Ancient Greek (though he feels he has the authority to praise Athanasius' command of the language).

Proof can be found in page 284. Here, Lancaster "translates" a passage of Sozomen (Sozomen, *HE* II.28), wherein the historian narrates the famous episode where Athanasius, with extreme chutzpah, interrupted a procession of Constantine to petition the emperor.

> Bishop Athanasius stopped me so unexpectedly in the Middle of the street with some others who accompanied him that I was taken aback. God who sees al lis my witness that I *did not recognize him at first,* and that it was needed that some of my entourage told me who he was and of what he had come to complain about (Lancaster, 2022: 284, my emphasis).

"I did not recognize him at first" is an acceptable translation for "*je ne l'ai pas reconnu d'abord*", the translation proposed by Monsieur Cousin in the distant year of 1686 (Cousin, 1686: 131). Lancaster's carelessness with the source here is multiplied: he affirms this passage is to be found in *HE* II.23 – a plain mistake. But he did not even bother to check the original, which is *παρὰ τὴν πρώτην ὄψιν*. The *obvious* translation to this expression is "at first

sight" – used, indeed, by the most recent translation of Sozomen in French, which uses *à première vue* (Sozomen, 1983: 359). Mr. Lancaster, who avoids the translation of Ancient Greek – since he does not know it (which is perfectly excusable, unless one is to write a book about Ancient Greek speakers) – feels he has authority to assert that the "profane" [sic] studies of Athanasius were not useless, "especially when one considers the use he made of his beautiful and well put Greek in defense of the dogma during the Arian controversy" (Lancaster, 2022: 66). "Beautiful and well put": Lancaster's intimacy with his mother tongue is also fragile.

But Lancaster goes beyond: he also *makes things up*. Let us go back to page 62, which contains the following fictitious passage:

> Alexander looked at the boy and Athanasius looked back. His wide open eyes, with their audacious and candid frankness, noble and angelical physiognomy, displayed the triple reflex of the beautiful souls: peace, intelligence and purity (Lancaster, 2022: 62).

Athanasius looking back, his open eyes, his frankness and visage: all made up. "The triple reflex of the beautiful souls" is a poetical passage of Lancaster, which might be true or not. I imagine that Lancaster thinks Saint Augustine had a beautiful soul, but one needs an incorrigible optimism (or a terminal incapacity of comprehending a text) to read the *Confessions* and the *City of God* and come to the conclusion that Augustine lived with a deep interior peace (fortunately for Latin and universal theology, the exact opposite was the case).

Even more enthused than Lancaster was Jerome, the great translator of the Bible to Latin. The *Life* of the monk Anthony, written in Greek by Athanasius, was an absolute bestseller: the enterprising mind of Jerome led him to invent a monk who supposedly preceded Anthony, "Paul of Thebes", and to write his *Life*, in which (strangely) many episodes which Anthony went through are retreated, and in which "Paul" always gets the best of his successor. Many contemporaries of Jerome accused him of making up this saint, which did not stop the *Life of Paul* to become itself a bestseller. But modern criticismo has shown that "Paul" is a fiction. Lancaster piously believes this fiction (Lancaster, 2022: 69).

The sin of anachronism is one that is also committed by Lancaster. At page 320, he asserts that

> The union of Constantius and of the Eusebian bishops would create a common army of State Totalitarianism, typical of the old pagan system, and of Heresy, against the divine constitution of the Chruch (Lancaster, 2022: 69).

The quoted passage not only shows the mistake in using the concept of "totalitarianism" (speaking of which, is there a totalitarianism which is not from the State?) in dealing with a pre-industrial State, but it also shows the plain ignorance in Mr. Lancaster's part in understanding the old pagan "systems" (sic), whom he singularizes for unknown reasons.

Let us go through a passage about Saint Anthony. "Tillemont asserts that after the death of Anthony three years passed without rainfall in Egypt", with this dry period being either the sadness of Nature's elements over the death of the saint, or divine vengeance over the sins of Arianism (Lancaster, 2022: 529-530). It was not Tillemont that asserted that the death of Anthony was followed by three years without rainfall in Egypt, for the simple reason that Tillemont wrote from a distance of almost 1350 years from the events. The authority that Tillemont uses, and that Lancaster did not bother to quote or indeed search, is none other than St. Jerome, in his *Life of Hilary*[7].

