

HERÓDOTO

Volume 10, Número 2, Dezembro 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. 2/dezembro 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.2 (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

ENTREVISTA

A CONSOLIDAÇÃO DO GRUPO DE TRABALHO EM HISTÓRIA ANTIGA - SEÇÃO RIO GRANDE DO SUL, 24 ANOS DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO - ENTREVISTA COM O PROF. DR. FÁBIO VERGARA CERQUEIRA (UFPEL)

THE CONSOLIDATION OF THE STUDY GROUP IN ANCIENT HISTORY – RIO GRANDE DO SUL SECTION: 24 YEARS OF TEACHING, RESEARCH, AND EXTENSION – INTERVIEW WITH PROFESSOR FÁBIO VERGARA CERQUEIRA, PHD (UFPEL)

Fábio Vergara Cerqueira_____08-31

Apresentação

A CONSOLIDAÇÃO DO GRUPO DE TRABALHO EM HISTÓRIA ANTIGA – SEÇÃO RIO GRANDE DO SUL, 24 ANOS DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO

THE CONSOLIDATION OF THE STUDY GROUP ON ANCIENT HISTORY – RIO GRANDE DO SUL SECTION: 24 YEARS OF TEACHING, RESEARCH, AND OUTREACH

Milena Rosa Araújo Ogawa_____32-39

Dossiê

CINEMA E ENSINO DE HISTÓRIA ANTIGA: POSSIBILIDADES

CINEMA AND THE TEACHING OF ANCIENT HISTORY: POSSIBILITIES

José Maria Gomes de Souza Neto_____40-63

SEGUINDO OS PASSOS E AS VOZES FEMININAS. ESPAÇOS, CORPOS E FUNÇÕES NO SUPORTE CERÂMICO

TRAS LOS PASOS Y LAS VOCES FEMENINAS. ESPACIOS, CUERPOS Y FUNCIONES EN EL SOPORTE CERÁMICO

María Cecilia Colombani_____64-82

A PERMANENTE INTRUSA: A RECRIAÇÃO DO FEMININO NO TEATRO TRÁGICO

THE PERMANENT INTRUDER: THE RECREATION OF THE FEMININE IN TRAGIC THEATER

Jussemar Weiss Gonçalves_____83-100

ENTRE DISCIPLINAS: LETRAS CLÁSSICAS, HISTÓRIA ANTIGA E OS ESTUDOS CLÁSSICOS NO BRASIL

BETWEEN DISCIPLINES: CLASSICAL, ANCIENT HISTORY AND CLASSICAL STUDIES IN BRAZIL

Leni Ribeiro Leite_____101-112

SERIA HELIOGÁBALO UMA MULHER TRANS? CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA RECLASSIFICAÇÃO DE UMA MOEDA ROMANA POR UM MUSEU INGLÊS

WAS ELAGABALUS A TRANS WOMAN? CONSIDERATIONS BASED ON THE RECLASSIFICATION OF A ROMAN COIN BY AN ENGLISH MUSEUM

Semíramis Corsi Silva_____113-138

Artigos

CONQUISTADORES, COLONIZADORES E ESCRAVIZADORES: AS VÁRIAS RAÍZES DA LACÔNIA ESPARTANA

CONQUERORS, COLONIZERS AND ENSLAVERS: THE MANY ROOTS OF SPARTAN LACONIA

Gabriel Cabral Bernardo_____139-161

O LONGO CAMINHO DOS DEUSES: DIONISO/BACO

THE LONG PATH OF THE GODS: DIONYSUS/BACCHUS

FilomenaBarata_____162-186

ÁTICO E O PAPEL DA ECONOMIA DE CRÉDITO NA VIDA POLÍTICA DA REPÚBLICA ROMANA (I AEC)

ATTICUS AND THE ROLE OF CREDIT ECONOMY IN THE POLITICAL LIFE OF THE ROMAN REPUBLIC (1ST CENTURY BCE)

Margarida Maria de Carvalho

Rafaela Manha da Costa_____187-209

A ARQUEOLOGIA DA ETNIA E DA RAÇA NO MUNDO ROMANO. O CASO DO JUDEU NEGRO MOISÉS

THE ARCHAEOLOGY OF ETHNICITY AND RACE IN THE ROMAN WORLD. THE JEWISH BLACK MOSES CASE

Marcio Teixeira-Bastos

Pedro Paulo Abreu Funari_____210-237

MASCULINIDADE E SEXUALIDADE DISSIDENTES EM *GLADIADOR II*: A CONSTRUÇÃO DE MACRINUS COMO ANTAGONISTA

DISSIDENTING MASCULINITIES AND SEXUALITIES IN *GLADIATOR II*: THE CONSTRUCTION OF MACRINUS AS AN ANTAGONIST

Natália Ferreira de Campos

Victor Henrique da Silva Menezes_____238-259

Resenha

GRIG, L. POPULAR CULTURE AND THE END OF ANTIQUITY IN SOUTHERN GAUL, C. 400–550. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2024. 260p. ISBN: 9781108491440

Márcio Montaneri_____260-264

NOTA DE UMA PESQUISA DIONISÍACA: FONTES E HISTORIOGRAFIA DE DIONISO NOS TEXTOS ANTIGOS E SUA RECEPÇÃO NOS POETAS DO NEOGREGO

João Estevam Lima de Almeida_____265-285

EDITORIAL

O dossiê deste número reúne parte das conferências apresentadas no VI Ciclo Nacional e no IV Ciclo Internacional do GTHA-RS — História Antiga e Medieval: passados e presentes em um mundo em transição, realizado de 23 a 25 de junho de 2025, em comemoração aos 24 anos do Grupo de Trabalho em História Antiga da ANPUH-RS. A edição também traz uma entrevista com Fábio Vergara Cerqueira, professor do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), na qual são abordados o processo de consolidação e a trajetória da Seção Rio Grande do Sul do Grupo de Trabalho em História Antiga, constituindo um importante registro para a memória dos estudos da área no estado.

Ademais, compõe esta edição um conjunto de contribuições diversas, de reconhecido interesse historiográfico.

Desejamos a todos uma excelente leitura das contribuições disponibilizadas.

Cordialmente,

Glaydson José da Silva/Filipe Noé da Silva

Editores

EDITOR'S NOTE

This issue's dossier brings together a selection of the papers presented at the 6th National Symposium and the 4th International Symposium of the GTHA RS – Ancient and Medieval History: Pasts and Presents in a World in Transition, held from June 23 to 25, 2025, in celebration of the 24th anniversary of the ANPUH RS Working Group on Ancient History. The issue also features an interview with Fábio Vergara Cerqueira, Professor in the Department of History at the Federal University of Pelotas (UFPel), addressing the process of consolidation and the trajectory of the Rio Grande do Sul Section of the Working Group on Ancient History. The interview constitutes an important contribution to preserving the history and memory of scholarship in the field within the state.

Moreover, this issue includes a collection of diverse contributions of acknowledged historiographical interest.

We wish you all an excellent reading of the published contributions.

Sincerely,

Glaydson José da Silva/Filipe Noé da Silva

Editors

A CONSOLIDAÇÃO DO GRUPO DE TRABALHO EM HISTÓRIA ANTIGA – SEÇÃO RIO GRANDE DO SUL, 24 ANOS DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO

Milena Rosa Araújo Ogawa[1]

1. O Grupo de Trabalho em História Antiga

Esse dossiê é resultado de palestras apresentadas no *VI Ciclo Nacional e IV Ciclo Internacional do GTHA-RS - História Antiga e Medieval: passados e presentes no mundo em transição*, ocorrida entre os dias 23 a 25 de junho de 2025. Idealizado de maneira remota, e transmitido via Plataforma do *Youtube* (canal do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga da Universidade Federal do Pampa - LECA-UNIPAMPA), sua programação constitui parte das comemorações pelos 24 anos de consolidação do trabalho dos professores que estiveram à frente do Grupo de Trabalho em História Antiga (GTHA) da Associação Nacional de História (ANPUH), seção Rio Grande do Sul.

O GTHA Nacional da ANPUH congrega um grupo interdisciplinar dedicado ao ensino, pesquisa e extensão acerca da Antiguidade em nosso país. Desde sua criação, em 1999, o GTHA oferece encontros de reflexão coletiva para fomentar a discussão sobre a Antiguidade e seu intercâmbio acadêmico junto à sociedade brasileira. Sua estruturação no país fundamenta-se em três eixos centrais e objetivos específicos, a saber:

> Três referenciais fundamentais: 1. Os diversos temas e problemas próprios do estudo das sociedades antigas; 2. As múltiplas formas de preservação, transmissão e recepção da tradição antiga na modernidade e no Brasil, em particular; 3. As diversas possibilidades metodológicas para se estudar o Mundo Antigo, com especial referência às semelhanças e diferenças com o mundo contemporâneo.[2]

É nesse contexto que se insere a criação do GTHA-RS, em 20 de dezembro de 2000, pelos Profs. Drs. Anderson Zalewski Vargas, Fábio Vergara Cerqueira, Francisco Marshall, Katia Maria Paim Pozzer e Margareth Marchiori Bakos (*in memoriam*). Tal iniciativa deu continuidade às deliberações tomadas na *XX Reunião Anual da ANPUH*, realizada em Florianópolis no ano de 1999, ocasião em que se decidiu pela fundação do GTHA em âmbito nacional. Dessa forma, a criação do GTHA-RS deve ser entendida não como um movimento isolado,

[1] Professora Doutora - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Amambai, Brasil. E-mail: ogawa_milena@hotmail.com.br

[2] Disponível em: <https://gtha.ufsc.br/sobre-o-gtha/>. Acesso em: 29 de agosto de 2025.

mas como parte de um esforço mais amplo de consolidação institucional da História Antiga no Brasil.

Desde sua origem, sob a coordenação inaugural da Profa. Dra. Margareth Bakos, o GTHA-RS buscou constituir-se em espaço de diálogo, promovendo o intercâmbio entre pesquisadores, estudantes e demais interessados nos estudos da Antiguidade Clássica e Oriental. A atuação do grupo manifestou-se também no apoio direto a diversas iniciativas, como as *Jornadas de Estudos do Oriente Antigo*, organizadas pela própria Profa. Bakos na PUCRS, além do *IX Simpósio de História Antiga* e do *II Encontro Nacional do GTHA* da ANPUH, realizados em setembro de 2002. Este último evento, promovido pelo Núcleo de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), revelou-se fundamental para o fortalecimento do grupo em âmbito nacional, ao favorecer a divulgação de pesquisas, a aprendizagem coletiva e a articulação entre estudiosos de diferentes instituições.

Com a coordenação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas, a partir de 2002, o GTHA-RS redefiniu seu perfil, conferindo às suas atividades caráter de estudo e pesquisa mais sistemático. Foram então definidos temas de interesse comum, congregando classicistas e orientalistas em seminários realizados em diversas instituições do Estado. Atendendo à deliberação do GT nacional, o grupo também abriu seus encontros à participação de estudantes de graduação em História, incentivando sua inserção no ambiente acadêmico especializado.

Após um período de relativa inatividade, alternando períodos em que esteve mais ou menos ativo, o GTHA-RS foi reativado em 19 de julho de 2016, no *XIII Encontro Regional de História da ANPUH-RS*, em Santa Cruz do Sul. Nessa ocasião, foi eleita nova coordenação, composta pela Profa. Dra. Semíramis Corsi Silva (coordenadora), pelo Prof. Dr. Rafael da Costa Campos (vice-coordenador), pelo Prof. Wellington Rafael Balém (primeiro secretário) e pelo Prof. Me. Carlos Eduardo Costa Campos (segundo secretário), tendo havido substituições posteriores, como a do Prof. Vinícius de Oliveira da Motta em lugar do Prof. Balém.

Nos biênios subsequentes, de 2020-2022 e 2022-2024, a coordenação coube ao Prof. Dr. Rafael da Costa Campos, acompanhado dos Profs. Drs. Jussemar Weiss Gonçalves (vice-coordenador), Matheus Barros da Silva (primeiro secretário) e Edison Cruxen Bisso (segundo secretário). Encontros como o *V Ciclo Nacional e III Ciclo Internacional do GTHA-RS*, com o tema *Da Sociedade Patriarcal à Vida Pública – Formas de Pensar, Formas de Viver*, foram realizados entre os dias 17 e 19 de outubro de 2023, também de maneira remota, pelo *Youtube*.

Em 2024, durante o *XVII Encontro Estadual de História da ANPUH-RS,* sob a temática *desafios contemporâneos – os lugares das/dos historiadoras/es*, foi eleita a atual coordenação, composta pela Profa. Dra. Milena Rosa Araújo Ogawa (coordenadora), pelo Prof. Dr. Mateus Dagios (vice-coordenador) e pelo Prof. Me. Vander Gabriel Camargo (secretário) e nos encarregamos de promover debates no biênio do mandato (2024-2026).

Assim, a trajetória do GTHA-RS insere-se organicamente no movimento mais amplo do GTHA nacional, partilhando dos mesmos objetivos e preocupações: consolidar a História Antiga como campo de pesquisa relevante, incentivar sua difusão no Ensino Básico e Educação Superior, e contribuir para que o conhecimento sobre as sociedades antigas se torne acessível não apenas aos especialistas, mas também à sociedade em geral. A continuidade das atividades do grupo, sua capacidade de articular gerações de pesquisadores e sua inserção nos debates contemporâneos demonstram sua relevância no fortalecimento das Ciências da Antiguidade no Brasil, em consonância com as diretrizes e finalidades da ANPUH.

Entre os docentes vinculados a universidades públicas e privadas efetivos que atuam nos cursos de História e, ministram as disciplinas de História Antiga, na graduação, no Rio Grande do Sul incluem-se Anderson Zalewski Vargas (UFRGS), Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas - UFPel), Francisco Marshall (UFRGS), Jussemar Weiss Gonçalves (Universidade Federal do Rio Grande - FURG), Katia Maria Paim Pozzer (UFRGS), Luis Carlos dos Passos Martins (PUCRS), Rafael da Costa Campos (Unipampa) e Renato Viana Boy (Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS). Todos possuem formação em subáreas da Antiguidade[3], seja na Antiguidade Oriental seja na Antiguidade Ocidental, como classifica o Currículo. Dessa forma, a educação oferecida aos estudantes de graduação no Rio Grande do Sul pode transitar, sem prejuízo acadêmico, por uma ampla diversidade de temáticas, garantindo abrangência e qualidade no ensino. Ademais, esse quadro docente ainda se beneficia do constante fluxo de pesquisas, projetos e interlocuções interinstitucionais, que enriquecem o processo formativo e ampliam as possibilidades de inserção intelectual dos discentes tanto em nível nacional quanto internacional.

O Rio Grande do Sul ainda conta atualmente com seis Programas de Pós-Graduação em História (PPGH) em universidades públicas, sendo que em quatro deles há docentes especializados em História Antiga. Os PPGHs estão

[3] O Professor Renato Boy possui formação especializada no período Bizantino e atualmente coordena o Laboratório de Estudos Medievais (LEME) da UFFS. Além de suas funções administrativas, ministra disciplinas voltadas tanto à História Antiga quanto à História Medieval, contribuindo para a formação abrangente dos estudantes e para a consolidação do estudo de Antiguidade, Antiguidade Tardia e Idade Média na instituição.

localizados nas seguintes instituições: UFRGS, UFPel, UFFS e FURG.[4] O PPGH-Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) preserva em seu corpo docente o vínculo com a Profa. Semíramis Corsi Silva, embora a docente esteja atualmente vinculada à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), continua orientando alunos nessa instituição. Ainda, destaca-se o PPGH da PUCRS, que conta em seu corpo docente com professor orientador na área de Antiguidade. Luís Carlos dos Passos Martins desenvolve pesquisas voltadas à República romana.

2. VI Ciclo Nacional e IV Ciclo Internacional do GTHA-RS - História Antiga e Medieval: passados e presentes no mundo em transição

Ao longo dos 24 anos, os professores atuantes no Rio Grande do Sul consolidaram uma significativa contribuição não apenas no estado, mas em suas áreas em contexto nacional e internacional. Para o evento, foi decidido integrar as áreas do Medievo e da Arqueologia Clássica, como centros condutores também do projeto, assim, convidamos para organização além da coordenação do GTHA, o Francisco Mendonça Júnior (UFSM) e a Profa. Lidiane Carderaro (USP). Nessa comemoração, estiveram representadas em nosso último encontro as universidades estrangeiras: Universidade de Coimbra - Portugal, Universidade de Morón – Argentina, Universidade Nacional de Mar del Plata – Argentina, *Université de Tours* – França e *University of Kentucky* – EUA.

A programação ocorreu com conferência de abertura e encerramento (noite), mesas temáticas de palestras (manhãs) e catorze Simpósios Temáticos (tardes), que versavam sobre Antiguidade Oriental, Ocidental, História Medieval e Arqueologia. Os professores palestrantes convidados foram: Adriana Vidotte (Universidade Federal de Goiás - UFG), Airton Pollini (Université de Tours), Cláudia Bovo (Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM), Daniele Gallindo (UFPel), Edison Cruxen (Unipampa), Erica Angliker (*European Association of Archaeologists – Community on Archaeology and Tourism Working Groups),* Fábio Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ), Fábio Vergara Cerqueira (UFPel), Francisco Marshall (UFRGS), José Maria Gomes de Souza Neto (Universidade de Pernambuco - UPe), Jussemar Gonçalves (FURG), Kátia Pozzer (UFRGS), Leni Ribeiro Leite (*University of Kentucky*), María Cecilia

[4] Os professores e as linhas de pesquisa são: Anderson Vargas e Kátia Pozzer, "Culturas e representações"; Fábio Cerqueira, "Imagens: entre iconografia, cultura visual e intermidialidade"; Jussemar Weiss Gonçalves, "Campos e Linguagens da História"; Renato Viana Boy (UFFS), "Cultura, Resistências e Decolonialidades" e Semíramis Corsi Silva, "Fronteira, política e sociedade". Destacamos apenas os PPG's voltados à área de História, alguns estão inseridos em outros PPGs.

Colombani (Universidade de Morón e Universidade Nacional de Mar del Plata), Marcelo Candido (USP) e Semíramis Corsi (UFU).

Destacamos quase cem resumos submetidos e avaliados pelo Comitê Científico, composto pelos professores palestrantes e por demais docentes colaboradores: Anderson Zalewski (UFRGS), Anita Fattorri (USP), Claudia Beltrão (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO), Fábio Amorim (UFRGS), Gabriel Cabral Bernardo (USP), Helena Amália Papa (Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES), Lennyse Teixeira Bandeira (Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL e Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão - IFMA), Mateus Mello Araujo da Silva (UFF), Moisés Antiqueira (Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE), Stephanie Martins de Sousa (Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP) e Ygor Klain Belchior (Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG).

Contamos ainda com uma equipe de monitores de áreas e universidades distintas que puderam contribuir na transmissão que obteve mais de quatro mil visualizações, são eles: graduandos em História da UFSM (Arthur Fischer e Luiz Garbin), mestranda em História pela UFSM (Isabel Antonello Flores), graduandas em Letras da UNIPAMPA (Jucelma Cardoso e Yohana Cardoso) e graduandas em Jornalismo da Unipampa (Sabrina Castanho e Taís Schmitk).

Salientamos a participação de um total de 33 centros de estudos nacionais que contribuíram como apresentadores de palestras e de comunicações orais, a saber: Centro Universitário Sagrado Coração - UNISAGRADO, IFMA, Universidade de Caxias do Sul - UCS, UNIOESTE, UPE, USP, UEMG, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, UEMASUL, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, UNIMONTES, Universidade Estadual do Ceará- UECE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, Universidade Estadual Paulista - UNESP, Universidade Federal de Campina Grande - UFCG, UFG, UFOP, UFPel, Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, UFSM, Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, UFU, UNIRIO, UNIPAMPA, Universidade Federal do Paraná - UFPR, UFRJ, FURG, UFRGS, UFTM, UFF e PUC-RS.

Como desdobramentos do evento, e na sequência do *Caderno de Resumos*, apresentamos este dossiê, que reúne contribuições de alguns dos palestrantes, bem como a obra *Estudos da Antiguidade e do Medievo em transição. Grupo de Trabalho em História Antiga do Rio Grande do Sul 24 anos de formação e trajetórias*, produzida por graduandos, mestrandos, doutorandos, recém- doutores e professores formadores dessa geração, em coautoria. Tal produção reforça e fomenta o trabalho desenvolvido na área.

3. Trabalhos apresentados nesse Dossiê

A abertura deste dossiê conta com a entrevista do Prof. Fábio Vergara Cerqueira, docente titular da Universidade Federal de Pelotas por mais de trinta anos. Vinculado à fundação do GTHA-RS, consolidou o percurso de gerações, formando especialistas em Estudos Clássicos, desde a graduação até o doutorado. Participou de mais de 250 bancas, fundou a revista *Cadernos Lepaarq* (Qualis A2), envolveu-se nos projetos de criação de diversos cursos da UFPel e de outras instituições, é bolsista de produtividade do CNPq nível A, foi membro do Comitê de Assessoramento em Arqueologia do CNPq, lidera grupos de pesquisa, coordena o LECA, é pesquisador da Fundação *Humboldt*, tendo experiência como pesquisador visitante em instituições como o Instituto de Arqueologia Clássica da Universidade de Heidelberg, a *École Française de Rome* e o *Centre Jean Bérard* em Nápoles. Também presidiu a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e coordenou o GTHA Nacional. Com essa síntese curricular, Fábio Vergara configura-se como testemunha da trajetória do GTHA-RS e, em sua entrevista, apresenta sua perspectiva sobre o Grupo e suas reflexões acerca do futuro da área no estado.

O artigo apresentado pelo Prof. José Maria Gomes de Souza Neto, docente da Universidade de Pernambuco e pesquisador nas áreas de Ensino de História e Estudos Fílmicos, articula de modo pertinente suas duas linhas de investigação ao escrever o texto *Cinema e ensino de História Antiga: possibilidades*. Nele, o autor discute como o cinema constitui uma ferramenta eficaz para o ensino, destacando seu impacto na construção da consciência histórica. Por meio da análise de filmes como *Roma* (1972), dirigido por Federico Fellini, *Sebastiane* (1976), de Paul Humfress e Derek Jarman, *La Vie et la Passion de Jésus-Christ* (1906), dirigido por Alice Guy-Blaché, entre outras obras, José Maria estabelece conexões entre problematizações históricas da Antiguidade, os contextos de filmagem e exibição e as formas pelas quais esses distintos tempos podem ser sobrepostos para interrogar o presente. Esse trabalho configura-se como um convite à reflexão, oferecendo propostas de abordagem para docentes e ressaltando a importância dessa documentação audiovisual para o pensamento crítico sobre a disciplina

A Profa. María Cecilia Colombani contribui de forma constante para o pensamento historiográfico não apenas em seu país, a Argentina, mas também em toda a América Latina e em Portugal, por meio de intercâmbios presenciais, oferta de disciplinas, participação em publicações e realização de palestras. No artigo *Tras los pasos y las voces femeninas. Espacios, cuerpos y funciones en el soporte cerámico*, Colombani discute, a partir da cerâmica grega antiga, a presença das mulheres em ações da vida social, evidenciando espaços de sociabilidade e, inclusive, suas articulações políticas. Assim, seu estudo, que parte da cultura

material e dialoga com obras literárias, articula diferentes tipos de documentação, confronta perspectivas sobre os espaços tradicionalmente atribuídos às mulheres e oferece uma importante reflexão não apenas para o campo da História Social, mas também para os estudos de gênero.

A permanente intrusa: a recriação do feminino no teatro trágico constitui um dos desdobramentos das investigações do Prof. Jussemar Weiss Gonçalves. O docente lidera o grupo de pesquisa *Cultura e Política no Mundo Antigo*, cujas linhas incluem *Tragédia grega e Gênero e Sexo no Mundo Antigo*. Nesse sentido, seu texto apresenta reflexões que articulam, sob diferentes prismas, teatro e gênero, interrogando os limites interpretativos do masculino e do feminino na sociedade ateniense.

Leni Ribeiro Leite é professora associada de Estudos Clássicos na Universidade do *Kentucky*, contribuindo também, significativamente, para o Ensino Superior no Brasil durante mais de uma década como docente da Universidade Federal do Espírito Santo, onde formou pesquisadores em diferentes níveis (da graduação ao doutorado) nos cursos de Letras e História. Em razão desse trânsito entre áreas, bem como de sua atuação no contexto acadêmico brasileiro e internacional, propôs um balanço da área de Estudos Clássicos, apresentando, de forma sintética, algumas reflexões tanto em sua palestra quanto neste dossiê, por meio do texto *Entre disciplinas: Letras Clássicas, História Antiga e os Estudos Clássicos no Brasil*.

Semíramis Corsi Silva é atualmente docente da Universidade Federal de Uberlândia, mas seu vínculo com as pesquisas desenvolvidas no Rio Grande do Sul permanece como uma marca significativa de sua trajetória acadêmica. Durante nove anos, foi professora efetiva da UFSM, mantendo ainda vínculo com o PPGH da instituição. Foi uma das responsáveis pela reativação do GTHA-RS e promoveu encontros tanto na condição de coordenadora quanto por meio do laboratório que dirige, o *Grupo de Estudos do Mundo Antigo Mediterrânico* (GEMAM). Sua participação no encontro e neste dossiê reforçam, portanto, sua continuidade e relevância como historiadora da área no estado. Em seu artigo *Seria Heliogábalo uma mulher trans? Considerações a partir da reclassificação de uma moeda romana por um museu Britânico*, a autora problematiza a decisão tomada, em 2023, pelo Museu de *North Hertfordshire*, na Inglaterra, de expor uma moeda de Heliogábalo juntamente com outros documentos do acervo LGBTQIA+, a partir da interpretação de que o imperador poderia ser compreendido como uma mulher trans. Em sua pesquisa, a professora propõe reflexões acerca das possibilidades de compreensão do corpo, do sexo e dos limites de uma leitura *queer* do *princeps*.

Por fim, a realização do encontro e deste dossiê resulta da articulação conjunta de diversas universidades, de discentes e docentes comprometidos em

promover um diálogo plural sobre a Antiguidade sob múltiplas abordagens. Agradeço a acolhida desta proposta, aos alunos envolvidos, aos professores palestrantes, ao comitê científico, às universidades envolvidas, aos demais organizadores do evento, aos autores deste trabalho, ao Prof. Glaydson José da Silva e à UNIFESP. Agradeço, também, a você, leitor e leitora, que se dispõe a conhecer um pouco mais do trabalho desenvolvido na celebração dos 24 anos do GTHA-RS.

THE CONSOLIDATION OF THE STUDY GROUP ON ANCIENT HISTORY – RIO GRANDE DO SUL SECTION: 24 YEARS OF TEACHING, RESEARCH, AND OUTREACH

Milena Rosa Araújo Ogawa[1]

1. Study Group on Ancient History

This dossier is the result of lectures presented at the *6th National Cycle and the 4th International Cycle of the GTHA-RS – Ancient and Medieval History: Pasts and Presents in a World in Transition*, held from June 23 to 25, 2025. Conceived as a remote event and streamed via the YouTube platform (through the channel of the *Laboratory for the Study of Ancient Ceramics* at the Federal University of Pampa – LECA-UNIPAMPA), its program forms part of the celebrations marking the 24 years of consolidation of the work carried out by the professors who have led the *Study Group on Ancient History* (GTHA) of the *National Association of History* (ANPUH), Rio Grande do Sul Section.

The National GTHA of ANPUH brings together an interdisciplinary collective dedicated to teaching, research, and outreach in the field of Antiquity in Brazil. Since its establishment in 1999, the GTHA has promoted spaces for collective reflection aimed at fostering debate on Antiquity and encouraging academic exchange with Brazilian society. Its national structure is organized around three central axes and specific objectives, namely:

> Three fundamental reference points: (1) the various themes and problems inherent to the study of ancient societies; (2) the multiple forms of preservation, transmission, and reception of the ancient tradition in modernity, and in Brazil in particular; (3) the diverse methodological possibilities for studying the Ancient World, with special attention to similarities and differences in relation to the contemporary world.[2]

[1] Adjunct Professor – Mato Grosso do Sul State University, Ambai, Brazil. E-mail: ogawa_milena@hotmail.com.br.

[2] Available at: <https://gtha.ufsc.br/sobre-o-gtha/>. Accessed on: August 29, 2025.

It is within this context that the creation of the GTHA-RS took place, on December 20, 2000, by the Profs. Drs. Anderson Zalewski Vargas, Fábio Vergara Cerqueira, Francisco Marshall, Katia Maria Paim Pozzer, and Margareth Marchiori Bakos (*in memoriam*). This initiative continued the deliberations taken at the *20th Annual Meeting of ANPUH*, held in Florianópolis in 1999, when the decision was made to establish the GTHA at the national level. Thus, the creation of the GTHA-RS should be understood notas an isolated movement, but as part of a broader effort toward the institutional consolidation of Ancient History in Brazil.

Since its inception, under the inaugural coordination of Prof. Dr. Margareth Bakos, the GTHA-RS sought to establish itself as a space for dialogue, promoting exchange among researchers, students, and others interested in the Study of Classical and Eastern Antiquity. The group's activities also included direct support for several initiatives, such as the *Conference on Ancient Near Eastern Studies*, organized by the Prof. Bakos herself at the *Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul* (PUCRS), as well as the *9th Symposium on Ancient History* and the *2nd National Meeting of the GTHA of the ANPUH*, held in September 2002. The latter event, promoted by the Center for Ancient History of the Department of History at the *Federal University of Rio Grande do Sul* (UFRGS), proved fundamental to strengthening the group at the national level, as it fostered the dissemination of research, collective learning, and articulation among scholars from different institutions.

Under the coordination of Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas, beginning in 2002, the GTHA-RS redefined its profile, giving its activities a more systematic character of study and research. At that time, themes of shared interest were defined, bringing together classicists and orientalists in seminars held at various institutions across the state. In accordance with deliberations of the national Study Group, the group also opened its meetings to the participation of undergraduate History students, encouraging their integration into the specialized academic community.

After a period of relative inactivity, marked by alternating phases of greater and lesser activity, the GTHA-RS was reactivated on July 19, 2016, during the *13th Regional History Meeting of ANPUH-RS*, held in Santa Cruz do Sul. On that occasion, a new coordination was elected, composed of Semíramis Corsi Silva, PhD (Coordinator); Rafael da Costa Campos, PhD (Vice Coordinator); Wellington Rafael Balém (First Secretary); and Carlos Eduardo Costa Campos, MA (Second Secretary). Subsequent changes also occurred, including the replacement of Wellington Rafael Balém by Vinícius de Oliveira da Motta.

In the subsequent biennia, 2020–2022 and 2022–2024, coordination was assumed by Rafael da Costa Campos, PhD, accompanied by Jussemar Weiss Gonçalves, PhD (Vice Coordinator), Matheus Barros da Silva, MA (First Secretary), and Edison Cruxen Bisso, PhD (Second Secretary). Events such as the *5th National Cycle and the 3rd International Cycle of the GTHA-RS*, entitled *From Patriarchal Society to Public Life – Ways of Thinking, Ways of Living*, were held from October 17 to 19, 2023, also in a remote format via *YouTube*.

In 2024, during the *17th State History Meeting of ANPUH-RS*, held under the theme '*Contemporary Challenges – The Places of Historians*', the current coordination was elected, composed of Milena Rosa Araújo Ogawa, PhD (Coordinator), Mateus Dagios, PhD (Vice Coordinator), and Vander Gabriel Camargo, MA (Secretary). This team assumed responsibility for promoting debates throughout the biennium of the mandate (2024–2026).

Thus, the trajectory of the GTHA-RS is organically embedded within the broader movement of the national GTHA, sharing the same objectives and concerns: to consolidate Ancient History as a relevant field of research; to promote its dissemination in Basic and Higher Education; and to contribute to making knowledge about ancient societies accessible not only to specialists, but also to society at large. The continuity of the group's activities, its capacity to bring together successive generations of researchers, and its engagement with contemporary debates attest to its relevance in strengthening the Sciences of Antiquity in Brazil, in accordance with the guidelines and purposes of ANPUH.

Among the faculty members affiliated with public and private universities who work in History programs and teach undergraduate courses in Ancient History in the state of Rio Grande do Sul are Anderson Zalewski Vargas (UFRGS), Fábio Vergara Cerqueira (*Federal University of Pelotas* – UFPel), Francisco Marshall (UFRGS), Jussemar Weiss Gonçalves (*Federal University of Rio Grande* – FURG), Katia Maria Paim Pozzer (UFRGS), Luis Carlos dos Passos Martins (PUCRS), Rafael da Costa Campos (Unipampa), and Renato Viana Boy (F*ederal University of the Southern Frontier* – UFFS). All of them having PhD in subfields of Ancient History[3], either in Eastern Antiquity or Western Antiquity, as classified in their curricula. In this way, the education offered to undergraduate students in Rio Grande do Sul can move, without academic loss, through a broad diversity of themes, ensuring scope and quality in teaching. Moreover, this faculty body also benefits from the constant flow of research, projects, and interinstitutional

[3] Professor Renato Boy has PhD in the Byzantine period and currently coordinates the Laboratory for Medieval Studies (LEME) at UFFS. In addition to his administrative duties, he teaches courses in both Ancient History and Medieval History, contributing to students' comprehensive education and to the consolidation of studies on Antiquity, Late Antiquity, and the Middle Ages at the institution.

exchanges, which enrich the educational process and broaden students' possibilities of intellectual engagement at both national and international levels.

The state of Rio Grande do Sul currently has six *Graduate Programs in History* (PPGH) at public universities, four of which include faculty members specialized in Ancient History. These PPGHs are located at the following institutions: UFRGS, UFPel, UFFS, and FURG[4]. The Graduate Program in History at the *Federal University of Santa Maria* (UFSM) maintains, within its faculty, a connection with Professor Semíramis Corsi Silva; although she is currently affiliated with the *Federal University of Uberlândia* (UFU), she continues to supervise students at UFSM. Additionally, the Graduate Program in History at PUCRS is noteworthy for having a faculty advisor specializing in Antiquity. Luís Carlos dos Passos Martins conducts research on the Roman Republic.

2. 6th National Cycle and the 4th International Cycle of the GTHA-RS – Ancient and Medieval History: Pasts and Presents in a World in Transition

Over the course of its 24 years, the professors working in Rio Grande do Sul have consolidated a significant contribution not only within the state, but also in their respective fields at national and international levels. For the event, it was decided to integrate the fields of Medieval Studies and Classical Archaeology as guiding areas of the project; thus, in addition to the GTHA coordination, Francisco Mendonça Júnior (UFSM) and Professor Lidiane Carderaro (USP) were invited to join the organizing committee. As part of this commemoration, the following foreign universities were represented at our most recent meeting: the *University of Coimbra* (Portugal), the *University of Morón* (Argentina), the *National University of Mar del Plata* (Argentina), the *University of Tours* (France), and the *University of Kentucky* (USA).

The program consisted of opening and closing keynote lectures (evenings), thematic lecture panels (mornings), and fourteen Thematic Symposia (afternoons), addressing Eastern and Western Antiquity, Medieval History, and Archaeology. The invited speakers were: Adriana Vidotte (*Federal University of Goiás* – UFG), Airton Pollini (*University of Tours*), Cláudia Bovo (*Federal University of Triângulo Mineiro* – UFTM), Daniele Gallindo (UFPel), Edison Cruxen (Unipampa), Erica Angliker (*European Association of Archaeologists* –

[4] The faculty members and their respective research lines are as follows: Anderson Vargas and Kátia Pozzer, "Cultures and Representations"; Fábio Cerqueira, "Images: between Iconography, Visual Culture, and Intermediality"; Jussemar Weiss Gonçalves, "Fields and Languages of History"; Renato Viana Boy (UFFS), "Culture, Resistance, and Decolonialities"; and Semíramis Corsi Silva, "Border, Politics, and Society." We highlight here only the graduate programs focused on the field of History, as some faculty members are affiliated with other graduate programs.

Community on Archaeology and Tourism Working Groups), Fábio Lessa (*Federal University of Rio de Janeiro* – UFRJ), Fábio Vergara Cerqueira (UFPel), Francisco Marshall (UFRGS), José Maria Gomes de Souza Neto (*University of Pernambuco* – UPE), Jussemar Gonçalves (FURG), Katia Pozzer (UFRGS), Leni Ribeiro Leite (*University of Kentucky*), María Cecilia Colombani (*University of Morón and National University of Mar del Plata*), Marcelo Candido (USP), and Semíramis Corsi (UFU).

We highlight nearly one hundred abstracts submitted and reviewed by the Scientific Committee, composed of the invited speakers and other collaborating faculty members: Anderson Zalewski (UFRGS), Anita Fattorri (USP), Claudia Beltrão (*Federal University of the State of Rio de Janeiro* – UNIRIO), Fábio Amorim (UFRGS), Gabriel Cabral Bernardo (USP), Helena Amália Papa (*State University of Montes Claros* – UNIMONTES), Lennyse Teixeira Bandeira (*State University of the Região Tocantina of Maranhão* – UEMASUL and the *Federal Institute of Education, Science and Technology of Maranhão* – IFMA), Mateus Mello Araujo da Silva (UFF), Moisés Antiqueira (*State University of Western Paraná* – UNIOESTE), Stephanie Martins de Sousa (*Federal University of Ouro Preto* – UFOP), and Ygor Klain Belchior (*State University of Minas Gerais* – UEMG).

We also relied on a team of monitors from different fields and universities who contributed to the event's broadcasting which counted with more than four thousand views. These included undergraduate students in History at UFSM (Arthur Fischer and Luiz Garbin), a master's student in History at UFSM (Isabel Antonello Flores), undergraduate students in Letters at UNIPAMPA (Jucelma Cardoso and Yohana Cardoso), and undergraduate students in Journalism at UNIPAMPA (Sabrina Castanho and Taís Schmitk), who were responsible for broadcasting the Thematic Symposia.

The participation of a total of thirty-three national research centers is noteworthy, as they contributed as presenters of lectures and oral communications, namely: Sacred Heart University College – UNISAGRADO; IFMA; *University of Caxias do Sul* – UCS; UNIOESTE; UPE; USP; UEMG; *State University of Rio de Janeiro* – UERJ; UEMASUL; *State University of Campinas* – UNICAMP; UNIMONTES; State University of Ceará – UECE; State University of Southwest Bahia – UESB; *São Paulo State University* – UNESP; *Federal University of Campina Grande* – UFCG; UFG; UFOP; UFPel; *Federal University of Pernambuco* – UFPE; *Federal University of Santa Catarina* – UFSC; UFSM; *Federal University of São Paulo* – UNIFESP; UFU; UNIRIO; UNIPAMPA; *Federal University of Paraná* – UFPR; UFRJ; FURG; UFRGS; UFTM; UFF; and PUC-RS.

As outcomes of the event, and following the *Book of Abstracts*, we present this dossier, which brings together contributions from some of the invited speakers,

as well as the volume *Ancient and Medieval Studies in Transition. Study Group on Ancient History of Rio Grande do Sul: 24 Years of Education and Trajectories*, produced in co-authorship by undergraduate students, master's and doctoral candidates, recent PhDs, and some professors. Such production reinforces and fosters the work developed in the field.

3. Contributions included in this Dossier

The opening of this dossier features an interview with Professor Fábio Vergara Cerqueira, a full professor at the F*ederal University of Pelotas* for over thirty years. Involved in the founding of GTHA-RS, he has shaped the trajectories of generations, training specialists in Classical Studies from undergraduate to doctoral levels. He has participated in over 250 examination committees, founded the journal *Cadernos Lepaarq* (Qualis A2), contributed to the creation of several courses at UFPel and other institutions, is a CNPq productivity research fellow at level A, served on the CNPq Advisory Committee for Archaeology, leads research groups, coordinates the LECA laboratory, and is a researcher at the Humboldt Foundation, with experience as a visiting researcher at institutions such as the Institute of Classical Archaeology at the *University of Heidelberg*, the *École Française de Rome*, and the Centre Jean Bérard in Naples. He also presided over the *Brazilian Society of Classical Studies* (SBEC) and coordinated the National GTHA. With this curriculum summary, Fábio Vergara stands as a key witness to the trajectory of GTHA-RS and, in his interview, shares his perspective on the Group as well as his reflections on the future of the field in the state.

The article presented by Professor José Maria Gomes de Souza Neto, a faculty member at the *University of Pernambuco* and researcher in the areas of History Education and Film Studies, pertinently combines his two lines of investigation in the text *Cinema and the Teaching of Ancient History: Possibilities*. In this work, the author discusses how cinema constitutes an effective teaching tool, emphasizing its impact on the development of historical consciousness. Through the analysis of films such as *Roma* (1972), directed by Federico Fellini; *Sebastiane* (1976), by Paul Humfress and Derek Jarman; *La Vie et la Passion de Jésus-Christ* (1906), directed by Alice Guy-Blaché; among other works, José Maria establishes connections between historical issues in Antiquity, the contexts of filming and exhibition, and the ways in which these distinct temporalities can be overlaid to interrogate the present. This work serves as an invitation to reflection, offering pedagogical approaches for teachers and highlighting the importance of this audiovisual documentation for critical engagement with the discipline.

Professor María Cecilia Colombani consistently contributes to historiographical thought not only in her home country, Argentina, but also throughout Latin America and Portugal, through in-person exchanges, course offerings, participation in publications, and the delivery of lectures. In the article *Following the Steps and Female Voices: Spaces, Bodies, and Functions in Ceramic Media*, Colombani examines, through the lens of ancient Greek ceramics, the presence of women in social life, highlighting spaces of sociability and, indeed, their political engagements. Thus, her study, grounded in material culture and in dialogue with literary works, integrates different types of documentation, confronts perspectives on spaces traditionally attributed to women, and provides an important reflection not only for the field of Social History but also for Gender Studies.

The Permanent Intruder: The Re-Creation of the Feminine in Tragic Theatre constitutes one of the research outcomes of Professor Jussemar Weiss Gonçalves. The professor leads the research group *Culture and Politics in the Ancient World*, whose lines of inquiry include *Greek Tragedy and Gender and Sex in the Ancient World*. In this regard, his text offers reflections that, from multiple perspectives, articulate theatre and gender, interrogating the interpretative boundaries of masculinity and femininity in Athenian society.

Leni Ribeiro Leite is an Associate Professor of Classical Studies at the *University of Kentucky* and has also made significant contributions to Higher Education in Brazil for more than a decade as a faculty member at the Federal *University of Espírito Santo*, where she trained researchers at various levels (from undergraduate to doctoral) in the fields of Literature and History. Due to her interdisciplinary experience and her work in both Brazilian and international academic contexts, she offered an overview of the field of Classical Studies, presenting, in a concise manner, reflections both in her lecture and in this dossier, through the text *Between disciplines: Classical Languages, Ancient History and Classical Studies in Brazil*.

Semíramis Corsi Silva is currently a faculty member at the *Federal University of Uberlândia*, but her connection to research conducted in Rio Grande do Sul remains a significant hallmark of her academic trajectory. She served as a tenured professor at UFSM for nine years and continues to maintain ties with the institution's Graduate Program in History (PPGH). She was one of the key figures in the reactivation of GTHA-RS and has organized meetings both as coordinator and through the laboratory she directs, the *Mediterranean Ancient World Studies Group* (GEMAM). Her participation in the event and in this dossier thus reinforces her continued relevance and contribution as a historian in the state. In her article *Would Heliogabalus be a trans woman? Considerations based on the reclassification of a Roman coin by a British museum*, the author problematizes

the decision taken in 2023 by the North Hertfordshire Museum, in England, to display a coin of Heliogabalus alongside other documents from the LGBTQIA+ collection, based on the interpretation that the emperor could be understood as a trans woman. In her research, the professor proposes reflections on the possibilities of understanding the body, sex and the limits of a queer reading of the *princeps*.

Finally, the realization of the event and this dossier is the result of the joint coordination of several universities, students and professors, committed to promote a plural dialogue on Antiquity through multiple approaches. I would like to thank all those who welcomed this initiative: the participating students, the invited lecturers, the scientific committee, the involved universities, the other event organizers, the authors of this work, Professor Glaydson José da Silva, and UNIFESP. I would also like to thank you, the reader, for taking the time to learn more about the work carried out in celebration of the 24th anniversary of GTHA-RS.

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

CINEMA E ENSINO DE HISTÓRIA ANTIGA: POSSIBILIDADES

José Maria Gomes de Souza Neto [1]

Resumo

Este artigo investiga a relação entre cinema e História Antiga, mostrando como o cinema não apenas representou o mundo antigo, mas contribuiu decisivamente para moldar a forma como ele passou a ser imaginado e compreendido. Em seus muitos gêneros e abordagens, a ficção fílmica acabou por parecer mais real que a realidade. É assim, em muitos sentidos, que lidamos com o cinema. Mesmo quando nos voltamos para um filme "histórico" com um olhar crítico e afirmamos "não foi daquele jeito", a imagem permanece diante de nós. Sabemos que ela não corresponde ao passado, mas foi ela que lhe deu uma forma visível. É justamente a fricção entre aquilo que sabemos e aquilo que vimos que participa da formação de uma consciência histórica.

Palavras-chave

História antiga; História e cinema; usos do passado.

Abstract

This article examines the relationship between cinema and Ancient History, arguing that cinema not only represented the ancient world but also played a decisive role in shaping the ways in which it came to be imagined and understood. Across its many genres and approaches, cinematic fiction has come to seem more real than reality itself. In many respects, this is how we engage with cinema. Even when we approach a "historical" film critically and remark, "it wasn't like that," its images remain before us. We know they do not correspond to the past, yet they are the images that have given it a visible form. It is precisely the friction between what we know and what we have seen that contributes to the formation of historical consciousness.

Keywords

Ancient History; History and cinema; uses of the past.

[1] Professor Doutor – Universidade de Pernambuco, Nazaré da Mata, Brasil. E-mail: zemariat@uol.com.br

Início esse texto com um exemplo muito claro de como o cinema impacta a consciência histórica de suas audiências, e para tanto usarei o filme *Roma* (1972), do diretor Federico Fellini, nascido em Rimini, uma pequena cidade no centro-norte italiano. O filme é composto por diversos episódios da presença da capital em Fellini, e o primeiro deles descreve como conhecera a cidade antes mesmo de efetivamente conhecê-la: via cinema. Um menino durante a ditadura fascista, sua visão do passado imperial advinha dos filmes épicos que assistia com os colegas, nos quais via gladiadores em lutas de vida ou morte, cristãos martirizados e imperatrizes devassas tomando banho de leite. Também era Roma as referências à estética clássica dos filmes fascistas. O que menos lembrava a Antiguidade eram as ruínas abandonadas em sua cidade natal.



Figura 1: ruínas romanas em *Roma* (1972), de Federico Fellini.

O mais interessante é que Rimini, como basicamente toda a Itália, estava coalhada de vestígios romanos, e como se isso não bastasse, o Rubicão passava por perto, de modo que o professor de História levava até lá suas classes, ordenava aos alunos que tirassem os sapatos e cruzassem o riacho, lendo passagens da vida de César. Nada disso, contudo, marcou tanto sua memória da Antiguidade. De alguma forma, a ficção acabou sendo mais real que a realidade. Em vários sentidos, é assim que lidamos com o cinema. Mesmo quando nos voltamos para um filme "histórico" com um olhar crítico e dizemos "não foi daquele jeito" (e eu vou tratar disso um pouco mais adiante), mesmo que não tenha sido, lá está, ao alcance nas nossas vistas; se não foi, poderia ter sido. E essa fricção, esse atrito entre

essas duas sensações é bastante presente na formação de uma consciência histórica (Moerbeck, 2018).

Sob uma certa perspectiva, é até estranho que uma invenção tão moderna, engendrada ao longo do século XIX, mas formatada como tal só em 1896, tenha recorrido tantas vezes à Antiguidade, ou seja, à temporalidade escrita mais recuada, para contar suas histórias. Mas isso tudo tem a ver com o momento em que o cinema, essa técnica que é arte, se estabelece. E eu vou discutir essa questão dentro em breve – por exemplo, falando da diversidade desses usos da Antiguidade, tratando muito brevemente de elementos teóricos e depois apresentando um esforço de explicação sobre como segmentar essa história tão grande, mais que centenária.