Let us move from this deliberate suppression. The narrative idolatry which is given to Athanasius has the unforeseen result of a notable diminution of the role that other Christian priests had in the forging of a Nicene orthodoxy. I do not speak here of the sociological dimensions of the dispute, which are given a careful treatment by Galvão-Sobrinho (Galvão-Sobrinho, 2013), and which are, evidently, beyond the meager historiographical capacities of Lancaster. Let us accept, *ad argumentum tantum*, a simplified (perhaps dumbed down) narrative, which puts the Arian question as a dispute between individual bishops, divided in two opposing groups (and, in Lancaster's eyes, one composed by pure saints, led by an Athanasius free from original sin, and the other composed by hellspawn). The exaggerated role given to Athanasius hides the action of these other individuals.

Hillary of Poitiers has the good fortune of having accompanied Athanasius in some of his trials, and thus is given some proeminence; but the Cappadocians (Gregory of Nazianzus, Basil the Great and Gregory of Nissa) and their activities and tribulations are reduced to a mere continuation of Athanasius' labors (Lancaster, 2022: 849-854, 870-871). The skillful political operative that was Basil is only given a historical role when he speaks with Athanasius. Basil, however, died but five years later after Athanasius, and the amazing ecclesiastical web of contacts that the former

[7] The pious reader might be disappointed when discovering that this drought in Egypt is only mentioned by Jerome himself; amongst his many qualities was the gift of always seductively improving a story. More soberly, Athanasius does not mention any drought throughout this period.

built, at much personal cost (especially but not only in Anatolia) was *decisive* to the triumph of the *homoousios* in the Council of Constantinople.

In page 861, as he is about to narrate to death of Athanasius, Lancaster writes "Is it allowed that, at least here, the historian might give place to the believer"? It is astonishing that the author does not see the irony of his words. The believer devoured the historian, chewed on him and spit his mangled body in the previous 860 pages. When one reads this sentence one feels like seeing Jack, the Ripper, pleading forgiveness for picking a pocket.

One might spend more pages to enumerate Lancaster's mistakes. But let us come back to Tillemont, who, in an incisive passage of his *Reflections*, meditates on the historian's craft (a Catholic historian, by the way):

> It cannot be doubted that the rules given by Saint Bernard [of Clairvaux] about how a saint is built might be also applied to the way how history is written. It is necessary that one who undergoes such a task to be worthy of such a grandiose and holy thing. He must have as much understanding as zeal about what he is doing. The authority of his person, the gravity of his style and, above all else, a saintly life in proportion to the sanctity of his subject are that which sustain what he says, and that honor the truth of what he claims (Tillemont, 1735: 114).

Lucas Lancaster's zeal is not be put into doubt under a scientific lens. Under a Christian lens, one might wonder if endless and endlessly public proclamation of his faith does not violate Matthew 6.5:

> And when you pray, do not be like the hypocrites, for they love to pray standing in the synagogues and on the street corners to be seen by others. Truly I tell you, they have received their reward in full.

As for understanding, as shown in an exhaustive manner, it simply does not exist: in this requirement the book has a thousand and seven pages and a thousand and seven mistakes. The literary style is bad: sentences which seem to have been written by a foreigner with an intermediary level of Portuguese ("…Anatolia, that peninsula… subdivided by the Roman Empire in provinces by the name Bithynia, Asia… Lancaster, 2022: 849) are followed by others written by a pedant obsessed with the second person plural (e.g., "Thou wouldst be in which side had thou lived in that time?" Lancaster, 2022: 926). One cannot say anything about the sanctity of Lucas Lancaster's personal life, but the authority of his person, in the terms given by Tillemont, is null.

About the fury which Lancaster sets upon the Catholic "moderates" of our present day (e.g., Lancaster, 2022: 530-531), the historian can only note that God has hardened his heart, like Pharaoh's. But a hardened heart might,

theoretically, write something of value, something that was useful, or at least interesting to read.

This is not the case. Reading this book is not profitable to the historian, to the layman, to the fervorous believer (in marked contrast with the work – would one dare say "the holy work"? – of Le Nain de Tillemont). And this is not because of his hardened heart, but because of his slippery hands, which are unable to grasp or comprehend any complex topic. The crisis of the Catholic Church is bigger than the traditionalists believe it is, if this is the intellectual value they profess to the tradition.