Por que eu chamo de mais do que centenária? Os marcos de fundação do cinema são muito diversos, os Estados Unidos têm o seu, mas prefiro acompanhar o marco francês, e conforme essa perspectiva o cinema surgiu em 1896, quando, numa sala fechada, um grupo de pessoas assistiu à *L'arrivée d'un train à La Ciotat* (A Chegada de um Trem à Estação). A forma como isso se deu (a projeção luminosa de imagens em movimento num espaço fechado e sua vivência compartilhada) é o cinema, sua certidão de nascimento.

No ano seguinte, e pela mesma empresa dirigida pelos irmãos Lumière, foram feitos os primeiros documentários sobre monumentos antigos, "*Les pyramides (vue générale)*" (As pirâmides vista geral) e "*Descente de la grande pyramide*" (Descida da Grande Pirâmide). Os produtores enviaram um filmador, ou cinegrafista (Alexandre Promio) para o Egito, e não é que ele tenha simplesmente rodado a gravação; na verdade, ele organizou toda uma *mise-em-scène*.

Por cerca de cinquenta segundos, e num momento anterior às escavações arqueológicas daquele sítio, o filme "exibe várias camadas de uma espécie de arqueologia visual, dividida em três planos: no primeiro, uma fileira de viajantes se movendo pelo quadro; no segundo, o rosto da Esfinge; e no terceiro, a imponente pirâmide" de Miquerinos (Allan, 2008, p. 160). Essa fileira de viajantes, um grupo de egípcios e seus dromedários sai, miúda, de junto do monumento, conferindo-lhe proporção, e reaparece defronte à câmera, seguidos por outros egípcios e dois ocidentais, todos a pé. À medida que passavam "balançando para frente e para trás com os passos dos camelos, os monumentos entram e saem de vista, eclipsados repetidamente pelos corpos frequentemente fora de foco" (idem, p. 160). Essas cenas são bastante reveladoras da maneira como se enxerga o local onde estão esses monumentos, o planalto de Gizé, e também de como uma

potência ocidental capturou um monumento histórico alheio e o considerou seu.

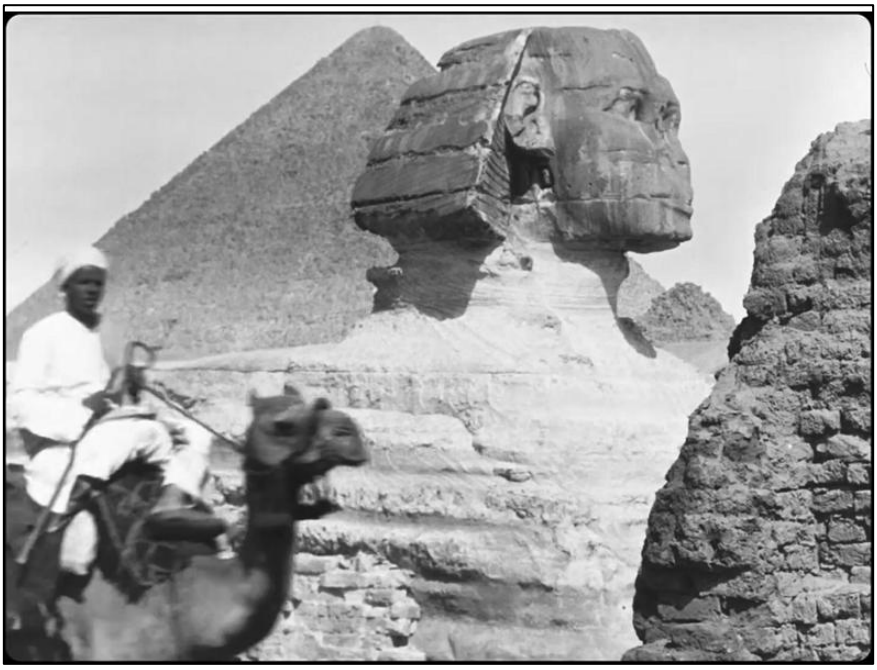


Figura 2: cena de *Les pyramides vue Générale* (1897), do francês Alexandre Promio.

No mesmo ano, temos a primeira representação ficcional da Antiguidade. Mais uma vez, a companhia Lumière produziu encenações breves de importantes cenas históricas, dentre as quais *Néron essayant des poisons sur des esclaves* (Nero experimenta venenos em seus escravos). O cinegrafista era nosso já conhecido Alexandre Promio; o diretor, George Hatot, vindo do Teatro Hippodrome, de Paris e que estaria à frente das mais importantes produções naquele ano. O pano de fundo ficou a cabo de Marcel Jambon, cenógrafo experiente que já havia pintado cenários para a Ópera de Paris.

Embora curto, menos de um minuto, e relativamente simples (uma única tomada com câmera estática), o filme traz elementos importantes para a compreensão da representação de Roma no cinema. O cuidado com o figurino (lá estão as inevitáveis togas), a violência e, claro, a estreia de um dos piores vilões de toda a história do cinema: Nero, muito bem sentado, cercado dos seus cortesãos e dando veneno aos seus escravos para saber como é que eles morriam. Trata-se de uma história muito mais ligada à Cleópatra do que a Nero propriamente dito, mas o importante é que apenas um ano após a primeira sessão de cinema, já temos a Antiguidade presente, tanto no documentário quanto na ficção. Ou seja, essa relação se inicia quase que imediatamente. Quase que imediatamente as pessoas que estão filmando a realidade vão procurar a Antiguidade.



Figura 3: *Néron essayant des poisons sur des esclaves* (1897).

E ao longo dessa história, que vai de 1897 a 2025 e contando, já tivemos de tudo nessa relação entre o cinema e a Antiguidade, de modo que é possível apresentar uma amostra geral de vários filmes para que essa diversidade fique bem visível para o leitor.

É muito comum que a representação fílmica da Antiguidade seja tipicamente formada por filmes grandiosos, caríssimos, de longuíssima duração, aos quais conhecemos como *épicos*. De fato, essas produções são as primeiras que nos vêm à mente quando pensamos na representação fílmica do mundo antigo. Um punhado de histórias já foi filmado e refilmado incansavelmente: os romances de Edward Bulwer (*The Last Days of Pompeii*, 1900, 1926, 1935, 1959, 2014) e Lew Wallace (*Ben-Hur: A Tale of the Christ*, em 1908, 1925, 1959, 2016), histórias bíblicas (em especial a vida e a paixão de Jesus Cristo) e peças de Shakespeare (especialmente *Júlio César* e *Antônio e Cleópatra*).

À parte os filmes sobre Jesus, talvez os épicos mais importantes da história do cinema sejam aqueles baseados na obra do escritor polonês Henryk Sienkiewicz, *Quo vadis*, filmados em 1901, 1911, 1913, 1924, 1951, 2001, 2024 – logo se vê que todas as gerações tiveram sua versão. De um jeito ou de outro, e dadas as limitações dos seus respectivos tempos, todos esses filmes celebravam uma grandiosidade e que se tornou basicamente a tradução ideal do mundo antigo. Mas por mais que esse formato seja importante para a representação da Antiguidade no cinema, não se deve pensar que

ele significa o único gênero possível para esse tratamento. O mundo antigo foi retratado das mais diferentes formas e com os mais diversos objetivos.

Por mais que possa parecer o contrário, o épico não é um sinônimo de Antiguidade... é, em larga medida, um estilo que prima pela ação e pela emoção (o que muitas vezes, mas não sempre, significa superficialidade) e que requer muito dinheiro para a produção. Muitos cineastas e filmografias ou desejam fugir desse modelo ou, simplesmente, não possuem os recursos para filmar o mundo antigo dessa forma, então desenvolvem outras linguagens.

Não foi épica a abordagem escolhida pelos diretores Paul Humfress e Derek Jarman ao filmarem *Sebastiane* (1976), um filme passado na Antiguidade Tardia, inteiramente falado em latim e que apresenta a vida do santo Sebastião, considerado padroeiro pelos homossexuais. O filme é uma ode à estética homoafetiva, repleto de cenas de homoerotismo e com muita nudez, isso num momento de afirmação da então chamada comunidade gay. Jarman, um diretor assumidamente homossexual e que pensava o cinema como arte militante, foi à Antiguidade, mas não para exibir edifícios suntuosos, e sim para, de certa forma, mostrar que na História Antiga já havia o amor que não ousava dizer seu nome.

Por causa do costume em vermos o épico como a forma essencial de representação da Antiguidade (e como a maioria dos títulos mais famosos foram e são norte-americanos), talvez se considere que esse uso do passado é restrito aos países ocidentais e seus interesses. É certo que eles têm um papel importantíssimo nesse campo, mas a pesquisa pode nos revelar surpresas. Existem, por exemplo, abordagens críticas que hoje chamaríamos de decoloniais, como o filme do diretor egípcio Youssef Chahine *Alexandria Again and Forever* (ou Alexandria de novo e de novo em tradução literal; não existe título em português) de 1990.

No contexto de uma grande greve dos profissionais do cinema, Chahine, um alexandrino cuja narrativa frequentemente é não-linear (quando não abertamente surrealista), começou a refletir sobre sua carreira como diretor, a cidade onde vive e o seu passado. Ele arranca Alexandre do mundo clássico e o coloca como parte de sua própria história – aliás, parte significativa do filme investiga essa figura e sua memória, a ponto de Chahine colocar-se como descobridor de sua tumba perdida. A brancura das estátuas clássicas se transforma em mote para piadas, do pastelão aos desenhos animados. E Alexandre não é mais um ocidental intocável, mas sim um personagem egípcio que, idolatrado nas ruas, sopra uma bolha de chiclete até furá-la.



Figura 4: *Alexandria, again and Forever* (1990).

Tempos estranhos produzem Antiguidades estranhas. É muito normal que a crítica norte-americana vincule o filme *A Múmia*, de 1999, ao terror homônimo dos anos 1930, mas isso demonstra como esses escritores especializados conhecem pouco da arte que se dispõem a trabalhar. A ideia de um defunto mumificado que volta à vida para encontrar a amada é, de fato, o ponto de partida para o filme do começo do século, mas não só para ele. Nos estertores das ditaturas que assolaram seus respectivos países durante décadas, o diretor espanhol Carlos Aured e o brasileiro Ivan Cardoso rodaram dois filmes notavelmente semelhantes, o *fantaterror* espanhol (Martinez-Camacho, 2023) *La venganza de la momia* (1975) e o *terrir (*Lyra, 2006). *O Segredo da Múmia* (1982), duas produções de baixo orçamento que, a priori, não teriam muita relação com a produção multimilionária hollywoodiana, mas que surpreendentemente compartilham com ela parte significativa de seu argumento, e entre si o fato de recorrerem à violência e ao sexo (dois elementos que, de resto, não estão exatamente ausentes em *A Múmia*).

Bem se vê que a representação da Antiguidade não se resume aos filmes épicos, mas mesmo no interior desse gênero há formas diversas de expressão. Por exemplo, considera-se que sua criação esteja indelevelmente ligada a artistas homens, mas um dos primeiros épicos foi dirigido por uma mulher, a francesa Alice Guy. Falar dela é remeter a um dos protagonistas do nascimento do cinema, de uma das primeiras (talvez

a primeira) pessoa a dirigir um filme – não somente capturando imagens, mas escrevendo um roteiro e pensando na melhor maneira de transpô-lo às telas. Sua carreira é bem sumarizada pelo dicionário *Who's who of Victorian Cinema*, organizado por Stephen Herbert e Luke McKernan (1996, p. 61).

> A primeira diretora do mundo tem sido, talvez, um pouco excessivamente romantizada, mas ainda assim, e sob quaisquer padrões, teve uma carreira extraordinária. (...) Ela se tornou secretária de Félix Richard, produtor de materiais fotográficos, e quando Léon Gaumont comprou o negócio em 1895, ela juntou-se à Gaumont (...) Em 1897 a Gaumont estava se diversificando, da produção e venda de projetores para a produção cinematográfica. Isso significou produzir filmes, e Léon Gaumont voltou-se para sua secretária empreendedora, que se tornou (...) produtora-chefe da Gaumont entre 1897 e 1906, com uma produção (...) de centenas de filmes".

Seu *La Vie et la Passion de Jesus-Christ* (1906) é um filme fascinante, que embora siga o modelo da história sagrada de Jesus (e na virada do século havia muitos deles), traz uma reviravolta interessante: o protagonismo feminino. Não somente atrás das câmeras, mas também na frente delas: diversamente de outras produções, aqui as mulheres não são estáticas, passivas ou objetos sujeitos ao olhar notadamente o masculino, mas sim agentes positivos da cena: anjos femininos velam o sono do menino Jesus enquanto Maria trabalha com José; se Cristo é açoitado e vilipendiado pelos homens (um deles dá-lhe na cara durante o encontro com Caifás), são elas que o acolhem. Durante a primeira queda na Via Crúcis, enquanto eles observam indiferentes, as mulheres o ajudam, confortam, ajoelham-se junto e são agressivamente afastadas por soldados. É delas o primeiro plano no início da crucificação, quando Cristo, ao fundo, é pregado à cruz, e quando esta é finalmente erguida, elas se comovem enquanto eles festejam. Durante a agonia do crucificado, elas se abraçam conjuntamente aos pés da cruz, e quando da descida do corpo, o recebem e o envolvem cuidadosamente na mortalha fornecida por José de Arimateia. Por fim, após a ressurreição, elas seguem até a tumba e a encontram aberta – não uma nem duas (como citam os evangelhos), mas muitas, entre oito e nove, muito mais do que narra na Bíblia, sem qualquer homem as acompanhando. Dentro da gruta, os anjos femininos em júbilo aparecem e todas juntas celebram a ressurreição.

O cinema que representa a Antiguidade jamais esteve isolado das questões do mundo que o produziu. Um dos aspectos que tornava esses filmes tão atraentes ao público era, precisamente, sua capacidade de representar eras passadas de modo crível, baseados (como de hábito) em informações

providas pela arqueologia e a historiografia mais atuais, ciências que instruíam a construção dos cenários, a elaboração da narrativa e, indubitavelmente, contribuíam, nas palavras de Maria Wyke, para a formação de uma consciência histórica, "por vezes operada conjuntamente, e eventualmente em oposição a, acessos mais diretos aos monumentos ainda existentes e aos textos literários, para ressuscitar um passado vívido e intimamente conectado com os interesses contemporâneos" (1997, p. 3). Não se trata, portanto, de descobrir se uma temporalidade tem preeminência sobre outra, mas sim de como um momento histórico relaciona-se a um outro que considera importante à sua formação e o recria de tal maneira que, "graças à nossa preguiça mental" (Carriere, 2006, p. 117), quanto mais antigo for o filme, mais supostamente semelho ao passado que retrata parece ser.

Um exemplo de como essa relação entre tempos históricos distintos se dá ocorreu entre os anos 1930 e 40. A Itália fascista produziu diversos filmes de propaganda, no intuito, inclusive, de desviar o público do país da produção hollywoodiana, e um dos investimentos mais altos foi o épico *Cipião Africano* (1937) dirigido por Carmine Gallone. No momento em que se lançava numa campanha para invadir a Etiópia, o país resgatou o mito imperial romano, a luta contra os cartagineses em pleno território africano, cujo ponto alto era o confronto entre as legiões romanas e os elefantes de Aníbal. Mussolini cedeu soldados para atuar nessa sequência, e dezenas de elefantes e cavalos foram trazidos para compor os exércitos em choque.

Agora, e quando uma propaganda fascista vira propaganda anticolonial? Por mais incrível que possa parecer, isso ocorreu. *Cipião Africano* viajou para diversos países, inclusive para a Índia Britânica, onde ao ser exibido nos cinemas causou enorme impacto no primeiro grande diretor do cinema indiano, Sohrab Modi. Ele percebeu o poder do cinema para narrar a História, em especial no momento em que a pressão imperial britânica piorava por causa da II Guerra Mundial e do movimento pela independência indiana. Ao invés de lidar com o presente, Modi seguiu para o passado, quando da invasão de Alexandre à Índia, e filmou *Sikandar* (1941). A cena do embate entre os exércitos o havia impressionado muito particularmente, mas como refazê-la num contexto limitante como aquele? Alguns aspectos, Modi adaptou: se no filme italiano Cipião dirige-se às legiões encarando o império e a supremacia branca, no indiano é o rei Poro que exprime uma ode à liberdade anticolonial:

> Seu país é aquele onde muitos dos filhos morreram, mas jamais deixaram a bandeira tocar o solo. Hoje, um estrangeiro sedento de poder lhes diz para abaixar esta bandeira de orgulho e deseja destruí-los. Se desejam manter seu próprio orgulho e o de seus descendentes,

> dos seus ancestrais, marchem com toda a força presente em seus corpos e suas almas. (Souza Neto, 2024, p. 424).

Outros, no entanto, eram simplesmente impossíveis de serem refilmados naquele momento: a sequência do grande confronto com soldados, cavalos e elefantes que representavam a derrota de Cartago perante Roma, por exemplo. Nesse caso, Modi simplesmente apropriou-se de rolos do filme italiano e incorporou as cenas à sua própria produção.

Mesmo a derrota do exército não-europeu ganhou um novo sentido em *Sikandar*: se no filme italiano os "bárbaros" africanos são esmagados, no indiano, apesar da vitória de Alexandre, ele se retira da Índia. Não à toa, essa produção foi proibida e perseguida pelos ingleses – não era difícil notar que o conquistador macedônico era, na verdade, um símbolo para a dominação britânica.

Todos os exemplos que apontamos (e haveria muitos outros) mostram como o profissional de História especializado na Antiguidade tem, à sua mão, um mundo imenso de abordagens fílmicas para usar em sala de aula. Partiremos agora para quais histórias podemos contar com a ajuda dos filmes.

O universo fílmico que trabalha com a Antiguidade é imenso; logo, é fundamental estabelecer recortes e classificações. O primeiro recorte é temático: a Antiguidade Mediterrânica, mais próxima de nossa realidade e constante da Basa Nacional Comum Curricular. Qualquer filme, de qualquer cinematografia, que lide com esse tema pode ser trabalhado. Outros mundos antigos são retratados em outras cinematografias: a Índia tem uma tradição que remonta às primeiras décadas do século XX (e da qual *Sikandar* é um bom exemplo) e o mesmo vale para a China e, de certa maneira, para o Japão, mas a presença dessas temporalidades no currículo escolar é limitada; logo damos preferência ao mundo antigo mediterrânico expandido. Quanto mais variadas forem as cinematografias, tanto mais rica será nossa compreensão sobre a representação da Antiguidade no cinema e as diversas linguagens usadas para tanto.

Abro um parêntese em minha abordagem sobre o cinema da Antiguidade para trazer à discussão um filme que trata da contemporaneidade: o francês *Entre os Muros da Escola*, de Laurent Cantet (2008), cuja ação se passa numa escola. Em termos físicos, é aquilo que nós, professores, sonharíamos ter em nosso trabalho: carteiras novas, salas recém-pintadas, arejadas, com grandes janelas e relativamente poucos alunos por turma. Mas o problema não está nessas questões, mas sim em como François Marin, professor de francês e personagem principal, ministra sua

disciplina. Lotado num subúrbio parisiense, sua turma é absolutamente diversa, com alguns "franceses propriamente ditos" (ou seja, brancos e filhos de pais franceses), descendentes de árabes, negros de origem africana e caribenha, chineses – uma diversidade para qual Marin é tecnicamente cego. Quando pretende ensinar um tempo do subjuntivo, que para nós soa mais comum do que na língua francesa, os alunos perguntam francamente: "para que tenho que aprender isso? Eu não vou dizer à minha mãe 'se eu fora', não faz sentido". A situação apresentada instaura um problema válido também para quem trabalha com História Antiga: para que ensiná-la? A resposta poderia ser: como ensiná-la de modo a que faça sentido aos alunos? Eles podem estar em Bagé, Petrolina, Manaus ou São Paulo, sempre será necessário que o professor saiba amoldar sua aula. Como se vê, nessa abordagem o filme não foi mera ilustração – ele pode até ser usado como tal, paciência, mas seu potencial é muito maior: ele pode instaurar um problema, ou nas palavras do filósofo Julio Cabrera (2006), ser uma "linguagem instauradora".

Dentre o conjunto de referenciais teóricos que tenho utilizado para trabalhar filmes nos últimos dez anos, Cabrera costuma ser meu ponto de partida. Ele propôs duas ferramentas que que eu sempre emprego: a primeira é a *compreensão logopática*, um entendimento que só pode ser atingido via *logos*, razão, e o *pathos*, sentimento. Nesse sentido, o cinema toca nesse nervo muito específico, que também ocorre na literatura, mas que por ser uma arte que trabalha diversos sentidos (o visual, o auditivo) e diversas formas de expressão (verbais, não-verbais, mnemônicas, etc.) talvez o cinema o faça de um jeito como nenhuma outra seja capaz. A história aprendida via filmes é como a Roma de Fellini: uma (não) aula que ensina de tal maneira que perdura na memória e no subconsciente. Mesmo quando há erros, digamos, factuais, ao invés de simplesmente os apontarmos (o tradicional papel impertinente do historiador), vale a pena perguntar: você viu esse erro? O que ele significou para ti? O que lhe disse? Essa prática estabelece vínculos entre o alunado e o filme sendo passado.

A segunda ferramenta é o conceito-imagem. O filme não depende exclusivamente do texto escrito ou falado; ele se expressa por meio de todo um conjunto articulado de linguagens, dos quais a visual é a mais importante, mas que na verdade é formada por toda uma tessitura de informações (diálogos, trilha sonora, efeitos sonoros, efeitos visuais, textos escritos, e assim por diante). Ou seja, ao invés do conceito que mais conhecemos, articulado verbalmente, o conceito-imagem nos chega por diversas entradas, diversos *inputs*. Há conceitos-imagem os mais variados (Cabrera afirma que o filme como um todo é um mega conceito-imagem), então um professor pode, tranquilamente, passar um trecho de um filme

para sua turma, desde que esteja consciente e saiba trabalhar com o conceito-imagem expresso nessa parte que escolheu.



Figura 5: *Le Monstre* (1903)

Tomemos como exemplo de análise o curta-metragem *Le Monstre*, de Georges Méliès. Em poucos minutos, e sem qualquer diálogo, ele consegue transmitir todo o ideário orientalista (Said, 1995) sobre o Egito cultivado no Ocidente: lá estão presentes os monumentos antigos, o erotismo, a magia, o perigo. Quem assiste esse filme constrói uma determinada forma imagem do antigo Egito; ao invés de simplesmente combater essa visão equivocada, cabe ao professor trabalhar sobre ela, edificando o conhecimento a partir da narrativa apresentada.

Não nos referimos por acaso ao orientalismo: a pesquisadora guineense Mariana Queen Nwabasili (2022) chama a atenção para o fato de que apenas uma década separa a invenção do cinema da Conferência de Berlim, que dividiu a África. Ou seja, é errado dizer que o cinema é uma arte industrial cunhada, influenciada por esse contexto? Em absoluto. Ele é, em diversos sentidos, a continuidade de uma arte do século XIX, imperialista, racista, machista e assim por diante. Então, quando vemos uma película (especialmente aquelas voltadas ao grande público), vemos uma roupagem moderna – seja esse "moderno" dos anos 1920, 1960, 2010 ou 2020 – para um conjunto de ideias bem anterior, caracterizado por narrativas lineares, bandidos e mocinhos. E não é incomum que não-brancos sejam preferidos como vilões, na Antiguidade ou em outras temporalidades.

Mas será que esses conceitos-imagem conseguem atravessar décadas, virar séculos? Há como ver que sim: em 2023, o diretor Ridley Scott dirigiu o filme *Napoleão*, e uma de suas sequências se passava no Egito. Quando de seu lançamento, houve uma certa celeuma, especialmente entre os egiptólogos, porque o filme apresenta o general bombardeando as pirâmides. Vários colegas apontaram para o absurdo, pois Napoleão, na verdade, tinha levado especialistas para analisar os monumentos e realizar pesquisas. Mas é necessário ultrapassar o simples bombardeio para entendermos o conceito-imagem dessas cenas: diante o general francês com seus canhões alinhados, estavam as tropas defensoras do Egito agitando suas armas. Pessoas pardas, pretas, brandindo cimitarras. Tudo isso é uma visão absolutamente orientalista, que instaura a ideia de que o Islam parou no tempo. Os muçulmanos conheceram e fabricaram pólvora muito antes dos europeus, logo jamais enfrentariam um exército inimigo, que eles conheciam bem, com espadas. E ainda por cima cimitarras, armas que nem sequer usavam. Napoleão atirou seus balaços nas pirâmides para não atingir os soldados inimigos, os quais, ao ouvirem os estampidos, caem no chão derrotados. Observem como a ideia de que Napoleão bombardeou as pirâmides causou revolta, mas o fato de tê-lo feito para assustar o que ele chamou de "gente indefesa", não. Ver pessoas pretas e pardas incapazes de defender seu patrimônio de invasores estrangeiros e brancos pareceu normal, e isso é um excelente ponto de partida para uma discussão em sala.

Um outro referencial importantíssimo para nossa análise da relação cinema-História é o norte-americano Robert Rosenstone. Em seu livro *A história nos filmes, os filmes na história* (2010) ele chega a equiparar o historiador ao cineasta (graças ao modo como ambos pesquisam os fatos e os organizam numa narrativa coerente), uma ideia desenvolvida a partir das noções do seu conterrâneo Hayden White. Embora não concordemos com essa proposição, há um elemento que consideramos essencial ao trabalho com cinema:

> (...) o filme se permite inventar fatos (...) elaborar vestígios do passado' (...) 'as ricas imagens e metáforas visuais que nos fornece contribuem para que pensemos historicamente' (...) o objetivo não é fornecer verdades literais acerca do passado (como se a nossa história escrita pudesse fazê-lo), mas verdades metafóricas que funcionem, em grande medida, como uma espécie de comentário, e desafio, em relação ao discurso histórico tradicional'. (2010, 24).

O binarismo verdade/ficção (ou mais precisamente verdade/mentira) está bastante enraizado no fazer historiográfico, e isso explica, inclusive, porque a historiografia demorou tanto aceitar os filmes como fonte histórica, mas a contribuição que Rosenstone apresenta não é desprezível.

Nós, profissionais de História, estamos eticamente presos àquilo que as fontes nos indicam, mas os compromissos do filme são outros (estéticos, financeiros), e essa liberdade permite a ampliação do nosso pensar histórico. Utilizemos um exemplo, um filme recente chamado *The Book of Clarence*.



Figura 6: *The Book of Clarence* (2023)

No contexto de uma sociedade que continua a debater se a rainha Cleópatra era branca ou negra (algo historicamente irrespondível, e que só existe no âmbito da ficcionalização da História), o jovem diretor, produtor, músico e compositor britânico Jeymes Samuel apresenta uma ideia significativamente mais ousada (e relevante): e se todos na Judeia fossem negros, e os brancos fossem os romanos dominadores? Fugindo dos "limites impostos pelo sério" (Alberti, 1999), os quais, inclusive, circunscrevem o fazer historiográfico, Samuel põe em xeque toda a tradição ocidental da representação do Cristo e posiciona questões essenciais: Jesus não podia ser negro (nada nas fontes indica que o fosse), mas tampouco era o loiríssimo de cabelos longos propagado pela imagética ocidental – e o problema é que somente uma dessas representações, a primeira, causa controvérsias. O filme todo é reverente (a figura de Maria é particularmente poderosa), mas é sua audácia no trato da questão racial que expande nossa capacidade de pensar a presença da Antiguidade e os exercícios mentais e dialógicos que realizamos para chegar até ela – numa palavra, sua força está na alegoria que invoca.

Outro exercício metafórico extremamente poderoso foi criado pela produtora, diretora, animadora e roteirista norte-americana Nina Paley na

animação *Seder Masochism*[2] (2018), ou o "masoquismo da ceia pascal judaica". Judia, Paley se voltou para tradições religiosas de sua cultura (o sêder celebra o êxodo do Egito), sublinha a violência do momento e como ela é celebrada; a partir de então, elabora uma tese sobre a história humana: quando as deusas-mãe pontificavam, o mundo era significativamente menos violento; foi a presença do deus-macho, ou seja, o patriarcado, que teria trazido o crescimento massivo da violência, e as primeiras vítimas desse novo estado de coisas seriam precisamente as mulheres: o poder religioso de que disfrutavam foi retirado, seus corpos cobertos e constrangidos, enquanto os homens (com seus pênis que viram armas, que viram ferramentas, que traçam linhas, que criam propriedades, e assim por diante) assumiram o poder. O argumento que desenvolve é riquíssimo, e a maneira como explica o(s) conflito(s) no Oriente Médio (e o consequente triunfo da morte), inquietante.

Percebam que diversos ferramentais teóricos podem ser usados num mesmo filme. É possível entender *Seder Masochism* segundo a proposta de metaforização de Rosenstone, mas é igualmente plausível entendê-lo como um mega conceito-imagem (a ligação direta entre a violência e a ascensão do patriarcado) formado por infra-conceitos-imagem:



Figura 7: *Seder Masochism* (2018)

A imagem acima ilustra o que digo: se pensamos *Seder Masochism* como um mega conceito-imagem, um dos seus infra-conceitos-imagem está expresso nesse print, em que monstros simbolizando as três religiões monoteístas ameaçam a deusa-mãe primordial, que terminará por ser devorada.

[2] Filme disponível no Youtube com legendas em português: https://www.youtube.com/watch?v=E7Yk59fZZ0I&t=489s Acesso em 31/07/2025.

A análise crítica dos filmes não diz respeito somente ao tempo que os produziu (como defendido por Marc Ferro), mas também à tradição em que a própria técnica se insere. A professora de estudos culturais Elle Shohat (2006) situa o surgimento do cinema no auge do imperialismo europeu, das invenções tecnológicas, do telégrafo, do trem, da química industrial, e propõe que essa nova arte/técnica assumiu, desde o começo, um papel de popularização dos conhecimentos modernos, atuando como uma forma transversal de divulgação do saber científico produzido. Isso valeu tanto para a biologia quanto, e principalmente, para a história. Diretores importantes, a começar pelo norte-americano D. W Griffith, defendiam que a nova forma de narrar a história eram os filmes, não mais os livros, e que as bibliotecas do futuro teriam, ao invés de estantes, cubículos para projeção. O cinema incorporava as descobertas mais recentes da arqueologia – havia, inclusive, equipes de filmagem registrando as escavações, e em seus *newsreels* (cinejornais da primeira metade do século XX) e documentários elas eram exibidas ao público; posteriormente, essas descobertas informavam os produtores, que colocavam reconstituições arquitetônicas verossímeis em seus filmes de ficção, criando a ilusão de que o passado era retratado com fidelidade.

Usemos como exemplo *A Mulher do Faraó*, uma produção alemã de 1922. Desde o começo do século, importantes arqueólogos alemães defendiam que os egípcios eram brancos – Abeer M. Kamel (2023, p. 23) cita como Georg Steindorff e Heinrich Schäfer defendiam a "natureza" e os "traços" nórdicos dos egípcios, e Walther Wolf, para quem a arte egípcia era a comprovação da origem ariana daquele povo. Nesse contexto, *A Mulher do Faraó* apresenta três grupos principais de personagens: a escrava grega, branca, ideal de beleza; os egípcios, formais, organizados, e se não inteiramente brancos, com a pele bem mais clara; por fim, os etíopes, atores usando *blackface* e grosseiramente apresentados (o rei etíope espicha ridiculamente o beiço inferior, rói as unhas e desconhece propositalmente o cerimonial da corte). É assim que o cinema diz apresentar a realidade descoberta pela arqueologia e pela história (uma crítica da época afirmava que os professores deveriam levar suas turmas para assistir *A Mulher do Faraó*), mas para além de apontarmos os erros e imprecisões, é fundamental perguntar: por que isso é apresentado dessa forma? Qual é o seu contexto de produção? Qual a relação daquilo que é exibido na produção com o que sabemos via historiografia sobre essa região ou temporalidade? Partindo desses questionamentos, instauramos problemas para pensar historicamente o mundo.

Como já vimos, a relação entre cinema e História Antiga já é mais que centenária; isso significa a existência de um volume de produções

virtualmente impossível de ser tratado em sua inteireza. Alguém que se dedicasse a essa função estaria invariavelmente preso em uma armadilha tantálica. É necessário, portanto, estabelecermos recortes e classificações para a escolha dos filmes, com o objetivo de diversificar ao máximo as temáticas, origens, estilos e linguagens das obras que pretendemos trabalhar.

A segmentação mais comum (usada inclusive por diversos escritores dedicados à história do cinema, vide Konigsberg, 2004; Vela, 2019) é a cronológica, mas em recente artigo (Souza Neto, 2023) propus uma outra divisão, em horizontes. Minha preocupação foi: como construir uma história fílmica de Roma, por exemplo, que abarcasse exemplos desde o cinema mudo até o século XXI, identificando tendências, mudanças e recurso a fones diversas? Um horizonte é algo que se perde de vista, cujo fim parece indeterminado, e era exatamente essa indeterminação que procurava em meu modelo, pois muitas obras simplesmente se sobrepõem em suas temáticas. *Cleópatra* é um filme sobre o Império Romano? Sem dúvida, mas não deixa de ser uma visão sobre o Egito. *Alexandre* (2004) fala da expansão helênica e da Pérsia, mas suas cenas em Babilônia estão entre as melhores já produzidas no cinema. Diante disso, no artigo citado propus três horizontes: o bíblico, o clássico e o egípcio. Cada um deles visando encontrar nas produções elementos facilmente reconhecíveis que as vinculassem a um grupo específico, mas não exclusivista – os horizontes se cruzando entre si. Entretanto, o contato direto com as fontes fílmicas e a leitura de *Reception of Mesopotamia on film* (2022), de Maria de Fátima Rosa, deram a perceber que era necessária a inclusão de um quarto horizonte, o "oriental" (assim mesmo, entre aspas), visualmente identificado com a Mesopotâmia (notadamente a Assíria), mas que poderia ser usado para representar qualquer cultura mediterrânica que não fosse clássica, judaica ou egípcia – ou seja, considerada "oriental". A Cartago dos filmes italianos da primeira metade do século, como *Cabíria* (1914), a Sodoma de *Sodoma e Gomorra* (1922) ou, impressionantemente, a Rodes de *O Colosso de Rodes* (1961) – não por acaso a ilha grega localizada mais ao leste. Empregando o recurso aos horizontes, é possível ter certeza de que as representações das temporalidades são estudadas não segundo um recorte meramente cronológico, mas sim temático. Segundo essa proposta, uma análise do cinema sobre Roma abre espaço para grandes épicos ocidentais (*Quo Vadis* ou *Ben-Hur*), comédias pastelão (*As Três Idades*, 1923, com Buster Keaton), uma comédia japonesa com toques de surrealismo (*Thermae Romae*, 2012), filmes experimentais (*Satyricon de Fellini*, 1969) e assim por diante, garantindo a diversidade das abordagens e o estabelecimento de estudos transversais.

Uma divisão fundamental no âmbito do próprio cinema se dá entre os documentários e as ficções. Os primeiros se aproximam muito do nosso próprio trabalho (inclusive muitos documentaristas têm formação em História ou disciplinas próximas) e não espanta que tenham sido os primeiros filmes a serem aceitos em sala de aula. Embora afirmem retratar exatamente o que a lente da câmera captura, não podemos nos esquecer de que são narrativas como quaisquer outras, e como tais precisam passar pelo crivo da crítica.

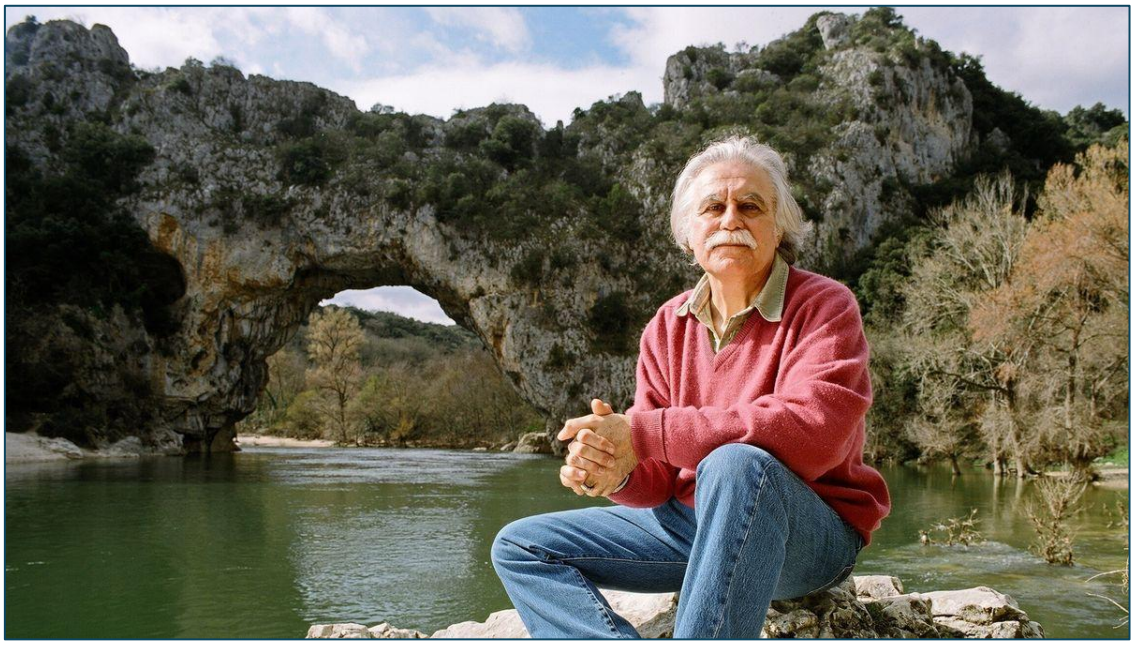


Figura 8: *A Caverna dos Sonhos Esquecidos* (2010)

Para pensarmos a esse respeito, vejamos um excelente documentário: *A Caverna dos Sonhos Esquecidos* (2010) dedicado à caverna de Chauvet, na França, desconhecida até os anos 1990, quando foi encontrada por acaso. Durante mais de uma hora, somos levados a conhecer as magníficas pinturas que contém, os esforços para sua preservação e o apuro tecnológico que exige. Mas bem perto do final, o cineasta Werner Herzog apresenta uma pergunta ao diretor do projeto, Jean-Michel Geneste: "você acha que as pinturas da caverna Chauvet foram, de alguma forma, o princípio da moderna alma humana?". O cientista responde com um belo e filosófico monólogo, e sua resposta é significativa: se a comunicação e o registro da memória são marcos da humanidade, "essa é uma invenção do Cro-Magnon (...) e continua idêntica em nosso mundo atual" – e toma como exemplo a própria câmera que o grava.

Nós temos a voz da autoridade, de um renomado cientista, que repete um discurso que não soaria de todo estranho na boca de um homem branco do século XIX: a história nasceu na Europa. Noutras palavras, por mais que se

afirmem objetivos, os documentários são, efetivamente, discursos, e tal e qual as ficções, precisam ser tratados com ferramentas teóricas adequadas (dentre as quais algumas das que apresentamos nesse texto) e, principalmente, precisam instaurar problemas para efetivamente contribuir para o conhecimento histórico.

Posso dizer que não existe filme mais ou menos fiel ao tempo histórico que retrata, mas sim que todos os argumentos apresentados precisam ser cuidadosamente analisados para que as produções atendam aos usos propostos pelos profissionais de História – aulas, pesquisa, artigos, palestras, cursos, extensionismo e assim por diante.

No que tange aos épicos da Antiguidade Mediterrânica, um punhado de países conseguiu produzi-los ao longo desse século e um pouco: Estados Unidos, Itália, Grã-Bretanha, França, mais alguns outros da Europa Centro-Oriental. Eles são geralmente mais fáceis de encontrar e sua linguagem, mais acessível aos nossos educandos, portanto não devem ser descartados como fonte, mas tampouco deve-se cair na armadilha de só trabalhá-los quando há tantas outras opções à mão.

Há um conjunto de produções às quais, na falta de um nome melhor, chamo de "não-épicos"; seja pela carência de recursos, por opções estéticas (ou por ambas as razões) eles se opõem ao modelo épico e pensam a Antiguidade de uma outra perspectiva. A Europa produziu muitos deles, mas também alguns países latino-americanos (o Brasil inclusive) e africanos (nomeadamente o Egito). Um bom exemplo é um filme disponível no Youtube, o *Conto do Camponês Eloquente*[3], do diretor egípcio Chadi Abdel Sayam. É interessante compará-lo a uma outra produção que trata do mesmo local: *Cleópatra* (1963), por exemplo. O *Conto*... é um curta de vinte minutos, o outro um épico de quase três horas; um teve pouquíssimos recursos, o outro custou mais de 31 milhões de dólares; um mostra o Egito Antigo a partir de uma obra filosófica produzida localmente, o outro é uma adaptação da obra de Shakespeare que, por sua vez, inspirou-se em Plutarco. Um é a expressão da tentativa de estabelecimento de um cinema nacional, enquanto o outro nasceu para ganhar o mundo inteiro. Oposições assim tornam o uso dos filmes um artifício analítico extremamente rico.

Filmes provocam reações fílmicas, e é particularmente interessante quando essas reações podem ser exploradas. Dos anos 1970 até finais dos anos 1990, os grandes épicos saíram de moda, mas no começo dos anos 2000 eles voltaram com alguma força, só que adaptados à realidade das plateias

[3] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=76HgCjDoqvg Acesso em 04/08/2025.

daquele momento. *O Gladiador* (2000) havia acostumado novamente o público a assistir os espetáculos de violência nas arenas, e nesse contexto o diretor Mel Gibson apresentou seu *A Paixão de Cristo* (2004) – nunca antes o corpo de Jesus havia sido tão cruelmente maltratado em tela. As reações ao filme foram diversas, mas talvez a mais interessante tenha vindo do Irã: Jesus é um profeta islâmico, 'Isa, e os iranianos não aceitaram bem o espetáculo de violência que assistiram; nesse contexto, o diretor Nader Talebzadeh produziu um outro filme, *O Messias* (2007), muito mais respeitoso à figura sagrada, e com dois finais consecutivos, um cristão (o Cristo morre na cruz) e outro muçulmano (ele é arrebatado, um duplo fica no seu lugar e morre crucificado).

E como está o atual cinema sobre a Antiguidade? Como sempre, os épicos chamam mais a atenção, seja com o *Gladiador II* (2015), com adaptações da obra de Homero ou as duas Cleópatras prometidas até 2030. Mas mais uma vez, é preciso não ficar preso a essa armadilha atraente. Apesar dos muitos "filmes de Jesus" tradicionais (ou convencionais) sendo lançados, o já citado *The Book of Clarence* nos traz um ambiente mais rico de possibilidades. Dentro da própria Hollywood, um diretor como Darren Aronofsky dirigiu épicos de contestação, como *Noé* (2014) e *Mãe!* (2017). No brasileiro *Antígona 442 a.C.* (2021), a atriz Andréa Beltrão interpreta todos os papéis da tragédia de Sófocles, num ambiente imediatamente pós-pandêmico e durante o governo Bolsonaro, discutindo a peste e a tirania.

Mas talvez o lançamento recente mais intrigante seja *A Epopeia de Gilgamesh* (2024), do diretor experimental Zeb Haradon e disponível no YouTube[4]. Inteiramente produzido com inteligência artificial, ele parte de uma premissa interessante: os sumerianos teriam inventado o cinema milênios atrás, uma tecnologia repassada para outros povos mesopotâmicos que os sucederam. Como a obra literária mais importante para todos era a Epopeia, cada tempo teria produzido suas próprias versões, usando os recursos cinematográficos de que dispunham e aplicando as metáforas que acharam convenientes. Numa referência ao próprio livro que hoje temos, o filme de Gilgamesh também seria formado por fragmentos encontrados em diversas línguas e de diversas origens, e sua reconstrução demonstra sua natureza compósita. Haradon usou vários estilos de filmagem que lembram o início do cinema, do Expressionismo Alemão aos filmes de truques mágicos comuns na virada dos séculos XIX e XX; é como se estivéssemos vendo a história do cinema sendo recontada por meio dos pedaços supostamente sumerianos que compunham o Gilgamesh.

[4] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=PDO6M9_G0EA Acesso em 04/08/2025.

Mas como usar esses e outros filmes em sala de aula? Ferreira (2018) propõe uma interessante metodologia dividida em cinco etapas: a *contextualização do tema*, a *contextualização da produção*, a *produção financeira*, sua *repercussão* e a *análise da narrativa fílmica em si*. Os temas que discutimos nesse texto referem-se majoritariamente a esse último item, mas é fundamental que, ao optar por uma dada produção para apresentar ao alunado, o professor esteja consciente desses outros aspectos, para que possa estabelecer as relações entre o tempo histórico vivido, as temporalidades exibidas em tela e o momento histórico de produção da obra.

E assim encerro esse texto, reafirmando a importância de pesquisar filmes de diferentes origens e tempos, que contemplem diferentes temáticas históricas, para que o trabalho com as turmas seja enriquecido.

Fontes fílmicas

Alexandre (Alexander, 2004). Dir. Oliver Stone.

Alexandria Again and Forever (1989). Dir. Youssef Chahine.

Antígona 442 a.C. (2021). Dir. Maurício Farias.

Arrivée d'un train à La Ciotat, L' (1896). Dir. Auguste Lumière, Louis Lumière.

Book Of Clarence, The (2023). Dir. Jeymes Samuel.

Cabíria (Cabiria, 1914). Dir. Giovanni Pastrone.

Camponês Eloquente, O (El-Fallâh el-fasîh, 1970). Dir. Chadi Abdel Salam.

Caverna dos Sonhos Esquecidos, A (Cave of Forgotten Dreams, 2010). Dir. Werner Herzog.

Cipião, o Africano (Scipione l'africano, 1937). Dir. Carmine Gallone.

Cleópatra (Cleopatra, 1963). Dir. J. Gordon Edwards.

Colosso de Rodes, O (Il colosso di Rodi, 1961). Dir. Sergio Leone.

Descente de la grande pyramide (1897). Dir. Alexandre Promio.

Entre os muros da escola (Entre les murs, 2008). Dir. Laurent Cantet.

Epic of Gilgamesh, The (2024). Dir. Zeb Haradon.

Messias, O (Masih, 2007). Dir. Nader Talebzadeh.

Monstre, Le (1903). Dir. Georges Méliès.

Mulher do Faraó, A (Das Weib des Pharao, 1922). Dir. Ernst Lubitsch.

Múmia, A (The Mummy, 1999). Dir. Alex Kurtzman.

Napoleão (Napoleon, 2023). Dir. Ridley Scott.

Néron essayant des poisons sur des esclaves (1897). Dir. Georges Hatot.

Noé (Noah, 2014). Dir. Darren Aronofsky.

Paixão de Cristo, A (The Passion of the Christ, 2004). Dir. Mel Gibson.

Pyramides vue Générale, Les (1897). Dir. Alexandre Promio.

Quo Vadis (1951). Dir. Mervyn LeRoy, Anthony Mann.

Roma (1972). Dir. Federico Fellini.

Sebastiane (1976). Dir. Paul Humfress, Derek Jarman.

Seder-Masochism (2018). Dir. Nina Paley.

Segredo da múmia, O (1982). Dir. Ivan Cardoso.

Sikandar (1941). Dir. Sohrab Modi.

Venganza de la momia, La (1975). Dir. Carlos Aured.

Vie du Christ, La (1908). Dir. Alice Guy-Blaché.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ALLAN, Michael. Deserted histories: the Lumière Brothers, the pyramids and early film form. *Early Popular Visual Culture*, v. 6, n. 2, p. 159-170, 2008.

CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

FERREIRA, Ricardo de Almeida. *Luz, câmera e história: práticas de ensino com o cinema*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

HERBERT, Stephen; MCKERAN, Luke. *Who's who of Victorian cinema*. London: British Film Institute, 1996.