The contrast with the Catholic scholars from more or less 1690 to 1740 is instructive. Facing the onslaught of scholarship directed against the *Annals* of Baronio by authors so unlike each other in time, space and religious opinions as Pierre Bayle, Joseph Scaliger and Isaac Casaubon (which left the work in complete discredit, except for Lancaster), Catholic authors like Mabillon, Muratori, Montfaucon and Tillemont changed the rules of the game, showing they controlled the critical apparatus of scholarship as competently (or perhaps even more so) than their Protestant or skeptical adversaries. Facing Tillemont's footnotes, Voltaire took the radical step of *abolishing* his own footnotes in his historiographical works, becoming less of an author thanks to such an attitude (Gibbon would manage to merge the skills of Catholic – and non-Catholic – antiquarian scholars with the conceptions of the French *philosophe* historians – Momigliano, 2004: 112-114). Following a Catholic belief, indeed a Catholic dogma, did not stop Tillemont from using and quoting works from his religious adversaries. In a way, this following incentivized him to do so.

And that is the worst aspect of Lancaster's book. Seen by a secular historical lens, the book is bad: careless, imprudent, full of mistakes. But if we accept that we are dealing with a sacred matter, whether because we share Lancaster's Catholic beliefs, whether because we are from another Christian denomination, whether we have the simple empathetical respect that a serious historian must have for his subject, then Lancaster's status only worsens. For reasons of the historian's craft, but also and *mainly* for theological reasons by those that share a Chirstian belief, the question of the Arian crisis, of Athanasius' life – of *any and all patristic themes* – must be treated with due respect.

"Due respect", in the case of Athanasius, implies a scholastic effort to read in more languages that English and French; implies a moral decency that prevents the historian from simply adapting passages from older works; implies a respect for the sources which requires a technical control over them, a control which demands the use of academic editions of these

source; implies a interfaith dialogue with scholars of other Christian denominations, even if this dialogue might be hostile.

About this last point, one might elaborate. Tillemont referenced the Protestant works by Scalliger and the Magdeburg Centuriates, to use the former and insult the latter; Lancaster simply does not use the book of the former Archbishop of Canterbury, Rowan Williams, about Arius – "Arius, *Heresy* and Tradition" (Williams, 2002)[8] –, a book which would prevent him from making many theological mistakes, but he does use a work by Roberto de Mattei about *the Second Vatican Council* (Lancaster: 1007).

Father, forgive those who do not follow these precepts: they know not what they are writing. To Lancaster, one must give the following piece of advice: to study the topic again (or, whenever is the case, for the first time), with the required amount of sobriety and respect. To the Centro Dom Bosco's press, one suggests, in a charitable and respectful manner, that they dedicated themselves, instead of publishing *bad* history, to produce *good* translations of patristic works. A good translation of a work by Athanasius, or Augustine, or Ambrosius, would be much more useful (in a spiritual manner besides) than a historical work filled to the brim with mistakes. It is better to present old Christian apologetics than a new *bad* Christian apologetic which starts from an *even worse* history.

In an admittedly less charitable spirit, this traditionalist work reminds me of the definition of "tradition" made by Jaroslav Pelikan, the author of a monumental five-volume *History of the Christian Doctrine* (Pelikan, 1971-1989)[9]:

> The history of Christian doctrine is the most effective means available of exposing the *artificial theories of continuity* that have often assumed normative status in the churches, and at the same time it is an avenue iinto the authentic continuity of Christian believing, teaching, and confessing. *Tradition is the living faith of the dead; traditionalism is the dead faith of the living* (Pelikan, 1971: 09, my emphasis).

About Ancient History, patristics and related matters

Why write this review? It was composed, I admit, with great trepidation. There is the always present risk of me appearing to legitimize a

[8] It is interesting to note that the Anglican Church also professes that Arianism was heretical; the *first* of its Thirty Nine Articles of Religion rejects it by postulating the same substance for the Father, the Son and the Holy Spirit. As a sectarian, Lancaster refuses to use Williams.

[9] The reader will not be surprised to discover that Lancaster does not use this work.

"traditionalist" (frankly Integralist) Catholic position, through having a dialogue (or seeming to have a dialogue) between equals with what is a book that is conscientiously reactionary and bigoted from my authority as a professional historian, facing traditionalist "lumpenintelectuality". These scruples, as meaningful as they are, were passed over: I believe I have made it crystal clear that Lancaster fails almost comically (certainly obscenely) in both a historical and a theological way.

There is no possible dialogue, because Lancaster has not learned to speak or (worse and more important) to listen; the book's 1007 pages are bulky, but they would only be given passing grades in an undergraduate History school through the referees' incompetence. Lancaster's diploma might let him use the title of historian, but his historiographical practice ends up nullifying any authority that it might have given him. If Tillemont was a sure-footed mule, Lancaster, historically and historiographically speaking, is a dead horse, violently but not undeservedly kicked in the previous pages.