KAMEL, Ahmed M. Nazi racial creed and radical environmentalism in Savitri Devi's *Akhnaton*. *Journal of Scientific Research in Arts (Language & Literature)*, v. 24, n. 5, p. 20-38, 2023.

KONIGSBERG, Ira. *Diccionario técnico Akal de cine*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

LYRA, Bernadette. Horror, humor e sexo no cinema de bordas. *Ilha do Desterro: A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, n. 51, p. 131-146, jul./dez. 2006.

MARTÍNEZ-CAMACHO, Enrique. El erotismo en el fantaterrorespañol (1962-1977), una visión general. *FilmHistoria Online*, p. 267-308, 2023.

MOERBECK, Guilherme. História Antiga no ensino fundamental: um estudo sobre os mitos gregos antigos e a consciência histórica. *Revista História Hoje*, v. 7, n. 13, p. 225-247, 2018.

NETO, José Maria. Cinema, cinemas, filmes: o "cineclube" como instrumento de ensino da História Antiga. *Brathair*, v. 23, n. 2, p. 232-257, 2023.

NWABASILI, Mary Q. Entre Europa, África e América Latina: representações de mulheres negras e brancas em filmes coloniais espanhóis. *Rebeca – Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, v. 11, n. 2, p. 1-31, 2022.

ROSA, M. de F. *Reception of Mesopotamia on Film*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2022.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SOUZA NETO, J. M. G. de. "E assim deverias apresentar-te: com vergonha, não descaramento, por todo mal que causastes." Preâmbulo à violência e o cinema sobre a Antiguidade. In: SILVA, M. A. de O.; PINTO, R. (org.). *Violência no mundo antigo: materialidades, discursos e imaginários*. Recife: Ed. UFPE, 2024.

VELA, Agustín Rodríguez. *Breve historia del cine*. Madrid: Nowtilus, 2019.

WYKE, Maria. *Projecting the Past: Ancient Rome, History and Cinema*. London: Routledge, 1997.

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

CINEMA AND THE TEACHING OF ANCIENT HISTORY: POSSIBILITIES

José Maria Gomes de Souza Neto [1]

Abstract

This article examines the relationship between cinema and Ancient History, arguing that cinema not only represented the ancient world but also played a decisive role in shaping the ways in which it came to be imagined and understood. Across its many genres and approaches, cinematic fiction has come to seem more real than reality itself. In many respects, this is how we engage with cinema. Even when we approach a "historical" film critically and remark, "it wasn't like that," its images remain before us. We know they do not correspond to the past, yet they are the images that have given it a visible form. It is precisely the friction between what we know and what we have seen that contributes to the formation of historical consciousness.

Keywords

Ancient History; History and cinema; uses of the past.

Resumo

Este artigo investiga a relação entre cinema e História Antiga, mostrando como o cinema não apenas representou o mundo antigo, mas contribuiu decisivamente para moldar a forma como ele passou a ser imaginado e compreendido. Em seus muitos gêneros e abordagens, a ficção fílmica acabou por parecer mais real que a realidade. É assim, em muitos sentidos, que lidamos com o cinema. Mesmo quando nos voltamos para um filme "histórico" com um olhar crítico e afirmamos "não foi daquele jeito", a imagem permanece diante de nós. Sabemos que ela não corresponde ao passado, mas foi ela que lhe deu uma forma visível. É justamente a fricção entre aquilo que sabemos e aquilo que vimos que participa da formação de uma consciência histórica.

Palavras-chave

História antiga; História e cinema; usos do passado.

[1] Adjunct Professor - University of Pernambuco, Nazará da Mata, Brazil. E-mail: zemariat@uol.com.br.

I initiate this text with a very clear example of how cinema impacts the historical consciousness of its audiences, and for this purpose I will use the film *Roma* (1972), directed by Federico Fellini, who was born in Rimini, a small town in the central-northern Italy. The film is composed of several episodes portraying the presence of the capital in Fellini's, and the first of them describes how he came to know the city before actually experiencing it: through cinema. As a boy during the Fascist dictatorship, his vision of the imperial past derived from the epic films he watched with his peers, in which he saw gladiators fighting for their lives, Christians martyred, and lascivious empresses bathing in milk. Rome also appeared in the classical aesthetics of Fascist films. What least resembled Antiquity, however, were the abandoned ruins in his hometown.



Figure 1: Roman ruins in Roma (1972), by Federico Fellini.

What is most interesting is that Rimini, just like all Italy, was filled with Roman remains, and as if that were not enough, the Rubicon flowed nearby. The history teacher would take his classes there, order the students to take off their shoes, and cross the stream while reading passages from Caesar's life. None of this, however, left such a strong mark on his memory of Antiquity. Somehow, fiction ended up being more real than reality. In many ways, this is how we deal with cinema. Even when we approach a "historical" film with a critical eye and say, "It wasn't like that" (and I will address this a bit further on), even if it wasn't, it is still there before our eyes; if it wasn't, it could have been. And this friction, this tension between these two sensations, have enough presence in the formation of historical consciousness (Moerbeck, 2018).

From a certain perspective, it is somewhat strange that such a modern invention, conceived throughout the nineteenth century but only fully shaped in 1896, should so often appealed to Antiquity, that is, to the most remote written temporality, to tell its stories. But all of this is related to the moment when cinema, a technique which is also an art, became established. I will address this issue shortly - for example, by discussing the diversity of these uses of Antiquity, briefly considering some theoretical elements, and then offering an attempt at explanation on how to segment this vast, more than century-long history.

Why do I call it more than a century old? The founding milestones of cinema are quite diverse, the United States has its own, but I prefer to follow the French marker, and from this perspective cinema emerged in 1896, when, in an enclosed room, a group of people watched *L'Arrivée d'un train à La Ciotat* (The Arrival of a Train at the La Ciotat Station). The manner in which this occurred (the luminous projection of moving images in a closed space and their shared experience) is cinema, its very birth certificate.

The following year, and by the same company run by the Lumière brothers, the first documentaries about ancient monuments were made: "*Les pyramides* (vue générale)" (The Pyramids: General View) and "*Descente de la grande pyramide*" (Descent of the Great Pyramid). The producers sent a cameraman, or cinematographer (Alexandre Promio), to Egypt, and it was not as if he had simply filmed the scenes; in fact, he organized an entire *mise-en-scène*.

For about fifty seconds, and at a moment prior to the archaeological excavations of that site, the film "displays several layers of a kind of visual archaeology, divided into three planes: in the first, a row of travelers moving across the frame; in the second, the face of the Sphinx; and in the third, the imposing Pyramid" of Mykerinos (Allan, 2008, p. 160). This row of travelers, a group of Egyptians and their dromedaries, emerges, small, from beside the monument, giving it scales, and reappears in front of the camera, followed by other Egyptians and two Westerners, all on foot. As they pass, "rocking back and forth with the camels' steps, the monuments enter and leave view, repeatedly eclipsed by bodies often out of focus" (ibid., p. 160). These scenes are quite revealing of the way the site is perceived, where these monuments stand, the Giza plateau, and how a Western power captured a foreign historical monument and considered it its own.

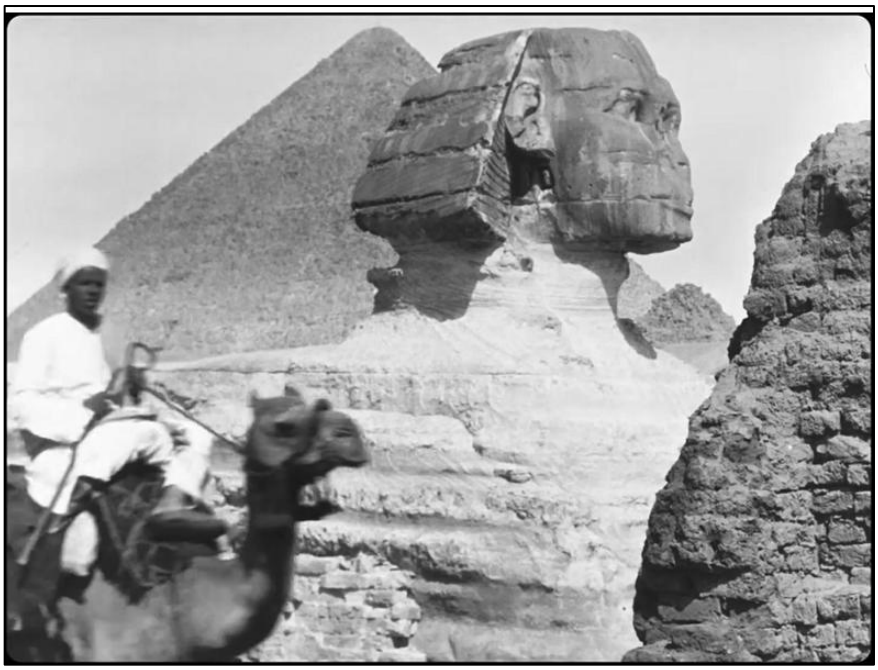


Figure 2: Scene from *Les pyramides* (vue générale) (1897), by the French cinematographer Alexandre Promio.

In the same year, we have the first fictional representation of Antiquity. Once again, the Lumière company produced brief enactments of important historical scenes, among which was *Néron essayant des poisons sur des esclaves* (Nero Testing Poisons on Slaves). The cinematographer was our already familiar Alexandre Promio; the director, George Hatot, came from the Théâtre Hippodrome in Paris and would be in charge of the most important productions that year. The backdrop was created by Marcel Jambon, an experienced set designer who had already painted scenery for the Paris Opera.

Although short, less than a minute, and relatively simple (a single shot with a static camera), the film contains important elements for understanding the representation of Rome in cinema. The attention to costume (there are the inevitable togas), the violence, and, of course, the debut of one of the worst villains in the entire history of cinema: Nero, sitting very well, surrounded by his courtiers and giving poison to his slaves to see how they died. This story is much more connected to Cleopatra than to Nero himself, but what matters is that just one year after the first cinema screening, Antiquity was already present, both in documentary and fiction. In other words, this relationship begins almost immediately. Almost immediately, the people filming reality began to seek out Antiquity.



Figure 3: Néron essayant des poisons sur des esclaves (1897).

And throughout this history, which spans from 1897 to 2025 and counting, we have already seen everything in this relationship between cinema and Antiquity, so that it is possible to present a general sample of various films in order to make this diversity clearly visible to the reader.

It is very common for the cinematic representation of Antiquity to be typically composed of grand, expensive, and very long films, which we know as epics. Indeed, these productions are the first that come to mind when we think of the cinematic portrayal of the ancient world. A handful of stories have already been filmed and refilmed tirelessly: the novels of Edward Bulwer (*The Last Days of Pompeii*, 1900, 1926, 1935, 1959, 2014) and Lew Wallace (*Ben-Hur: A Tale of the Christ*, 1908, 1925, 1959, 2016), biblical stories (especially the life and passion of Jesus Christ), and Shakespearean plays (particularly *Julius Caesar and Antony and Cleopatra*).

Apart from films about Jesus, perhaps the most important epics in the history of cinema are those based on the work of the Polish writer Henryk Sienkiewicz, *Quo Vadis*, filmed in 1901, 1911, 1913, 1924, 1951, 2001, 2024 - clearly showing that every generation had its own version. In one way or another, and given the limitations of their respective times, all these films celebrated a grandeur that became essentially the ideal translation of the ancient world. But as important as this format is for the cinematic representation of Antiquity, it should not be assumed to be the only possible genre for such treatment. The ancient world has been portrayed in a wide variety of ways and for the most diverse purposes.

As much as it may seem otherwise, the epic is not synonymous with Antiquity… it is, to a large extent, a style that emphasizes action and emotion (which often, but not always, implies superficiality) and requires a great deal of money to produce. Many filmmakers and filmographies either wish to avoid this model or simply lack the resources to depict the ancient world in this way, and therefore develop other cinematic languages.

The approach chosen by directors Paul Humfress and Derek Jarman in filming *Sebastiane* (1976) was not epic, a film set in Late Antiquity, entirely spoken in Latin, and presenting the life of Saint Sebastian, considered a patron by homosexuals. The film is an ode to homoaffective aesthetics, full of scenes of homoeroticism and much nudity, at a time of affirmation of what was then called the gay community. Jarman, an openly homosexual director who saw cinema as militant art, turned to Antiquity not to display sumptuous buildings, but rather to, in a way, show that in Ancient History there already existed a love that dared not speak its name.

Because of the habit of seeing the epic as the essential form of representing Antiquity (and since most of the most famous titles were and are American), one might consider that this use of the past is restricted to Western countries and their interests. It is true that they play a very important role in this field, but research can reveal surprises. There are, for example, critical approaches that we would today call decolonial, such as the film by the Egyptian director Youssef Chahine, *Alexandria Again and Forever* (literally, Alexandria Again and Again; there is no Portuguese title), from 1990.

In the context of a major strike by cinema professionals, Chahine, an Alexandrian whose narrative is frequently non-linear (if not openly surrealist), began to reflect on his career as a director, the city in which he lives, and its past. He extracts Alexander from the classical world and places him as part of his own history - in fact, a significant portion of the film investigates this figure and his memory, to the point that Chahine positions himself as the discoverer of his lost tomb. The whiteness of the classical statues becomes a motif for jokes, from slapstick to cartoons. And Alexander is no longer an untouchable Westerner, but rather an Egyptian character who, idolized in the streets, blows a bubble with chewing gum until it bursts.



Figure 4: *Alexandria, Again and Forever* (1990).

Strange times produce strange Antiquities. It is very common for American critics to link the 1999 film *The Mummy* to the homonymous horror of the 1930s, but this demonstrates how little these specialized writers actually know about the art they set out to analyze. The idea of a mummified corpse returning to life to find its beloved is, indeed, the starting point for the early-century film, but not only for it. In the dying days of the dictatorships that plagued their respective countries for decades, the Spanish director Carlos Aured and the Brazilian Ivan Cardoso made two remarkably similar films: the Spanish *fantaterror* (Martinez-Camacho, 2023) *La venganza de la momia* (1975) and the Brazilian *terrir* (Lyra, 2006). *O Segredo da Múmia* (1982), two low-budget productions that, at first glance, would seem to have little to do with the Hollywood multimillion-dollar production, but which surprisingly share a significant part of its plot, and with each other the fact that they resort to violence and sex (two elements that, moreover, are not exactly absent in *The Mummy*).

It is clear that the representation of Antiquity is not limited to epic films, but even within this genre there are diverse forms of expression. For example, it is often assumed that its creation was indelibly linked to male artists, yet one of the earliest epics was directed by a woman, the French filmmaker Alice Guy. Speaking of her is to refer to one of the protagonists in the birth of cinema, one of the first (perhaps the very first) people to direct a film—not merely capturing images, but writing a script and considering the best way to translate it to the screen. Her career is well summarized by the Who's Who of Victorian Cinema, edited by Stephen Herbert and Luke McKernan (1996, p. 61).

> The world's first female director has perhaps been somewhat excessively romanticized, yet even so, and by any standard, she had an extraordinary career. (…) She became the secretary of Félix Richard, a producer of photographic materials, and when Léon Gaumont bought the business in 1895, she joined Gaumont (…) In 1897, Gaumont was diversifying, from the production and sale of projectors to film production. This meant producing films, and Léon Gaumont turned to his enterprising secretary, who became (…) chief producer at Gaumont between 1897 and 1906, with a production (…) of hundreds of films."

Her *La Vie et la Passion de Jésus-Christ* (1906) is a fascinating film, which, although following the model of the sacred story of Jesus (and at the turn of the century there were many of them), introduces an interesting twist: female protagonism. Not only behind the camera, but also in front of it: unlike other productions, here women are not static, passive, or objects subject to the distinctly male gaze, but rather positive agents within the scene. Female angels watch over the sleeping infant Jesus while Mary works alongside Joseph; if Christ is scourged and mistreated by men (one of them strikes him in the face during the encounter with Caiaphas), it is the women who take care of him. During the first fall on the Via Crucis, while the men watch indifferently, the women help him, comfort him, kneel alongside him, and are aggressively pushed aside by soldiers. The opening shot of the crucifixion focuses on them, as Christ is nailed to the cross in the background, and when it is finally raised, they are moved while the men celebrate. During the agony of the crucified, they embrace each other at the foot of the cross, and when the body is taken down, they receive it and carefully wrap it in the shroud provided by Joseph of Arimathea. Finally, after the resurrection, they go to the tomb and find it open—not one or two (as mentioned in the Gospels), but many, between eight and nine, far more than the Bible recounts, with no men accompanying them. Inside the cave, joyful female angels appear, and together they all celebrate the resurrection.

Cinema that represents Antiquity has never been isolated from the issues of the world that produced it. One aspect that made these films so appealing to audiences was precisely their ability to depict past eras convincingly, based (as usual) on information provided by archaeology and the most current historiography, sciences that guided the construction of sets, the development of narratives, and, undoubtedly, contributed, in the words of Maria Wyke, to the formation of historical consciousness, "sometimes operating in conjunction with, and occasionally in opposition to, more direct access to extant monuments and literary texts, to resurrect a vivid past intimately connected with contemporary interests" (1997, p. 3). It is not, therefore, a question of determining whether one temporality

takes precedence over another, but rather of how one historical moment relates to another that it considers important to its formation, and recreates it in such a way that, "thanks to our mental laziness" (Carrière, 2006, p. 117), the older the film, the more supposedly similar to the past it portrays it seems to be.

An example of how this relationship between distinct historical times occurs took place between the 1930s and 1940s. Fascist Italy produced several propaganda films, aiming, among other things, to divert the domestic audience from Hollywood productions, and one of the highest-budget investments was the epic *Scipio Africanus* (1937), directed by Carmine Gallone. At the moment when the country was launching a campaign to invade Ethiopia, it revived the Roman imperial myth, the fight against the Carthaginians on African soil, whose climax was the confrontation between the Roman legions and Hannibal's elephants. Mussolini provided soldiers to participate in this sequence, and dozens of elephants and horses were brought in to form the clashing armies.

Now, what happens when fascist propaganda becomes anticolonial propaganda? As incredible as it may seem, this did occur. *Scipio Africanus* traveled to several countries, including British India, where its screening in cinemas had a profound impact on the first major Indian film director, Sohrab Modi. He recognized the power of cinema to narrate History, especially at a moment when British imperial pressure was intensifying due to World War II and the Indian independence movement. Instead of addressing the present, Modi turned to the past, focusing on Alexander's invasion of India, and filmed *Sikandar* (1941). The scene depicting the clash between armies had particularly impressed him, but how could he recreate it in such a constrained context? Modi adapted certain aspects: if in the Italian film Scipio addresses the legions confronting the empire and white supremacy, in the Indian film it is King Porus who delivers an ode to anticolonial freedom:

> Your country is the one where many of its sons have died, yet they never let the flag touch the ground. Today, a foreigner, thirsty for power, tells you to lower this flag of pride and wishes to destroy you. If you wish to maintain your own pride and that of your descendants, of your ancestors, march with all the strength present in your bodies and souls. (Souza Neto, 2024, p. 424).

Others, however, were simply impossible to refilm at that time: the sequence of the great confrontation with soldiers, horses, and elephants representing Carthage's defeat by Rome, for example. In this case, Modi simply appropriated reels from the Italian film and incorporated the scenes into his own production.

Even the defeat of the non-European army took on a new meaning in *Sikandar*: if in the Italian film the African "barbarians" are crushed, in the Indian film, despite Alexander's victory, he withdraws from India. It is no coincidence that this production was banned and persecuted by the British - it was not difficult to see that the Macedonian conqueror was, in fact, a symbol of British domination.

All the examples we have pointed out (and there would be many others) show how the History professional specialized in Antiquity has at their disposal an immense world of cinematic approaches to use in the classroom. We will now turn to which stories can be told with the help of films.

The cinematic universe dealing with Antiquity is immense; therefore, it is essential to establish delineations and classifications. The first delineation is thematic: Mediterranean Antiquity, which is closer to our reality and consistently appears in the National Common Curricular Base. Any film, from any cinematography, that addresses this theme can be used. Other ancient worlds are depicted in other cinematographies: India has a tradition dating back to the early decades of the twentieth century (of which Sikandar is a good example), and the same applies to China and, to some extent, Japan, but the presence of these temporalities in the school curriculum is limited; hence, preference is given to the expanded Mediterranean ancient world. The more varied the cinematographies, the richer our understanding of the cinematic representation of Antiquity and the diverse languages used to achieve it.

I open a parenthesis in my approach to cinema of Antiquity to bring into the discussion a film that deals with contemporary times: *Entre les murs* (The Class), by Laurent Cantet (2008), whose action takes place in a school. In physical terms, it is exactly what we, as teachers, would dream of having in our work: new desks, freshly painted, airy classrooms with large windows and relatively few students per class. But the problem does not lie in these aspects, but rather in how François Marin, a French teacher and the main character, conducts his subject. Located in a Parisian suburb, his class is absolutely diverse, with some "proper French" students (that is, white and children of French parents), descendants of Arabs, Black students of African and Caribbean origin, Chinese—diversity to which

Marin is technically blind. When he intends to teach a tense of the subjunctive, which to us sounds more common than in French, the students frankly ask: "Why do I have to learn this? I'm not going to tell my mother 'if I were,' it makes no sense." The situation presented establishes a valid problem also for those working with Ancient History: why teach it? The answer could be: how to teach it in a way that makes sense to the students? Whether they are in Bagé, Petrolina, Manaus, or São Paulo, it will always be necessary for the teacher to know how to adapt the lesson. As can be seen, in this approach the film is not mere illustration—it could even be used as such, of course, but its potential is much greater: it can establish a problem, or in the words of the philosopher Julio Cabrera (2006), be a "problem-instantiating language."

Among the set of theoretical references I have used to work with films over the past ten years, Cabrera is usually my starting point. He proposed two tools that I always employ: the first is *logopathic understanding*, a comprehension that can only be achieved through logos, reason, and *pathos*, feeling. In this sense, cinema touches on a very specific nerve, which also occurs in literature, but since it is an art that engages multiple senses (visual, auditory) and various forms of expression (verbal, non-verbal, mnemonic, etc.), perhaps cinema does it in a way that no other medium can. History learned through films is like Fellini's Rome: a (non-) lesson that teaches in a way that endures in memory and the subconscious. Even when there are, let us say, factual errors, rather than simply pointing them out (the traditional impertinent role of the historian), it is worth asking: did you notice this error? What did it mean to you? What did it tell you? This practice establishes bonds between the students and the film being shown.

The second tool is the concept-image. A film does not rely exclusively on written or spoken text; it expresses itself through an entire set of articulated languages, of which the visual is the most important, but which is actually composed of a whole weave of information (dialogues, soundtrack, sound effects, visual effects, written texts, and so on). In other words, instead of the concept we are most familiar with, articulated verbally, the concept-image reaches us through multiple channels, multiple inputs. There are concept-images of all kinds (Cabrera asserts that the film as a whole is a mega concept-image), so a teacher can confidently show a segment of a film to their class, as long as they are aware of and know how to work with the concept-image expressed in the part they have chosen.



Figure 5: *Le Monstre* (1903).

Let us take as an example for analysis the short film *Le Monstre*, by Georges Méliès. In just a few minutes, and without any dialogue, it manages to convey the entire orientalist ideology (Said, 1995) about Egypt cultivated in the West: ancient monuments, eroticism, magic, and danger are all present. Those who watch this film construct a particular image of ancient Egypt; rather than simply combating this mistaken vision, it is the teacher's role to work with it, building knowledge from the narrative presented.

We do not refer to orientalism by chance: the Guinean researcher Mariana Queen Nwabasili (2022) draws attention to the fact that only a decade separates the invention of cinema from the Berlin Conference, which divided Africa. In other words, is it wrong to say that cinema is an industrial art shaped and influenced by this context? Absolutely not. In many aspects, it is the continuation of a nineteenth-century art - imperialist, racist, sexist, and so on. Thus, when we watch a film (especially those aimed at a mass audience), we see a modern guise - whether that "modern" is from the 1920s, 1960s, 2010s, or 2020s - applied to a set of ideas that is much older, characterized by linear narratives, villains, and heroes. And it is not uncommon for non-white characters to be preferred as villains, in Antiquity or in other historical periods.

Can these concept-images cross decades, even centuries? There is reason to believe so: in 2023, director Ridley Scott released the film *Napoleon*, and one of its sequences took place in Egypt. Upon its release, there was some controversy, especially among Egyptologists, because the film depicts the general bombarding the pyramids. Several colleagues pointed out the

absurdity, since Napoleon had actually brought specialists to analyze the monuments and conduct research. But it is necessary to move beyond the mere bombardment to understand the concept-image of these scenes: before the French general with his cannons aligned, stood the defending Egyptian troops brandishing their weapons—brown and Black people wielding scimitars. This is an entirely orientalist vision, which establishes the idea that Islam had stopped in time. Muslims knew of and produced gunpowder long before Europeans, so they would never have faced a well-known enemy army with swords. And on top of that, scimitars—weapons they did not even use. Napoleon fired his shots at the pyramids in order not to hit the enemy soldiers, who, upon hearing the blasts, fall to the ground defeated. Observe how the idea that Napoleon bombarded the pyramids caused outrage, but the fact that he did so to frighten what he called "defenseless people" did not. Seeing Black and brown people incapable of defending their heritage from foreign, white invaders seemed normal, and this is an excellent starting point for classroom discussion.

Another extremely important reference for our analysis of the cinema-history relationship is the American scholar Robert Rosenstone. In his book *History on Film*, *Film on History* (2010), he goes so far as to equate the historian with the filmmaker (thanks to the way both research facts and organize them into a coherent narrative), an idea developed from the notions of his compatriot Hayden White. Although we do not fully agree with this proposition, there is one element that we consider essential to working with cinema:

> (...) the film allows itself to invent facts (...) to elaborate traces of the past' (...) 'the rich visual images and metaphors it provides help us to think historically' (...) the goal is not to provide literal truths about the past (as if our written history could do so), but metaphorical truths that function, to a large extent, as a kind of commentary, and challenge, in relation to traditional historical discourse'. (2010, p. 24)

The binary of truth/fiction (or more precisely, truth/lie) is deeply rooted in historiographical practice, and this explains, in part, why historiography took so long to accept films as historical sources. Yet the contribution Rosenstone presents is not negligible. We, as History professionals, are ethically bound to what the sources indicate, but the commitments of a film are different (aesthetic, financial), and this freedom allows for the expansion of our historical thinking. Let us use an example: a recent film called *The Book of Clarence*.



Figure 6: *The Book of Clarence* (2023)

In the context of a society that continues to debate whether Queen Cleopatra was white or Black (something historically unanswerable, and which exists only within the realm of historical fictionalization), the young British director, producer, musician, and composer Jeymes Samuel presents a significantly bolder (and more relevant) idea: what if everyone in Judea were Black, and the whites were the Roman oppressors? Escaping the "limits imposed by seriousness" (Alberti, 1999), which even circumscribe historiographical practice, Samuel challenges the entire Western tradition of representing Christ and raises essential questions: Jesus could not have been Black (nothing in the sources indicates he was), but he was also not the extremely fair-haired, long-haired figure propagated by Western imagery - and the problem is that only one of these representations, the first, sparks controversy. The entire film is reverent (the figure of Mary is particularly powerful), but it is Samuel's audacity in addressing the racial question that expands our capacity to think about the presence of Antiquity and the mental and dialogical exercises we perform to reach it—in one word, its strength lies in the allegory it invokes.

Another extremely powerful metaphorical exercise was created by the American producer, director, animator, and screenwriter Nina Paley in the animation *Seder Masochism*[2] (2018), or the "masochism of the Jewish Passover Seder." Jewish herself, Paley turned to the religious traditions of her culture (the Seder celebrates the Exodus from Egypt), highlighting the violence of the moment and how it is celebrated; from there, she develops a thesis on human history: when mother-goddesses pontificated, the world was significantly less violent; it was the presence of the male-god, that is, patriarchy, that brought about the massive increase in violence, and the

[2] Film available on YouTube with Portuguese subtitles: https://www.youtube.com/watch?v=E7Yk59fZZ0I&t=489s. Accessed on 07/31/2025.

first victims of this new state of affairs were precisely women: the religious power they had enjoyed was taken away, their bodies covered and constrained, while men (with their penises that became weapons, that became tools, that draw lines, that create property, and so on) assumed power. The argument she develops is extremely rich, and the way she explains the conflict(s) in the Middle East (and the consequent triumph of death) is disturbing.

Notice that multiple theoretical tools can be applied to a single film. *Seder Masochism* can be understood according to Rosenstone's metaphorization proposal, but it is equally plausible to interpret it as a mega concept-image (the direct connection between violence and the rise of patriarchy) composed of infra-concept-images:



Figure 7: *Seder Masochism* (2018)

The image above illustrates what I mean: if we consider *Seder Masochism* as a mega concept-image, one of its infra-concept-images is expressed in this screenshot, where monsters representing the three monotheistic religions threaten the primordial mother-goddess, who ultimately ends up being devoured.

The critical analysis of films does not concern only the period in which they were produced (as argued by Marc Ferro) but also the tradition in which the technique itself is embedded. Cultural studies scholar Elle Shohat (2006) situates the emergence of cinema at the height of European imperialism, technological inventions, the telegraph, the train, and industrial chemistry, and proposes that this new art/technique assumed, from the very beginning, a role in popularizing modern knowledge, acting as a transversal means of disseminating scientific knowledge. This applied both to biology and, above all, to history. Important directors, starting with

the American D. W. Griffith, argued that the new way of narrating history was through films, no longer through books, and that the libraries of the future would have, instead of shelves, projection cubicles. Cinema incorporated the most recent archaeological discoveries - there were even filming teams documenting excavations, and in their newsreels (early twentieth-century news films) and documentaries, these were shown to the public; subsequently, these discoveries informed producers, who created plausible architectural reconstructions in their fiction films, generating the illusion that the past was being portrayed faithfully.

Let us take *The Loves of Pharaoh*, a 1922 German production, as an example. Since the beginning of the century, important German archaeologists argued that the Egyptians were White - Abeer M. Kamel (2023, p. 23) quotes Georg Steindorff and Heinrich Schäfer, who defended the "Nordic nature" and "features" of the Egyptians, and Walther Wolf, for whom Egyptian art was proof of the Aryan origin of that people. In this context, *The Loves of Pharaoh* presents three main groups of characters: the Greek slave, white, an ideal of beauty; the Egyptians, formal and organized, and if not entirely white, with much lighter skin; and finally, the Ethiopians, portrayed by actors in blackface and presented in a crude, caricatured manner (the Ethiopian king ridiculously stretches his lower lip, bites his nails, and deliberately ignores the courtly ceremonial).This is how cinema claims to present the reality discovered by archaeology and history (a contemporary critic even suggested that teachers should take their classes to watch *The Loves of Pharaoh*), but beyond pointing out the errors and inaccuracies, it is essential to ask: why is it presented this way? What is its production context? What is the relationship between what is shown in the film and what we know from historiography about this region or period? From these questions, we create problems that allow us to think historically about the world.

As we have already seen, the relationship between cinema and Ancient History is more than a century old; this implies the existence of a body of productions that is virtually impossible to address in its entirety. Anyone attempting to do so would invariably be caught in a Tantalus-like trap. It is therefore necessary to establish criteria and classifications for selecting films, with the aim of maximizing the diversity of themes, origins, styles, and languages of the works we intend to use.

The most common segmentation (used even by various authors dedicated to film history, see Konigsberg, 2004; Vela, 2019) is chronological, but in a recent article (Souza Neto, 2023) I proposed another division, based on horizons. My concern was: how to construct a cinematic history of Rome, for example, encompassing examples from silent cinema to the 21st

century, identifying trends, changes, and the use of diverse resources? A horizon is something that disappears from view, whose end seems indeterminate, and it was precisely this indeterminacy that I sought in my model, since many works simply overlap in their themes. *Cleopatra* is a film about the Roman Empire? Undoubtedly, but it is also a vision of Egypt. *Alexander* (2004) depicts Hellenic expansion and Persia, yet its scenes in Babylon are among the best ever produced in cinema. In the cited article, I proposed three horizons: biblical, classical, and Egyptian. Each aimed to identify easily recognizable elements in the productions that linked them to a specific group, but not exclusively—the horizons intersect with one another. However, direct contact with film sources and reading *Reception of Mesopotamia on Film* (2022) by Maria de Fátima Rosa revealed the need for a fourth horizon, the "Oriental" (as such, in quotes), visually associated with Mesopotamia (notably Assyria), but which could be used to represent any Mediterranean culture that was not classical, Jewish, or Egyptian—i.e., considered "Oriental." The Carthage of early 20th-century Italian films, such as *Cabiria* (1914), the Sodom of Sodom and *Gomorrah* (1922), or, impressively, Rhodes in *The Colossus of Rhodes* (1961)—not coincidentally the Greek island located furthest east. Using the horizon approach, it is possible to ensure that representations of temporalities are studied not merely according to a chronological framework but thematically. According to this proposal, an analysis of cinema about Rome allows for grand Western epics (*Quo Vadis or Ben-Hur*), slapstick comedies (*The Three Ages*, 1923, with Buster Keaton), a Japanese comedy with surrealist touches (*Thermae Romae*, 2012), experimental films (*Fellini's Satyricon*, 1969), and so on, guaranteeing the diversity of approaches and enabling transversal studies.

A fundamental division within cinema itself occurs between documentaries and fiction. The former are very close to our own work (many documentary filmmakers even have training in History or related disciplines), and it is not surprising that they were the first films accepted for classroom use. Although they claim to depict exactly what the camera lens captures, we must not forget that they are narratives like any other, and as such, they need to be subjected to critical scrutiny.

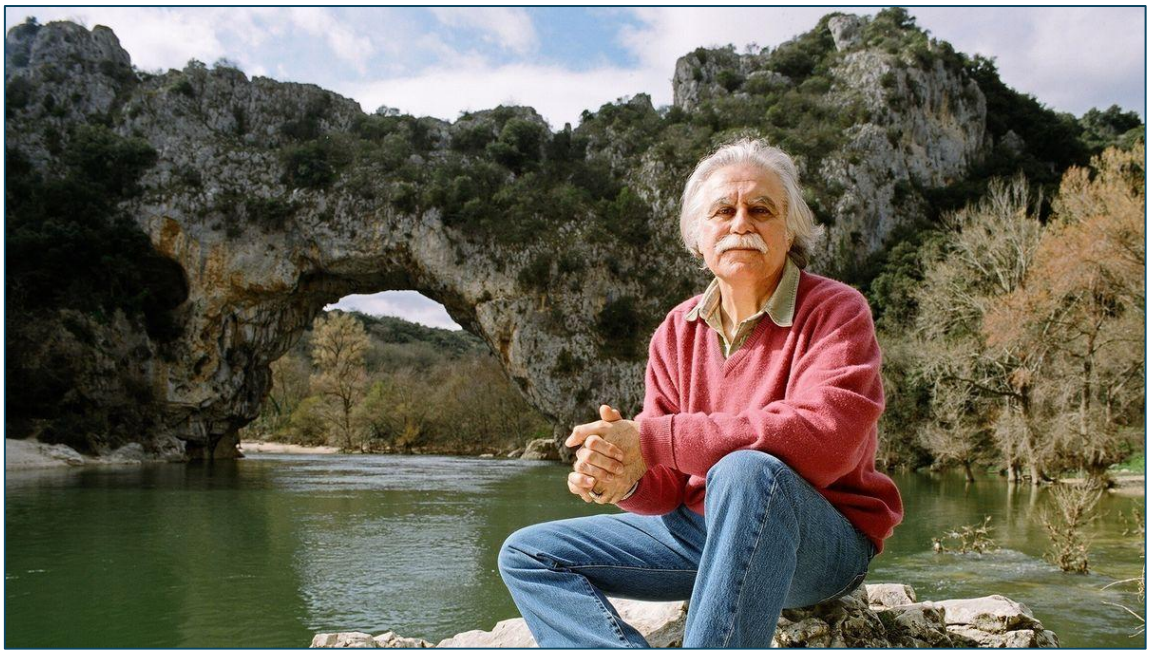


Figure 8: *A Caverna dos Sonhos Esquecidos* (2010)

To reflect on this, let us consider an excellent documentary: *Cave of Forgotten Dreams* (2010), devoted to the Chauvet Cave in France, unknown until the 1990s when it was discovered by chance. For over an hour, we are taken to explore the magnificent paintings it contains, the efforts made for their preservation, and the technological sophistication required. But near the end, filmmaker Werner Herzog poses a question to the project director, Jean-Michel Geneste: "Do you think the Chauvet cave paintings were, in some way, the beginning of the modern human soul?" The scientist responds with a beautiful and philosophical monologue, and his answer is significant: if communication and the recording of memory are hallmarks of humanity, "this is an invention of the Cro-Magnon (...) and it continues identically in our world today" - citing as an example the very camera recording him.

We have the voice of authority, a renowned scientist, repeating a discourse that would not sound entirely out of place coming from a white European man of the 19th century: history was born in Europe. In other words, no matter how objective they claim to be, documentaries are, in fact, discourses—and just like fiction, they must be approached with appropriate theoretical tools (some of which we have presented in this text) and, above all, must generate problems in order to effectively contribute to historical knowledge.

One can say that there is no such thing as a film that is more or less faithful to the historical period it depicts; rather, all the arguments presented need to be carefully analyzed so that the productions serve the purposes

intended by history professionals -whether in classes, research, articles, lectures, courses, outreach, and so on.

Regarding the epics of the Mediterranean Antiquity, a handful of countries managed to produce them over the course of this century and a bit: the United States, Italy, Great Britain, France, and a few others from Central-Eastern Europe. They are generally easier to find, and their language is more accessible to our students; therefore, they should not be dismissed as a source, but one must also avoid the trap of working exclusively with them when so many other options are available.

There is a set of productions which, for lack of a better term, I call "non-epics"; either due to a lack of resources, aesthetic choices, or both, they oppose the epic model and approach Antiquity from a different perspective. Europe produced many of these, but also some Latin American countries (including Brazil) and African countries (notably Egypt). A good example is a film available on YouTube, *The Eloquent Peasant* [3], directed by the Egyptian Chadi Abdel Sayam. It is interesting to compare it with another production set in the same location: *Cleopatra* (1963), for instance. *The Tale…* is a twenty-minute short film, while the other is an epic lasting almost three hours; one had very limited resources, the other cost over 31 million dollars; one presents Ancient Egypt based on a locally produced philosophical work, while the other is an adaptation of Shakespeare, which in turn drew inspiration from Plutarch. One expresses the attempt to establish a national cinema, while the other was born to conquer the entire world. Such contrasts make the use of films an extremely rich analytical tool.

Films provoke cinematic reactions, and it is particularly interesting when these reactions can be explored. From the 1970s until the late 1990s, large-scale epics went out of fashion, but in the early 2000s they returned with some strength, adapted to the audiences of that moment. *Gladiator* (2000) had once again accustomed viewers to watching violent spectacles in the arenas, and in this context, director Mel Gibson released *The Passion of the Christ* (2004) – never before had Jesus' body been so cruelly mistreated on screen. Reactions to the film were diverse, but perhaps the most interesting came from Iran: Jesus is considered an Islamic prophet, 'Isa, and the Iranians did not react well to the violent spectacle they witnessed. In this context, director Nader Talebzadeh produced another film, *The Messiah* (2007), much more respectful of the sacred figure, and with two

[3] Available at https://www.youtube.com/watch?v=76HgCjDoqvg. Accessed on 08/04/2025.

consecutive endings, one Christian (Christ dies on the cross) and one Muslim (he is taken up, a double remains in his place and is crucified).

And what about contemporary cinema on Antiquity? As always, epics attract the most attention, whether with *Gladiator II* (2015), adaptations of Homer's works, or the two Cleopatras promised by 2030. But once again, it is important not to fall into this appealing trap. Despite the many traditional (or conventional) "Jesus films" being released, the already mentioned *The Book of Clarence* offers a richer environment of possibilities. Within Hollywood itself, a director like Darren Aronofsky has created contestatory epics, such as *Noah* (2014) and *Mother!* (2017). In the Brazilian *Antígona 442 B.C.* (2021), actress Andréa Beltrão plays all the roles of Sophocles' tragedy, set in an immediate post-pandemic environment and during Bolsonaro's government, addressing plague and tyranny.

But perhaps the most intriguing recent release is *The Epic of Gilgamesh* (2024), by the experimental director Zeb Haradon, available on YouTube[4]. Entirely produced using artificial intelligence, it starts from an interesting premise: the Sumerians supposedly invented cinema millennia ago, a technology passed down to other Mesopotamian peoples who succeeded them. As the most important literary work for all was the Epic, each era would have produced its own versions, using the cinematic resources available and applying the metaphors they deemed appropriate. In reference to the very book we have today, Haradon's film is also composed of fragments found in various languages and from diverse origins, and its reconstruction demonstrates its composite nature. Haradon employed multiple filming styles reminiscent of early cinema, from German Expressionism to the trick films common at the turn of the 19th to the 20th century; it is as if we are watching the history of cinema being retold through the supposedly Sumerian fragments that made up Gilgamesh.

But how can these and other films be used in the classroom? Ferreira (2018) proposes an interesting methodology divided into five stages: *contextualization of the theme, contextualization of the production, financial production, its reception, and the analysis of the filmic narrative itself*. The topics discussed in this text refer mostly to the last item, but it is essential that, when choosing a given production to present to students, the teacher be aware of these other aspects, so that they can establish the relationships between the historical period depicted, the temporalities shown on screen, and the historical moment of the work's production.

[4] Available at https://www.youtube.com/watch?v=PDO6M9_G0EA. Accessed on 08/04/2025.

And so I conclude this text, reaffirming the importance of researching films from different origins and periods, encompassing various historical themes, so that work with students can be enriched.

Film Sources

Alexandre (Alexander, 2004). Dir. Oliver Stone.

Alexandria Again and Forever (1989). Dir. Youssef Chahine.

Antígona 442 a.C. (2021). Dir. Maurício Farias.

Arrivée d'un train à La Ciotat, L' (1896). Dir. Auguste Lumière, Louis Lumière.

Book Of Clarence, The (2023). Dir. Jeymes Samuel.

Cabíria (Cabiria, 1914). Dir. Giovanni Pastrone.

Camponês Eloquente, O (El-Fallâh el-fasîh, 1970). Dir. Chadi Abdel Salam.

Caverna dos Sonhos Esquecidos, A (Cave of Forgotten Dreams, 2010). Dir. Werner Herzog.

Cipião, o Africano (Scipione l'africano, 1937). Dir. Carmine Gallone.

Cleópatra (Cleopatra, 1963). Dir. J. Gordon Edwards.

Colosso de Rodes, O (Il colosso di Rodi, 1961). Dir. Sergio Leone.

Descente de la grande pyramide (1897). Dir. Alexandre Promio.

Entre os muros da escola (Entre les murs, 2008). Dir. Laurent Cantet.

Epic of Gilgamesh, The (2024). Dir. Zeb Haradon.

Messias, O (Masih, 2007). Dir. Nader Talebzadeh.

Monstre, Le (1903). Dir. Georges Méliès.

Mulher do Faraó, A (Das Weib des Pharao, 1922). Dir. Ernst Lubitsch.

Múmia, A (The Mummy, 1999). Dir. Alex Kurtzman.

Napoleão (Napoleon, 2023). Dir. Ridley Scott.

Néron essayant des poisons sur des esclaves (1897). Dir. Georges Hatot.

Noé (Noah, 2014). Dir. Darren Aronofsky.

Paixão de Cristo, A (The Passion of the Christ, 2004). Dir. Mel Gibson.

Pyramides vue Générale, Les (1897). Dir. Alexandre Promio.

Quo Vadis (1951). Dir. Mervyn LeRoy, Anthony Mann.

Roma (1972). Dir. Federico Fellini.

Sebastiane (1976). Dir. Paul Humfress, Derek Jarman.

Seder-Masochism (2018). Dir. Nina Paley.

Segredo da múmia, O (1982). Dir. Ivan Cardoso.

Sikandar (1941). Dir. Sohrab Modi.

Venganza de la momia, La (1975). Dir. Carlos Aured.

Vie du Christ, La (1908). Dir. Alice Guy-Blaché.

References

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ALLAN, Michael. Deserted histories: the Lumière Brothers, the pyramids and early film form. *Early Popular Visual Culture*, v. 6, n. 2, p. 159-170, 2008.

CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

FERREIRA, Ricardo de Almeida. *Luz, câmera e história: práticas de ensino com o cinema*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

HERBERT, Stephen; MCKERAN, Luke. *Who's who of Victorian cinema*. London: British Film Institute, 1996.

KAMEL, Ahmed M. Nazi racial creed and radical environmentalism in Savitri Devi's *Akhnaton*. *Journal of Scientific Research in Arts (Language & Literature)*, v. 24, n. 5, p. 20-38, 2023.

KONIGSBERG, Ira. *Diccionario técnico Akal de cine*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

LYRA, Bernadette. Horror, humor e sexo no cinema de bordas. *Ilha do Desterro: A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, n. 51, p. 131-146, jul./dez. 2006.

MARTÍNEZ-CAMACHO, Enrique. El erotismo en el fantaterrorespañol (1962-1977), una visión general. *FilmHistoria Online*, p. 267-308, 2023.

MOERBECK, Guilherme. História Antiga no ensino fundamental: um estudo sobre os mitos gregos antigos e a consciência histórica. *Revista História Hoje*, v. 7, n. 13, p. 225-247, 2018.

NETO, José Maria. Cinema, cinemas, filmes: o "cineclube" como instrumento de ensino da História Antiga. *Brathair*, v. 23, n. 2, p. 232-257, 2023.

NWABASILI, Mary Q. Entre Europa, África e América Latina: representações de mulheres negras e brancas em filmes coloniais espanhóis. *Rebeca – Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*, v. 11, n. 2, p. 1-31, 2022.

ROSA, M. de F. *Reception of Mesopotamia on Film*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2022.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SOUZA NETO, J. M. G. de. "E assim deverias apresentar-te: com vergonha, não descaramento, por todo mal que causastes." Preâmbulo à violência e o cinema sobre a Antiguidade. In: SILVA, M. A. de O.; PINTO, R. (org.). *Violência no mundo antigo: materialidades, discursos e imaginários*. Recife: Ed. UFPE, 2024.

VELA, Agustín Rodríguez. *Breve historia del cine*. Madrid: Nowtilus, 2019.

WYKE, Maria. *Projecting the Past: Ancient Rome, History and Cinema*. London: Routledge, 1997.

Recebido: 15 de abril de 2025 | Aceito: 10 de junho de 2025

SEGUINDO OS PASSOS E AS VOZES FEMININAS. ESPAÇOS, CORPOS E FUNÇÕES NO SUPORTE CERÂMICO

María Cecilia Colombani[1]

Resumo

Este artigo tem como objetivo destacar a presença do feminino no mundo grego, representada nas figuras dos vasos gregos, acompanhando a riqueza que Lissarrague lhe atribui como forma de reconstruir a vida social e os laços entre homens e mulheres (1991: 207-208). Nesse contexto, considerando o espaço como uma "dobradiça política" nos termos de Foucault (1983), propomos percorrer os espaços de circulação feminina, buscando destacar a tensão entre interior e exterior como forma de captar os traços de uma identidade que define o coletivo. Acompanhando a análise dos vasos, nosso trabalho propõe uma reflexão em torno do modelo da esposa grega, sobretudo no que se refere à sua presença no controle do oikos. Nossa proposta consiste em estabelecer um diálogo entre o texto literário e o suporte iconográfico como estruturas discursivas com particularidades específicas.

Palavras-chave

Sociabilidade feminina; vasos gregos; Xenofonte; subjetividade; trabalho pedagógico.