However, *sociologically* speaking Lancaster's book is interesting. It is simply true that when I started to study Late Antiquity, some twenty years ago, there simply was not a volume of 1007 pages speaking about a Patriarch of Alexandria from the fourth century, published by a printing press composed by laymen.

What is proferred next is key to the development to a Brazilian ancient and medieval historiography. And it is proferred in a situation where not only the BNCC, in its infamous first version, struck a tough blow against the teaching of such topics in elementary and high school, but in which these topics are dismissed by professional historians from an university setting.

If one abandons, discards, considers the European ancient and middle ages to be of little importance, a flank will be opened – in a sense, it has *already been opened* – which is being filled, and potentially will be filled to an ever greater degree, by the worst kind of historiographical work. I am not asking here for a biography of some eight hundred pages about Athanasius for the Brazilian public, but it would indeed be interesting if at least some introductory academic articles about this figure existed[10]. They do not exist (yet), and one must state that the curious reader who wishes to buy something about Athanasius in Portuguese might be tempted to peruse a

[10] I gladly note that the situation is better, perhaps even *considerably* better, when it comes to podcast: I note Robson Murilo Grando Della Torre's beautiful exposition on Arianism to the USP's Medieval History Podcast (https://open.spotify.com/episode/4Z2pWRl5CiYnyJj95mUboS, accessible in 17/07/2025).

confessional, badly written work, based in a shallow reading of outdated authors. We can – no, we *must* – do better.

And here I stop kicking our friend, the Lancasterian dead horse, and being a discussion with my fellow historians. And I do so with the polemical Hayden White.

> I not only deny the authority of "professional historians" to "police" anything, I also deny that historians, in their current "professional" capacity, possess the resources necessary for rendering "ethically responsible" judgment on whatever we mean by "history" (White, 2005: 335).

One needs not to go into the vast chasm that is Hayden White's work. I only present another quote from Lancaster:

> It is really astound to note the short interval of time between the peace of Constantine, in 313, and the first manifestation of Arianism, in 318 or 319. In human terms there is no, between one thing and the other, cause and effect. However, if we visualize the facts from the spiritual forces that fight in the invisible world, one must really wonder whether Satan, being unable to annihilate the Church with the bloodthirsty persecutions that he unleashed for three hundred years, changed his methods, trying to destroy it from the inside as soon as it was in peace with the Empire. It is reasonable. (Lancaster: 176-77).

There is no real problem if Lancaster *believes* in that. But how do we deal with this text, while it is presented as a historical labor? Should we accept that the Demon yet again appears as a historical character? Is it reasonable (to use Lancaster's words) that we keep quiet? It does not seem to me that we should act here as those that "illuminate the blind spots that maintain the current social systems intact and proclaim their alternatives as 'unreal'" (Avila, 2021: 72, manifesting the thought of Joan Scott). Especially because Lancaster uses a practical impulse and past – but not a feminist or post-colonial practice, but a Catholic integralist one, which condemns us, *post mortem*, to the eternal flames of Hell[11] – and, more prosaically and meaningfully, to historical mistakes, falsifications and belittlements.

Let us accept, necessarily, the judicious evaluation of my friend, Arthur Lima de Avila, about the present crisis of History, in which the discipline finds itself in an endless labyrinth: "*dismantling of the institutional conditions* which gave it support", "*enormous enlargement* of informative inflation", "*tyranny of the immediate* in social networks and of a society forced to forget the long term", "dissolution of its centuries-long epistemological and political fundamentals", "collapse of the notions of the *commons* and of *sharing* stimulated by neoliberal hyperindividualism", "*disciplinary decay*,

[11] It is curious that Lancaster repeteadly uses Tillemont, given that author's heretical Jansenism.

not always grasped, which closes the discipline in itself" (Avila, 2021: 56, emphases in the original).

But if we accept the conditions of this crisis, should we naturalize it? And here the work of Lancaster is useful. The noise around the work of Hayden White frequenly led to moral questions: how to speak of the Holocaust (Saul Friedlander), White as the heir of Gentile (Ginzburg in his worst moment, categorically, as White's critic). The solidity of the events of the Second World War – to Momigliano, to Ginzburg, - as well as the enormity of Nazi crimes, made the rising of tensions and bad feelings in this discussion basically unavoidable (and White might not be guiltless, as he did leave his flank open to such criticisms).