[1] Professora Titular – Universidade de Morón, Morón, Argentina. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Resumen

Este artículo se propone relevar la presencia de lo femenino en el mundo griego, presente en las figuras de los vasos griegos, acompañando la riqueza que Lissarrague le atribuye como modo de reconstruir la vida social y los vínculos entre hombres y mujeres (1991: 207-208). En este escenario, considerando el espacio como bisagra política en términos de Foucault (1983), proponemos recorrer los espacios de circulación femenina, tratando de relevar la tensión interior/exterior como modo de captar las marcas de una identidad que define al colectivo. Acompañando el análisis de los vasos, nuestro trabajo propone una reflexión en torno al modelo de la esposa griega, sobre todo en lo que se refiere a su presencia en el control del oikos. Nuestra propuesta consiste en trabar un diálogo entre el texto literario y el soporte iconográfico como estructuras discursivas con particularidades específicas.

Palabras clave

Sociabilidad de las mujeres; vasos griegos; Jenofonte; subjetividad; trabajo pedagógico.

Introdução

Este artigo analisará o feminino no mundo grego a partir do *logos* explicativo representado nas figuras de vasos gregos. Lissarrague (1991: 207-208):

> A riqueza iconográfica desse tipo de objetos, merece nossa atenção […] podemos tentar identificar qual é a parte reservada às mulheres em um repertório relativamente extenso, no qual os temas relacionados à vida social são muitos e variados, e igualmente identificar, dentro desse conjunto, a articulação do masculino e do feminino.

Nesse contexto, nos termos de Foucault (1983), queremos considerar um certo território da sociabilidade feminina, bem como os registros espaciais que implicam na perspectiva relacional do coletivo, considerando o espaço como uma articulação política capaz de produzir transformações nos sujeitos.

Nessa linha, trabalharemos sobre a tensão interior/exterior a partir das perspectivas subjetiva e espacial, bem como os gestos e posições que as mulheres adotam quando se reúnem com outras mulheres em uma atividade compartilhada, o que revela um tipo de identidade e funcionalidade.

Além da análise dos vasos, iniciaremos nosso trabalho com uma reflexão sobre o modelo da esposa grega, especificamente o perfil da esposa de um *kaloskagathos* como aparece no *Económico* de Jenofonte, especialmente a partir da participação da mulher no controle do *oikos*. Essa função é resultado do enorme trabalho pedagógico realizado por seu marido sobre a maleabilidade feminina natural. Propomos um diálogo entre o texto literário e o suporte iconográfico com suporte discursivo de particularidades específicas.

O *Oikonomicos* foi escrito presumivelmente enquanto Jenofonte se encontrava em Escilonte, Esparta, entre 394 e 371. A obra constitui parte de um grupo de quatro, nas quais Jenofonte apresenta Sócrates. Trata-se de *Memorables, Económica, Banquete* e *Apología*[2].

A obra é composta de duas partes com Sócrates como nexo entre ambas. A primeira parte mostra uma conversa entre Sócrates e Critóbulo sobre a economia ou arte de governar sua casa, micro-*kosmos* que deve ser administrado segundo princípios racionais, e é propriamente esse que dá nome à obra. A economia é uma ciência que, como tantas outras, pode ser ensinada. Muitos homens talentosos são capazes de colocar essa em prática,

[2] O trabalho atual é apoiado no texto, Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Planeta Deagostini, 1995.

mas suas paixões os impedem, uma vez que interferem na vida dos homens, perturbando esses.

Critóbulo pede a Sócrates que lhe ensine a arte de enriquecer; a partir disso, o mestre analisa as profissões através das quais Critóbulo poderia aumentar sua fortuna e percebe que a mais bela e conveniente é a profissão de agricultor. A agricultura é uma ocupação que enobrece o homem, uma vez que constitui uma fonte de riqueza e de prazeres, um magnífico exercício para a saúde, um exercício para a guerra e o *kairos* do progresso; é mestra da liberdade e da justiça e mãe e ama de leite de todas as artes. Foi Iscómaco, um homem nobre que ensinou a Sócrates, em uma conversa que manteve com o mesmo e que o próprio Sócrates leva ao conhecimento de Critóbulo com objetivos didáticos.

Essa conversa constitui a segunda parte da obra, a mais importante, e a carta de apresentação de Iscómaco, um *kaloskagathos*, e pai de família, que contribuiu para formar uma esposa segundo o modelo ideal de como uma mulher deve ser, a maneira que era adequada ser. Sua vida é um exemplo a seguir e imitar pelos benefícios consequentes: compartilhou com sua mulher a administração de sua fortuna, deu-se ao trabalho de formá-la como mulher e esposa, uma vez que a educou desde muito jovem quando não sabia praticamente nada, apenas umas poucas habilidades e dependia, inteiramente, dele para se converter em uma boa esposa, segundo o dispositivo matrimonial grego.

Quando o processo de formação inicia, o marido, na qualidade de mestre ativo, a ensina o compartilhamento natural das tarefas entre os cônjuges, indicando-lhe, por um lado, que a mulher foi feita para os trabalhos interiores, das portas para dentro do lar, a partir de sua própria natureza, enquanto o homem é apto para os trabalhos, *erga*, de fora, de acordo com suas respectivas estruturas físicas, disposições naturais e atribuições espaciais.

Por outro lado, adverte que sua missão é a de conservar e compartilhar as provisões que o marido traz, bem como, a de governar os servos, e, se necessário, cuidar desses, na medida que o *oikos* representa uma estrutura complexa que exige um amplo corpo de colaboradores, necessários para seu funcionamento e engrandecimento, sonho e zelo de todo *kaloskagathos*.

Em última instância, apelando para uma imagem familiar do mundo clássico, ensina como deve ocupar, dentro do *oikos*, todas as funções que a abelha rainha desempenha na colmeia, transformando-se em uma mulher *melissa*.

A conversa entre Sócrates e Iscómaco é a oportunidade de abordar o modelo de constituição subjetivo de uma esposa grega, com todas as marcas que implicam, no contexto de uma *paideia* ou pedagogia feminina, tendente a desdobrar e colocar em ação todas as potencialidades femininas. Entre essas marcas dedicar-nos-emos ao tópico do trabalho e da beleza como signos de uma boa esposa.

O tema da educação é fundamental ao longo da obra; educação que não reconhece, em primeira instância, diferenças de gênero e que, pelo contrário, envolve tanto homens como mulheres em seus respectivos estatutos, no que podemos chamar de um dispositivo educativo, que, no caso da mulher está caminhando para convertê-la em uma colaboradora, em uma perfeita *synergos*, capaz de trabalhar junto ao marido.

Uma casa é governada como uma cidade é governada; é mais, constitui o campo de aprendizagem do que pode tornar-se a administração política na sua qualidade de micro-*kosmos*.

Um *oikos* é uma estrutura de poder que deve ser enriquecido, em função disso, o segundo o capítulo tem como tema os conceitos de riqueza e pobreza e de quais são os meios para aumentar a fortuna, um claro projeto crematístico.

O *oikos* constitui uma micro estrutura de gestão, *chresis*, e, nesse sentido, um micro espaço de poder e de saber, a partir do qual são produzidos efeitos que recaem sobre o próprio sujeito e sobre os outros, tornando-se um *topos* subjetivo.

Nesse cenário, fortemente marcado pelo masculino, porque o varão é o livre portador de direitos, o dono do saber e do *logos*, tentaremos perceber como os vasos "falam", "retratam" e "dão nome" às mulheres inseridas nessa configuração mental e espacial que o *oikos* institui, atravessando distintos contextos histórico-iconográficos que terminam convergindo e consolidando o ideal ficcionalizado.

Em última instância, os vasos são um elemento instituinte do modelo canônico de mulher, convertendo-se em um elemento político de consumação do ideal.

Os vasos falam. A sociabilidade do trabalho compartilhado

O primeiro elemento de análise é uma *hydria* do período arcaico, quer dizer, anterior ao contexto xenofonte que serviu como referência literária.

A imagem é significativa porque nos mostra a sociabilidade das mulheres fora do interior do *oikos*, o que entra em tensão com o típico olhar da esposa clássica, tal como demonstrou Fabio Lessa[3], inscrita dominantemente no espaço interior do lar, dedicada ao plexo de atividades que estão envolvidas nesse espaço intramuros, fechado em si mesmo e com poucos vasos comunicantes com o exterior.

Uma *hydria* é um cubo, um cântaro e, inclusive, uma urna para votar. Optamos por este recipiente porque queremos analisar alguns aspectos do coletivo feminino; percebemos duas questões importantes de análise; em primeiro lugar, a circulação por um espaço aberto, patrimônio de outros coletivos, como por exemplo, as ménades, as adoradoras de Dioniso, de quem trataremos mais adiante, e, em segundo lugar, um cenário de socialização feminina que coloca as mulheres em uma atitude presumivelmente dialógica, isso é, intercambiando *logoi* como modo de relação intersubjetiva.

Trata-se de um momento de vida comunitária, inscrita no trabalho como tópico aglutinante e instituinte de uma certa subjetividade feminina que coloca as mulheres reunidas em torno de uma atividade comum, a coleta da água, que as reúne em um espaço de ação e de gestualidade compartilhada, concedendo a essas uma identidade também compartilhada.

[3] Lessa trabalha o perfil identitário da mulher-mélissa ou a *bee wife*, mas abre o atalho para um jogo de outras territorialidades para as mulheres que gera espaços de convivência



Imagem 01: Museu de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuída ao Pintor de Príamo. c. 520–510 a.C. Período Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. Beazley Archive Pottery Database, n.º 351088.

A fonte aparece no meio da cena, como ponto de convergência e reunião e marcada entre duas colunas dóricas, que parecem sustentar um teto. No interior da fonte encontra-se, de frente, uma bica representada por uma cabeça de leão onde brota um fio de água.

Seis mulheres, de aspecto, vestimenta e penteado semelhantes, aparecem na cena; três parecem encaminhar-se até a fonte e as outras três, abandoná-la. A mais próxima da fonte colocou seu cântaro debaixo do fio de água e olha para trás para sua companheira que leva uma *hydria* sobre sua cabeça, presumivelmente vazia para encher. Uma, pega uma alça, enquanto olha para a mulher em frente em atitude de espera de sua vez.

A mulher que está enchendo seu cântaro o sustenta com suas duas mãos aproximando esse da bica de água, segurando o mesmo pelas alças. No chão é possível ver um *kalpis*, um vaso ou cântaro, que, provavelmente pertence à quarta mulher que não leva nada sobre sua cabeça e gira seu corpo para trás num gesto que parece referir-se à mulher anterior; leva um filete em sua mão direita; as últimas duas mulheres estão de frente e cada uma leva seu recipiente sobre a cabeça, em possível atitude dialógica.

As vestimentas femininas são as habituais que as mulheres gregas costumavam vestir, que, em geral, levam o peplo e o *himation*, exceto a mulher

que está coletando a água que usa somente um peplo. Todas estão com o cabelo preso com uma fita, marca feminina também habitual, exceto a quarta mulher que leva um *sakkos* e leva uma fita na mão.



Imagem 02: Museu de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuída ao Pintor de Príamo. c. 520–510 a.C. Período Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. Beazley Archive Pottery Database, n.º 351088.

O detalhe destaca as três mulheres que já passaram pela fonte. Seus movimentos e gestos parecem indicar um contato visual e comunicacional entre elas; a volta da primeira mostra seu contato com as outras três que esperam sua vez; gesto semelhante ao da mulher que está enchendo seu cântaro que vira na direção das outras duas. Sucessão de olhares que joga com o vínculo intersubjetivo de um coletivo que abandonou a individualidade e a solidão dos *oikos*.

A sequência diagrama um esquema de movimento, que os pés delatam, e de uma comunicação que as associa e reúne em uma atividade comum, em um

espaço comum, em uma gestualidade comum, em uma temporalidade comum, que pressupõe um intercâmbio de sociabilidade que se afasta da representação celular da mulher no interior do *oikos*.

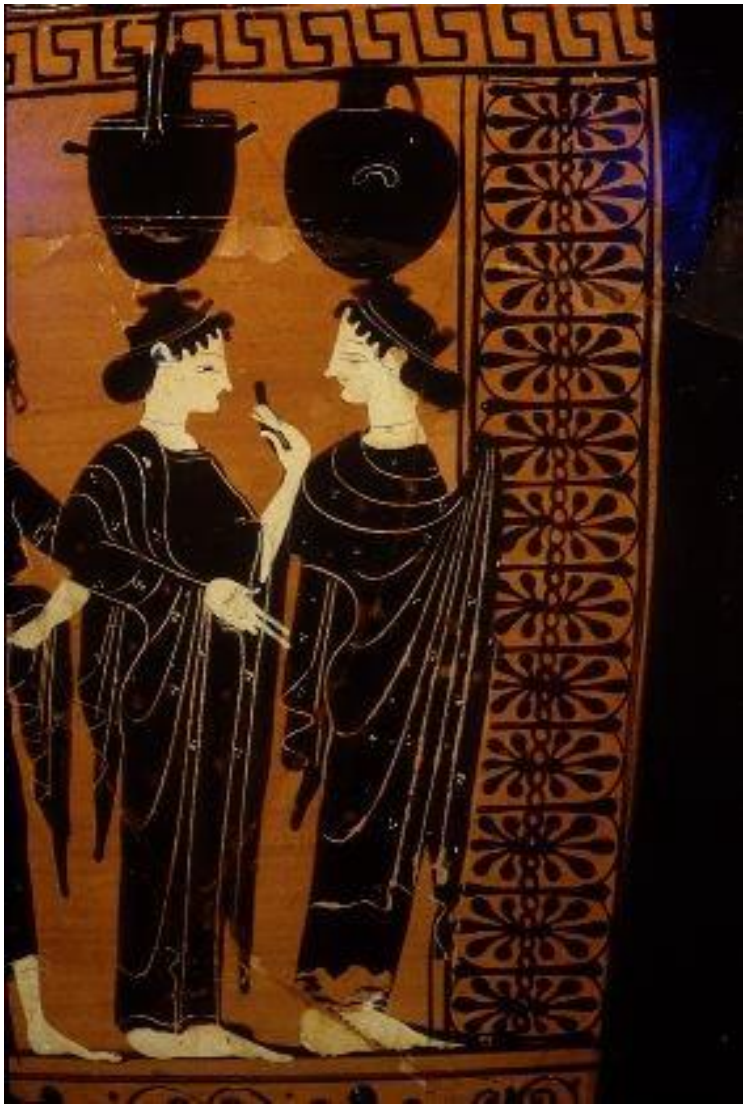


Imagem 03: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Periodo Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

Talvez seja essa imagem das últimas duas mulheres a que melhor sintetiza a dimensão comunicativa que queremos destacar no contexto da sociabilidade no qual se insere o coletivo. Nitidamente essa imagem parece representar uma conversa entre ambas, ao mesmo tempo que os braços e as mãos de uma delas parecem acompanhar o gesto de comunicação, bem como os olhares as acompanham.

De modo similar, o recorte seguinte reforça a cena comunicativa, a partir da volta e do olhar da mulher que enche seu cântaro, que parece buscar o olhar de quem a vai suceder na atividade compartilhada.

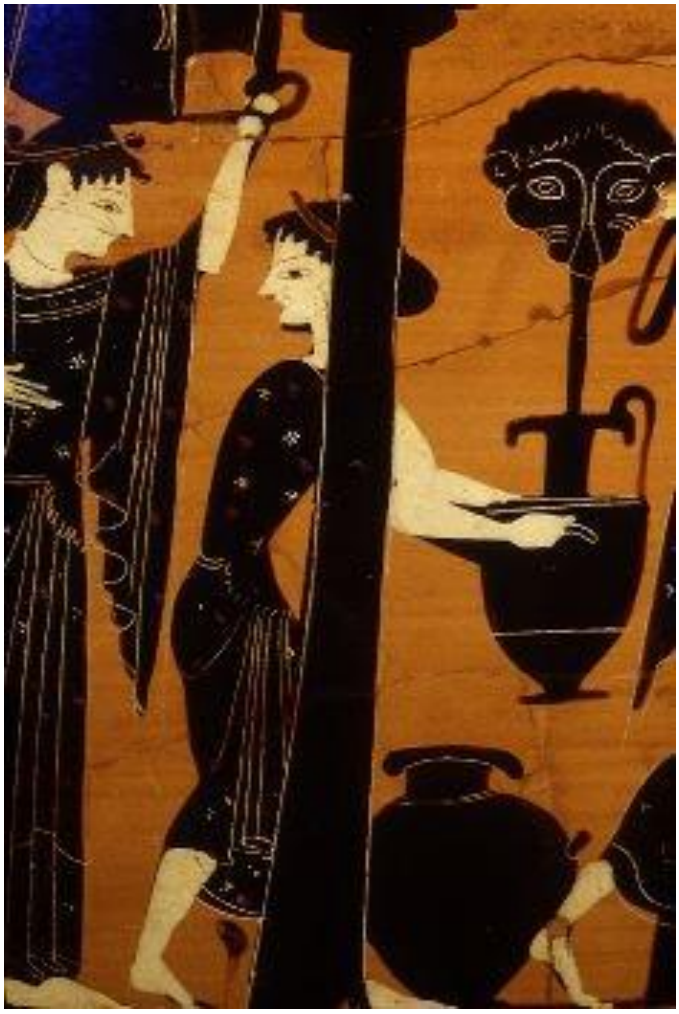


Imagem 04: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Periodo Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

São conhecidos os espaços de sociabilidade dos varões, uma vez que representam dominantemente os *topoi* onde circula a vida social, política e econômica dos varões gregos. Basta pensar nas três instituições guerreiras que M. Detienne descreve para pensar em um âmbito comunicacional em que os guerreiros são inseridos num esquema de pertencimento comum no contexto da Grécia Antígua (Detienne, 1986a: 87-108). Os jogos fúnebres, a divisão do espólio e, principalmente, a assembleia guerreira, constituem os três momentos privilegiados da vida coletiva, de plena publicidade e visibilidade, onde os homens dedicados ao ofício das armas encontram um meio social de

contato, uma usina de produção de subjetividade e um *topos* de pertencimento indenitário (Colombani, 2005).

Se pensarmos nos tempos clássicos, a *polis*, a partir da complexidade de suas instituições e a riqueza de sua estrutura social, constitui o contexto de socialização masculina por excelência. Nesse contexto, o *agora*, como espaço que reúne o comum e o potencializa sociopoliticamente, resulta no território emblemático de reunião e coesão do grupo de homens livres portadores de direito (Vernant, 1976: 61-80) e portadores de um tipo de *logos* que os habilita para o intercâmbio político e econômico, negado às mulheres por sua particular condição feminina.

Trazemos estes dois exemplos, selecionados ao acaso, dos múltiplos que poderíamos escolher, para corroborar em que medida as referências sobre o universo social dos varões está perfeitamente documentado, a partir da exigência de converter-se em um padrão masculino; não ocorre o mesmo com o *kosmos* feminino; a partir daí a importância de passar por algumas referências que os vasos, como artefatos políticos, tornam explícitas, revelando o agrupamento do coletivo como força de relação e contato, de suas marcas comunicacionais e as redes dialógicas que são tecidas através dos trabalhos domésticos.

Trata-se de outro tipo de tecido simbólico, não ocupado com as lãs e com o tear, instrumentos emblemáticos da ficção feminina. É uma rede comunicacional que borda um tapete sustentado pelo *logos* como fio comunitário. Esse caso da *hydria* analisada ou outras tantas imagens que percebem o mundo do tecido, por exemplo, como espaço de reunião e convergência em uma atividade compartilhada, que tece redes comunicacionais.

Os vasos relatam. A sociabilidade do adorno compartilhado

A seguir, queremos nos deter em outra imagen do século V a. C. que representa uma reunião de mulheres, no contexto de um jogo de vínculos e intercâmbios que parece ocorrer entre elas, a respeito da aparência pessoal, alicerce da condição da esposa de um *kaloskagathos* e aparente ponto de coesão do coletivo.

Trabalho e beleza. Dois tópicos recorrentes que parecen traçar um arco de leitura entre os tempos arcaicos e clássicos. De Hesíodo a Jenofonte, de Pandora[4] à esposa melissa, as mulheres parecem estar determinadas por duas condições relacionadas a sua natureza, a beleza e os trabalhos que a própria Atenea ensinará inicialmente a Pandora, aquele belo mal que o Ocidente reconhece como a primeira noiva.



Imagem 05: Museu J. Paul Getty (Malibu). Cerâmica ática de figuras vermelhas, atribuída ao Pintor de Mídias. c. 400 a.C. Período Clássico. Número de identificação no *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 13687.

A mulher da esquerda do tondo está de perfil olhando para a direita, com o pé esquerdo levantado. Inclina-se para frente e faz um gesto com a mão direita para a mulher sentada na frente dela. Veste uma túnica transparente com cinto e listras escuras nas laterais. As listras não seguem o pregueado da sua saia. Nas costas, um punhado de tecido adicional aparece em cima do cordão que prende seu corpete. Leva um *krobylos* no cabelo, uma Estefânia com estampa de losangos, um colar e um pingente branco. A mulher central sentada é vista três quartos para a esquerda, com a cabeça ligeiramente inclinada. Seu pé esquerdo está apoiado em uma saliência e sua mão esquerda a sustenta no seu assento rochoso. Com a mão direita apoiada tranquilamente no colo, parece estar escutando a conversa da primeira mulher. O exterior do vaso oferece cenas similares em cada lado. Não exageraremos nos detalhes do

[4] Sobre a presença de Pandora em Hesíodo, é possível ver, Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica.*

vaso. Usa sua imagem para detectar um novo ponto de sociabilidade do coletivo, neste caso, reunidas em torno da beleza feminina como padrão de identidade, como se percebe no lado A onde aparecem seis mulheres conversando e se enfeitando. A riqueza da imagem está também no universo do vestido e o arranjo que acompanha a esposa de um varão ateniense.

Os vasos falam conosco e falam com as mulheres; mostram-nos e permitem-nos, de algum modo, ouvir as vozes femininas, olhar seus gestos, imaginar seus odores, indicando que constituem um coletivo que se reúne sob os parâmetros das marcas indenitárias desse mesmo coletivo como grupo de pertencimento e inclusão social. Neste caso, afastamo-nos do contexto do trabalho para aproximarmo-nos do *topos* do cuidado pessoal, como *topos* emblemático que, em sua justa medida, aparece como uma exigência feminina.

A transgressão do padrão identitário. As ménades. Outro espaço, outra identidade, outro modelo erguem-se sobre a cidade



Imagem 06: Harvard Art Museums. *Stamnos* de Dioniso. Cerâmica ática de figuras vermelhas, atribuída ao Pintor de Curti. c. 440–430 a.C. Período Clássico. Número de identificação no Beazley Archive Pottery Database, n.º 213607.

É preciso remetermo-nos à Grécia Arcaica e chegar ao fenômeno dionisíaco como marco de constituição subjetiva. Ao contrário do que mais tarde será a mulher *melissa*, onde começou nosso trabalho, os vasos que dialogam com o universo mítico se aproximam de outras formas de subjetividade, outros padrões identitários, outros circuitos de circulação e outras formas de sociabilidade feminina, que aparecem afastar-se das normas canônicas de vinculação feminina.

Chegou o momento do festim dionisíaco e com esse as marcas de uma Outra realidade que parece transgredir os espaços do Mesmo (Vernant, 1986).

O encontro entre Dioniso e suas seguidoras é produzido no contexto da *orgía* como condição de possibilidade de aproximação desses dos *topoi* que por si constituem duas raças ou dois mundos ontologicamente impermeáveis, a partir da lacuna que separa a condição de mortais e imortais (Gernet, 1981: 15-24)[5]. As mulheres convergem em um ponto de convivência e sociabilidade que coloca Dioniso no centro e no núcleo da convergência feminina, fora do trabalho doméstico e do adorno como marcas do coletivo, outrora analisados em cenários mais aprazíveis, menos violentos. Dioniso é o Bacante, em uma clara identificação com o coletivo, que leva a chama vermelha da sua tocha, marcando com sua postura e seu gesto elevado, o típico movimento que caracterizará Bacante, sua fiel adoradora, adornada com sua tocha, vestida com sua vestimenta e portando os instrumentos musicais que a caracterizam, o tempo que a aproxima do deus.

Deste modo, a luz, no contexto da obscuridade que define a noite na montanha como espaço habitual do deus cosmopolita (Detienne, 1986b), institui um elemento comum entre o deus e seus fiéis; neste cenário, o canto e a dança não representam elementos aleatórios e complementares de um ritual exótico e estranho, mas os elementos próprios de um pertencimento misterioso, que fala de uma afinidade comum.