Lancaster's book (printed in Rio de Janeiro, Brazil, in the year of Our Lord 2022) allows us to see the limits of White's work in a less passionate way. Lancaster sees in the Arian crisis the greatest crisis of the Church, and deals with it with a passion whose size is only matched by his multiform incompetence. What to do when faced with his historiographical work?

I believe I gave a constructive answer to this question with my review. Its tone is conscientiously ironical, but to focus in this aspect is to be superficial. It is not a linguistic question that Lancaster composed a horrendously *wrong* map. It is not a narrative choice that makes him quote works about Athanasius written in the XIXth century as if they were primary sources. The use of a concept of "totalitarianism" to describe the Roman Empire of Constantius II is an anachronism, and if there is a disciplinary decay (a dangerous word!) in modern historiography it is to be found (or *also* to be found) in an excessively libertarian conception of historical activity, and by a defeatism vis-à-vis the utility of History by its own practitioners. The historiographical paths are not a monopoly of the Historians' Guild; but some parallel pathways (like Brasil Paralelo's) lead to a *forgery* of History.

Is it possible to deny Satan as the cause of the Arian crisis? *Good* historiographical work is not, *pace* White, a merely textual artefact. It would be much easier for graduate students in both the Masters and PhD levels if they had only to entertain, if (in the mistaken expression of a great historian) history was a "textual construct *par excellence*" (Bentivoglio, 2018: 53). Alas, they have to go through the rite of passage that is the referees' evaluation. And their use (or abuse) of the sources is one of the main evaluating topics.

One of the (many) defects of Lancaster's work is its poverty as a literary artefact, as has been shown. Let us imagine that Guimarães Rosa, risen

from the grave, (for his sins) had to rewrite Lancaster's book to turn it into a narrative colossus. The text might become wonderful to read; *and yet* Lancaster's map would still be wrong, the deified Athanasius would be imaginary, the Roman Empire of any century would still not be totalitarian, the Arian crisis (however one might understand it) will still have perfectly human causes.

And here one comes to the work of Nancy Struever, an author little used in Brazilian historiographical literature, even though she was one of Hayden White's critics in *History And Theory's* special 1980 volume. The issue posed by errors in historiographical operations is not the (re)hashed distinction between fact and fiction. It is the *argumentative* nature of historiographical labor. And this argumentative nature is also found in… Quintilian's rhetorical work![12]

No, Satan did not cause the Arian crisis; Lancaster's astonishment with the small distance between the Edict of Milan and the beginning of the Arian crisis has no reason to be, given the interesting tendency of Christian dogmatics to delve into vicious theologico-philosophical conflicts, a tendency that has no parallel in any other religion (not even other monotheist religions of the Book); the beginnings of the Arian crisis can be found as the result of the imposition of an orthodoxy by groupings of bishops, as Galvão-Sobrinho teaches us.

An ethically responsible history *has to answer, necessarily, in these terms*, admitting (evidently) the revision, and even the refusal, of the arguments presented by Galvão-Sobrinho. And this occurs through a process of argumentative *disputatio*, through a rhetoric – similar to judicial rhetoric – that we find described by Quintilian. After all, History, as it has been practiced at least since Gibbon's days (and the name of Gibbon is rarely mentioned by White) is a science, or at least a discipline; and historians do have the authority to police their own field of study.

Otherwise, what should we do? Do we accept the "it is reasonable" of Lancaster? Why spend so much effort studying, writing, arguing? Would it not be better to close all History departments, and start to plant potatoes?

An alternative to the disciplinary discourse of scientific history exists nowadays. And we must be conscious that it exists. It is a miserable jalopy, a Ford Pinto ready to explode. It is painted in a way that leads the unaware passenger (who has never heard that the Ford Pinto was a vehicle that had the unfortunate tendency to burn its driver down) astray; the beautiful,

[12] Symptomatically, Ginzburg quickly discards Struever's work in his considerations about History and Rhetoric (Ginzburg, 2002).

perky vehicle called "Curso de História da Igreja" of Lancaster (a mere 59,90 monthly installments over a year) presents itself as an alternative to the driver. This alternative leads to a fiery death or, in the best scenario, to a cliff – or, to abandon the images, to pseudoacademical books and Youtube courses of contemptible quality, false whenever they are not incompetent.

Behind this cliff lies the notion of "the West". This conception, of a glorious past composed by Roman law, Greek philosophy and the Catholic Church is present, in one way or the other, in practically all the para-academical reactionary goo expunged by the far-right, from Lancaster to Brasil Paralelo, passing through Olavo de Carvalho[13].

What I mean to point out here is that this conception of the West *is also present in the critique of other historians to the Brazilian study of ancient and medieval history.* We might call this the "Bacurau view of the West": Westerners do not see us as part of the West, therefore Brazil is not Western[14]. The conclusion of this train of thought is "therefore, it is not necessary to study ancient or medieval history in Brazil", in any shape or form.

The approval by two historians that in the first BNCC

> It was simply a matter of trying to confront the harmful effects of treating the subject of History in the classroom as a kind of overcrowded bus where, at every moment, new passengers insist on getting on. The first challenge faced, therefore, was choosing some content at the expense of others, in an effort to reduce the enormous load of topics that teachers and students must (or should) cover—a thankless and generally unsuccessful task. (Cerri; Costa, 2021: 05).

is honest, at least.

Let us discard the easy defense of the actual presence of Greco-Roman antiquity in Brazilian society and of the usefulness of a critical study of this period for a student's education (after all, the word that best defines Brazil is "oligarchy", a word that was not created during the Second World War or during the coffee cycle in Brazil). Let us continue, indeed, with the evocative image of the overcrowded bus present by Cerri and Costa. What do those two poor passengers, ancient and medieval history, (un)justly expelled from the bus, have to do? Some twenty, twenty five years ago

[13] I hurry to note that not *all* Western pillars are defended by this mob: Lancaster has violently attacked Roman Law in a Youtube short. Traditionalists are, above all, weird.
[14] What a curious non-Western country, wherein European colonizers speaking a Latinate language brutalized indigineous peoples and dedicated themselves to that Western enterprise *par excellence,* the Transatlantic enslaved trade.

(and perhaps even more recently), their enemies' answer would be *nothing* (which would be bad, and stupid, enough). But their adversaries, today, would deliver Antiquity and the Middle Ages to the far-right. I struggle to think in anything more imprudent that one might do than let Catholic integralism jump the turnstile.

Bibliography

Editions of Ancient Authors

SOZOMENE. *Histoire de L'Eglise*. Traduite par Monsieur Cousin. Paris: chez Damien Foucault, 1686.

SOZOMÈNE. *Histoire Ecclésiastique*, livres I-II. Traduction par A-J. Festugière, annotation par G. Sabbah. Paris: Sources Chrétiennes, 1983.

Modern works

ÁVILA, A. A *História no Labirinto do Presente*. Serra: Milifontes, 2021.

BENTIVOGLIO, J. Uma reverência à Meta-história e a Hayden White: o passado como sátira irônica e liberal em Sérgio Buarque de Holanda. *ArtCultura*, v. 20, n. 37, 2018, p. 51-65.

CERRI, L.; COSTA, M. O banho, a água, a bacia e a criança: história e historiadores na defenestração da primeira versão da Base Nacional Curricular Comum de História para o Ensino Fundamental. *Educar em Revista*, v. 37, 2021, p. 01-21.

CHADWICK, O. Gibbon and the Church Historians. *Daedalus*, vol. 105, 1976, p. 111-123.

FINLEY, M. *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

GALVÃO-SOBRINHO, C. *Doctrine and Power*: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire. Berkeley: University of California Press, 2013.

GIBBON, E. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. J. Bury), 7 vols. Londres: Methuen, 1909.

GINZBURG, C. *Relações de força*: História, Retórica, Prova. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

LANCASTER, L. *Santo Atanásio e a Crise Ariana*. Rio de Janeiro: CDB, 2022.

MOMIGLIANO, A. Gibbon's Contribution to Historical Method. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 2, 1954, p. 450-463.

MOMIGLIANO, A. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Florianópolis: Edusc, 2004.

PELIKAN, J. *The Christian Tradition*: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press, 1971.

POCOCK, J. *Barbarism and Religion*, Volume One: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SANTOS, D. O Ensino de História Antiga no Brasil e o Debate da BNCC. *Outros Tempos*: Pesquisa Em Foco - História, 16 (28), 2019, 128–145.

TALBERT, R. *et alli*. *Atlas of Classical History*. Londres: Routledge, 2023.

TILLEMONT, S. *Reflexions de M. Le Nain de Tillemont sur Divers Sujets de La Morale*. Utrecht, sem editora, 1735.

WHITE, H. The Public Relevance of Historical Studies: A reply to Dirk Moses. *History and Theory*, v. 44, 2005, p. 333-338.

WILLIAMS, R. *Arius*: Heresy and Tradition. Londres: William B. Eerdmans, 2002.