[5] Gernet fala de Dioniso como um deus mais palpável, contrapondo-se a Apolo, o senhor supremo que reina em Delfos. Essa palpabilidade parece reduzir a lacuna entre mortais e Imortais e a ilha parece consumar o sonho da proximidade. Este capítulo, refere-se às duas raças ou mundos impermeáveis entre si que o plano humano e o plano divino determinam em sua diferença ontológica, além da tal lacuna, Gernet supõe um duplo movimento, um de aproximação e outro de assimilação, como formas de reduzir a distância. É nesse contexto em que Dioniso, presente entre seus fiéis, a partir de seus modos peculiares de aparição, se revela como um deus mais palpável.



Imagem 07: Antikensammlung, Berlim (F 2290). Kylix ática de figuras vermelhas, atribuída ao Pintor Macron (Makron), realizada por volta de 480 a.C. Período Arcaico tardio. Beazley Archive Pottery Database, n.º 204730.

O ruído, o movimento, a algazarra, a animalidade, a brutal presença da natureza em seu estado puro e a *hybris* são as marcas de um "entre" que conhece regras precisas de funcionamento, mas que desconhece as habituais marcas de um contato regular e circunscrito nos parâmetros da religiosidade oficial. Trata-se do "entre" que é produzido entre essas e do privilegiado "entre" (Buber, 1974) que as abraça com seu Senhor.

A corrida e a dança são as marcas do *topos* compartilhado e os signos do pertencimento orgiástico, o tempo que abre a geografia do encontro. O condutor e suas fiéis seguidoras estão identicamente presos pela corrida, pela dança e pela música como marcas identitárias; assim, os elementos definem um momento único e privilegiado de vida comunitária, de contato próximo e instituinte do gozo compartilhado, o tempo que, coloca os corpos em movimento, em exuberante circulação, fazendo do deslocamento o tópico identitário e tirando o peso de um sedentarismo antinomádico. Dioniso convida para a viagem em suas distintas formas.

O território agora é Outro. A montanha, a geografia aberta e *incultus* é o cenário de um novo espaço de sociabilidade que transforma o coletivo

feminino em iniciadas de um mistério reservado a poucos. A natureza explode em sua força vital e o deus seduz e convoca, chama e enlouquece, capta e possui em um festim celebratório que transtorna o tempo e o espaço, o corpo e a alma, as funções atribuídas e as formas femininas conservadas. A corrida, a dança, o clamor colocam o corpo em movimento. Marca inconfundível de um ritual que expõe o corpo em seu estado mais selvagem, sem renunciar a sua natureza, instintiva, nomádica e exuberante.

Do *oikos*, reduto natural da identidade feminina, ou da fonte, espaço permitido, mas recortado de fora, o estado puro da natureza em sua vastidão; do espaço civilizado do adorno intramuros ao espaço selvagem, a bacante não só salta de risco em risco acompanhando seu amo, mas faz saltar uma identidade construída no interior desse *oikos* como *topos* natural e consubstancial a sua condição de mulher, esposa e mãe.

Explosão identitária que, como Dioniso sobre os riscos, salta de máscara em máscara.

Conclusões

Os vasos falaram, e falaram sobre as mulheres. Diferentes contextos históricos, distintas ordens discursivas e diversos cenários de representação nos aproximaram, porém, de um universo feminino polissêmico, múltiplo, impossível de ser apreendido por um olhar unilateral.

O presente trabalho teve início com uma referência à consolidação da subjetividade feminina a partir do dispositivo educativo presente em Xenofonte, cujo produto último é a configuração do modelo de esposa que a Atenas Clássica reconhece como socialmente útil e valorizado, erigido em arquétipo historicamente produzido.

Esse foi o ponto de partida não apenas para identificar as funções atribuídas ao coletivo feminino em razão de sua natureza, mas também para investigar os espaços, as vozes, os gestos e as formas de sociabilidade das mulheres, reunidas em torno de um interesse comum, de um ponto de convergência que instaura um "entre", um território compartilhado.

Decidimos, contudo, ir além dessa representação para nos aproximarmos de seus encontros, de seus contatos visuais e de suas possíveis vozes — ou mesmo de seus gritos, conforme as circunstâncias que os próprios vasos nos

restituem —, de modo a tensionar, em alguma medida, as marcas instituintes do Mesmo e do Outro.

Se os dois primeiros segmentos nos conduziram à identificação das marcas identitárias de um determinado modelo feminino, ancorado seja na coleta de água, seja no adorno pessoal como momentos da vida coletiva, o terceiro segmento representou a face visível de uma alteridade estrangeira, de uma estrangeiridade ontológica que as imagens devolveram sob a forma de uma ritualidade impregnada de estranhamento.

Assim, outro coletivo emergiu dos vasos e nos interpelou por meio de sua eloquência iconográfica. Outras mulheres, outras condutas, outros corpos libertos do jugo do estereótipo surgiram nas imagens, permitindo vislumbrar outros espaços possíveis, outras mulheres possíveis, outros mundos possíveis.

Nosso projeto de pesquisa constituiu uma proposta política. A chamada *paideia* feminina, no âmbito daquilo que configura a "pastoral conjugal" como dispositivo voltado a materializar o projeto histórico de formar a boa esposa e a melhor mãe, parece consolidar o modelo de subjetivação que sutura a identidade feminina, sustentado por uma trama discursiva complementar e tecnologicamente eficaz.

Trata-se de apenas alguns marcos da história das mulheres; alguns exemplos de conteúdos temáticos voltados a tornar visível uma determinada rede de problemas e questões em torno do feminino, de sua inscrição histórica e de sua territorialização no *topos* do Outro.

Nosso exercício consistiu em apresentar um exemplo mínimo de uma prática cujas raízes se inscrevem no que poderíamos denominar uma pedagogia da memória, a partir daquilo que Michel Foucault denomina "a questão do presente". Educar na memória significa trazer ao cenário da problematização, ao plano da visibilidade e ao campo da discursividade, a questão de gênero e a violência que atravessa esse coletivo.

O pensamento inscreve-se e parte dessa superfície que constitui nossa "questão do presente" como problema emergente e, a partir dela, dessa inscrição histórico-crítica, busca os estratos e as camadas que sedimentaram essa questão.

A tentativa é sempre ético-político-antropológica, e o modelo de abordagem é arqueológico (Foucault, 1964; 1984): escavar essas camadas significa manter viva essa espessura de saberes, poderes, discursos, práticas, imaginários, narrativas e instituições que historicamente contribuíram para ficcionalizar determinado modelo de feminino. Significa tornar visível o que foi invisibilizado e nomear aquilo que foi silenciado pelo projeto de naturalização.

Essa proposta é incontornável para identificar quais foram as condições de possibilidade e de emergência da violência contra esse coletivo e, a partir desse ponto, produzir alguma transformação possível. A consolidação do ideal de mulher e sua permanência, assegurada pela força de sua inscrição no imaginário cultural, constituem um dos eixos que explicam tanto o sentimento de culpa decorrente da impossibilidade de atingir a perfeição desse ideal quanto a violência gerada por essa distância. A usina produtora de ideais, sob cuja lógica tanto sangue e sofrimento foram derramados, corresponde à gigantesca fábrica da culpa e da violência que dela decorrem.

Referências Bibliográficas

BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

COLOMBANI, María Cecilia. *Homero*. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo*. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986a.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa, 1986b.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1964.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1984.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua.* Madrid: Taurus, 1981.

JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates.* Traducción y notas Juan Zaragoza. Buenos Aires: Planeta De Agostini, 1995.

LESSA, Fabio. *Mulheres de Atenas: Melissa – do Gineceu à Agorá.* Río de Janeiro: Mauad, 2010.

LISSARRAGUE, François. Una mirada ateniense. En: SCHMITT PANTEL, Pauline (dir.). *Historia de las mujeres en Occidente*, 1. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 1991.

VERNANT, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.

VERNANT, Jean Pierre. *La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa, 1986.

Recibido: 15 de abril de 2025 | Aceptado: 10 de junio de 2025

TRAS LOS PASOS Y LAS VOCES FEMENINAS. ESPACIOS, CUERPOS Y FUNCIONES EN EL SOPORTE CERÁMICO

María Cecilia Colombani[1]

Resumen

Este artículo se propone relevar la presencia de lo femenino en el mundo griego, presente en las figuras de los vasos griegos, acompañando la riqueza que Lissarrague le atribuye como modo de reconstruir la vida social y los vínculos entre hombres y mujeres (1991: 207-208). En este escenario, considerando el espacio como bisagra política en términos de Foucault (1983), proponemos recorrer los espacios de circulación femenina, tratando de relevar la tensión interior/exterior como modo de captar las marcas de una identidad que define al colectivo. Acompañando el análisis de los vasos, nuestro trabajo propone una reflexión en torno al modelo de la esposa griega, sobre todo en lo que se refiere a su presencia en el control del oikos. Nuestra propuesta consiste en trabar un diálogo entre el texto literario y el soporte iconográfico como estructuras discursivas con particularidades específicas.

Palabras clave

Sociabilidad de las mujeres; vasos griegos; Jenofonte; subjetividad; trabajo pedagógico.

[1] Profesora Titular – Universidad de Morón, Morón, Argentina. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Resumo

Este artigo tem como objetivo destacar a presença do feminino no mundo grego, representada nas figuras dos vasos gregos, acompanhando a riqueza que Lissarrague lhe atribui como forma de reconstruir a vida social e os laços entre homens e mulheres (1991: 207-208). Nesse contexto, considerando o espaço como uma "dobradiça política" nos termos de Foucault (1983), propomos percorrer os espaços de circulação feminina, buscando destacar a tensão entre interior e exterior como forma de captar os traços de uma identidade que define o coletivo. Acompanhando a análise dos vasos, nosso trabalho propõe uma reflexão em torno do modelo da esposa grega, sobretudo no que se refere à sua presença no controle do oikos. Nossa proposta consiste em estabelecer um diálogo entre o texto literário e o suporte iconográfico como estruturas discursivas com particularidades específicas.

Palavras-chave

Sociabilidade feminina; vasos gregos; Xenofonte; subjetividade; trabalho pedagógico.

Introducción

Este artículo rastreará lo femenino en el mundo griego a partir del *logos* explicativo encarnado en las figuras de los vasos griegos. Lissarrague (1991: 207-208):

> La riqueza iconográfica de este tipo de objetos, merece que nos detengamos en ellos […] podemos intentar señalar cuál es la parte reservada a las mujeres en un repertorio relativamente extenso, en el que los temas guardan relación con la vida social son muchos y variados, e igualmente trata de identificar, en ese conjunto, la articulación de lo masculino y lo femenino.

En este marco, en términos de Foucault (1983), queremos pensar cierto territorio de la sociabilidad de las mujeres, así como de los registros espaciales que implica la perspectiva vincular del colectivo, considerando el espacio como bisagra política capaz de producir transformaciones sobre los sujetos.

En esta línea trabajaremos la tensión interior/exterior desde lo subjetivo y lo espacial, así como los gestos y las posiciones que adoptan las mujeres a la hora de reunirse con otras mujeres en una actividad compartida, lo cual da muestras de un tipo de identidad y funcionalidad.

Más allá del análisis de los vasos, iniciaremos nuestro trabajo con una reflexión en torno al modelo de la esposa griega, específicamente el perfil de la esposa de un *kaloskagathos* como aparece en el *Económico* de Jenofonte, sobre todo a partir de la participación de la mujer en el control del *oikos*. Tal función es fruto del ingente trabajo pedagógico que su esposo ha llevado a cabo sobre la natural maleabilidad femenina. Proponemos un diálogo entre el texto literario y el soporte iconográfico con andamiajes discursivos de particularidades específicas.

El *Oikonomicos* fue escrito presumiblemente mientras Jenofonte se hallaba en Escilonte, Esparta, entre 394 y 371. La obra forma parte de un grupo de cuatro en las que Jenofonte pone en escena a Sócrates. Se trata de *Memorables, Económica, Banquete* y *Apología*[2].

La obra se compone de dos partes con Sócrates como nexo entre ambas. La primera parte despliega una conversación entre Sócrates y Critóbulo sobre la economía o arte de gobernar su casa, micro-*kosmos* que debe ser administrado según principios racionales, y es propiamente ello lo que da nombre a la obra.

[2] El actual trabajo se apoya en el texto, Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*, Buenos Aires, Planeta Deagostini, 1995.

La economía es una ciencia que, como tantas otras, puede ser enseñada. Muchos hombres de talento son capaces de llevarla a la práctica, pero sus pasiones se lo impiden, ya que interfieren en la vida de los hombres, perturbándolos.

Critóbulo le pide a Sócrates que le enseñe el arte de enriquecerse; a partir de ello el maestro revisa las profesiones donde Critóbulo podría aumentar su fortuna y ve que la más bella y conveniente es la profesión de agricultor. La agricultura es una ocupación que ennoblece al hombre, ya que constituye una fuente de riqueza y de placeres, un magnífico ejercicio para la salud, una ejercitación para la guerra y el *kairos* del progreso; es maestra de la libertad y la justicia y madre y nodriza de todas las artes. Ha sido Iscómaco, un hombre noble quien se lo ha enseñado a Sócrates en una conversación que mantuvo con él y que el propio Sócrates va a relatar para conocimiento de Critóbulo con fines didácticos.

Esta conversación constituye la segunda parte de la obra, la más importante, y la carta de presentación de Iscómaco, un *kaloskagathos*, y padre de familia, que ha contribuido a formar una esposa según el modelo ideal de lo que una mujer debe ser, de aquello que le concierne ser. Su vida es un ejemplo a seguir e imitar por los beneficios que acarrea: reparte con su mujer la administración de su fortuna, se ha tomado el trabajo de formarla como mujer y esposa, ya que la ha educado desde muy joven cuando no sabía prácticamente nada, apenas unas pocas habilidades y dependía, enteramente, de él para convertirse en una buena esposa, según el dispositivo matrimonial griego.

Cuando se inicia el proceso de formación, el marido, en calidad de maestro activo, le enseña el natural reparto de las tareas entre los esposos, indicándole, por un lado, que la mujer está hecha para los trabajos interiores, puertas adentro del hogar, a partir de su propia naturaleza, mientras el hombre es apto para las labores, *erga*, de afuera, en conformidad a sus respectivas estructuras físicas, disposiciones naturales y asignaciones espaciales.

Por otro lado, le advierte que su misión es la de conservar y repartir aquellas provisiones que el marido aporta, así como, la de gobernar a los siervos, y, si es necesario, cuidarlos, en la medida en que el *oikos* representa una estructura compleja que exige un amplio cuerpo de colaboradores, necesarios para su funcionamiento y engrandecimiento, sueño y desvelo de todo *kaloskagathos*.

En última instancia, apelando a una imagen familiar al mundo clásico, le enseña cómo debe ocupar, dentro del *oikos*, todas las funciones que la abeja reina despliega en la colmena, convirtiéndose en una mujer *melissa*.

La conversación entre Sócrates e Iscómaco es la oportunidad para abordar el modelo de constitución subjetivo de una esposa griega, con todas las marcas que ello implica, en el marco de una *paideia* o pedagogía femenina, tendiente a desplegar y poner en acto todas las potencialidades femeninas. Entre esas marcas nos dedicaremos al tópico del trabajo y de la belleza como signos de una buena esposa.

El tema de la educación es fundamental a lo largo de la obra; educación que no reconoce, en primera instancia, diferencias de género y que, por el contrario, abraza tanto a hombres como a mujeres en sus respectivos estatutos, en lo que podemos llamar un dispositivo educativo, que, en el caso de la mujer está encaminado a convertirla en una co-laboradora, en una perfecta *synergos*, capaz de trabajar a la par del marido.

Una casa se gobierna como se gobierna una ciudad; es más, constituye el campo de aprendizaje para lo que puede devenir en la administración política en su calidad de micro-*kosmos*.

Un *oikos* es una estructura de poder que debe ser enriquecida, de allí que el capítulo segundo tematice los conceptos de riqueza y pobreza y de cuáles son los medios para aumentar la fortuna, en claro proyecto crematístico.

El *oikos* constituye una micro estructura de gestión, *chresis*, y, en tal sentido, un micro espacio de poder y de saber, desde donde se producen efectos que recaen sobre el propio sujeto y sobre los otros, deviniendo un *topos* subjetivante.

En este escenario, de marcada impronta masculina porque es el varón libre portador de derechos el amo del saber y del *logos*, intentaremos ver cómo los vasos "hablan", "retratan" y "nombran" a las mujeres insertas en esa configuración mental y espacial que el *oikos* instituye, recorriendo distintos contextos histórico-iconográficos que terminan convergiendo y consolidando el ideal ficcionado.

En última instancia, los vasos son un elemento instituyente del modelo canónico de mujer, convirtiéndose en un elemento político de consumación del ideal.

Los vasos hablan. La sociabilidad del trabajo compartido

El primer elemento de análisis es una *hydria* del periodo arcaico, vale decir, anterior al contexto jenofonteo que ha servido como referencia literaria.

La imagen es significativa porque nos muestra la sociabilidad de las mujeres por fuera del interior del *oikos*, lo cual se tensiona con la típica mirada de la esposa clásica, tal como ha demostrado Fabio Lessa[3], inscrita dominantemente en el espacio interior del hogar, abocada al plexo de actividades que ese espacio intramuros implica, cerrado sobre sí mismo y con escasos vasos comunicantes con el exterior.

Una *hydria* es un cubo, un cántaro e, incluso, una urna para votar. Elegimos este recipiente porque queremos rastrear algunos aspectos del colectivo femenino; advertimos dos cuestiones importantes de análisis; en primer lugar, la circulación por un espacio abierto, patrimonio de otros colectivos, como por ejemplo las ménades, las adoradoras de Dioniso, de quienes nos ocuparemos más adelante, y, en segundo lugar, un escenario de socialización femenina que pone a las mujeres en una actitud presumiblemente dialógica, esto es, intercambiando *logoi* como modo de relación intersubjetiva.

Se trata de un momento de vida comunitaria, inscrita en torno al trabajo como tópico aglutinante e instituyente de una cierta subjetividad femenina que ubica a las mujeres reunidas en torno a una actividad común, la recolección del agua, que las nuclea en un espacio de acción y de gestualidad compartida, otorgándoles una identidad también compartida.

[3] Lessa trabaja el perfil identitario de la mujer-mélissa o la *bee wife* pero abre el atajo de un juego de territorialidades otras para las mujeres lo que genera espacios de convivialidad



Imagen 01: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Período Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

La fuente aparece en el medio de la escena, como punto de convergencia y reunión, y enmarcada entre dos columnas dóricas, que parecen sostener un techo. En el interior de la fuente se halla, de frente, un surtidor representado con una cabeza de león de donde brota un hilo de agua.

Seis mujeres, de aspecto, vestimenta y peinado semejantes, aparecen en la escena; tres parecen encaminarse hacia la fuente y otras tres, abandonarla. La más cercana a la fuente ha colocado su cántaro debajo del hijo del agua y mira hacia atrás a su compañera que porta una *hydria* sobre su cabeza, presumiblemente vacía para llenarla. La toma de un asa, mientras mira a la mujer de adelante en actitud de espera de su turno.

La mujer que está llenando su cántaro lo sostiene con sus dos manos acercándolo a la boca de agua, tomándolo de las asas. En el suelo se deja ver un *kalpis*, un vaso o cántaro, que, probablemente pertenezca a la cuarta mujer que no lleva nada sobre su cabeza y gira su cuerpo hacia atrás en un gesto que parece referirse a la mujer anterior; lleva un filete en su mano derecha; las últimas dos mujeres están enfrentadas y cada una lleva su recipiente sobre las cabezas, en posible actitud dialógica.

Las vestimentas femeninas son las habituales que suelen vestir las mujeres griegas, que, en general, llevan el peplo y el *himation*, excepto la mujer que está recogiendo el agua y usa solamente un peplo. Todas llevan el cabello recogido con un filete, marca femenina también habitual, a excepción de la cuarta mujer lleva un *sakkos* y lleva el filete en la mano.



Imagen 02: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Período Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

El detalle recorta las tres mujeres que ya han pasado por la fuente. Sus movimientos y gestos parecen indicar un contacto visual y comunicacional entre ellas; el giro de la primera da cuenta de su contacto con las otras tres que esperan su turno; gesto semejante al de la mujer que está llenado su cántaro que gira en dirección a las otras dos. Sucesión de miradas que juega con el vínculo intersubjetivo de un colectivo que ha abandonado la individualidad y la soledad del *oikos*.

La secuencia diagrama un esquema de movimiento, que los pies delatan, y de una comunicación que las asocia y reúne en una actividad común, en un espacio común, en una gestualidad común, en una temporalidad común, que presupone un intercambio de sociabilidad que se aleja de la representación celular de la mujer en el interior del *oikos*.

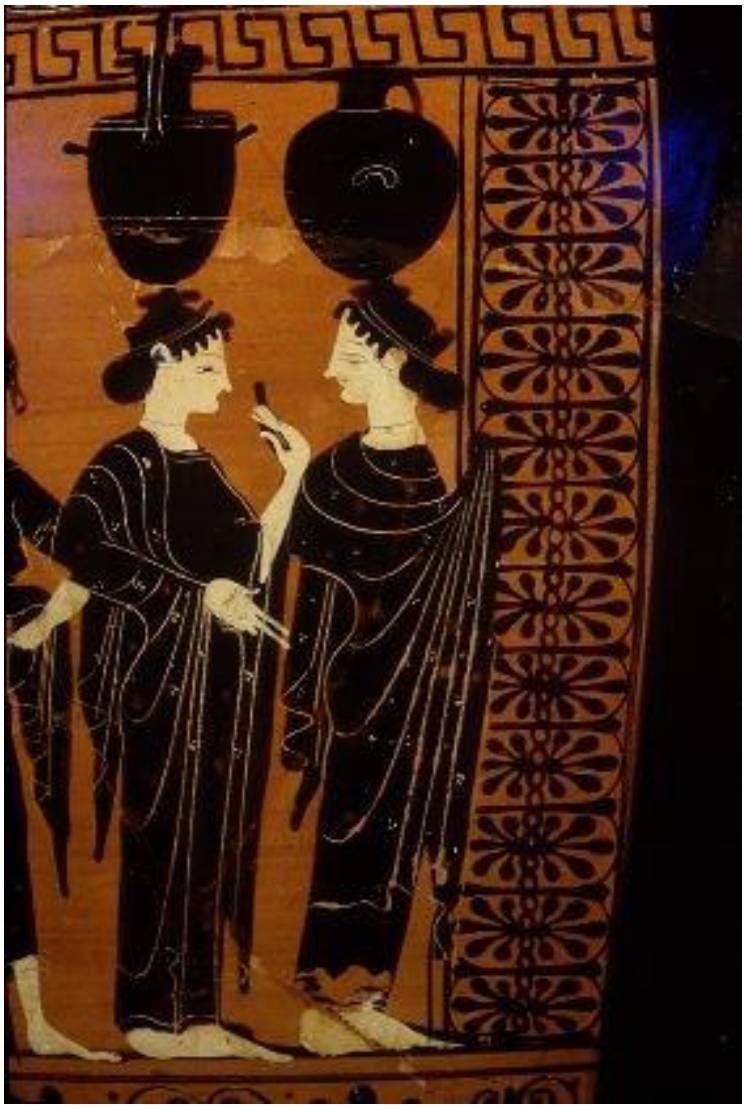


Imagen 03: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Periodo Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

Quizás sea esta imagen de las últimas dos mujeres la que mejor sintetiza la dimensión comunicativa que queremos destacar en el marco de la sociabilidad en la que se inscribe el colectivo. Nítidamente esta imagen parece representar una conversación entre ambas, al tiempo que los brazos y las manos de una de ellas parecen acompañar el gesto de comunicación, así como las miradas que las acompaña.

De modo similar, el siguiente recorte refuerza la escena comunicativa, a partir del giro y la mirada de la mujer que llena su cántaro, que parece buscar la mirada de quien la va a suceder en el turno de la actividad compartida.

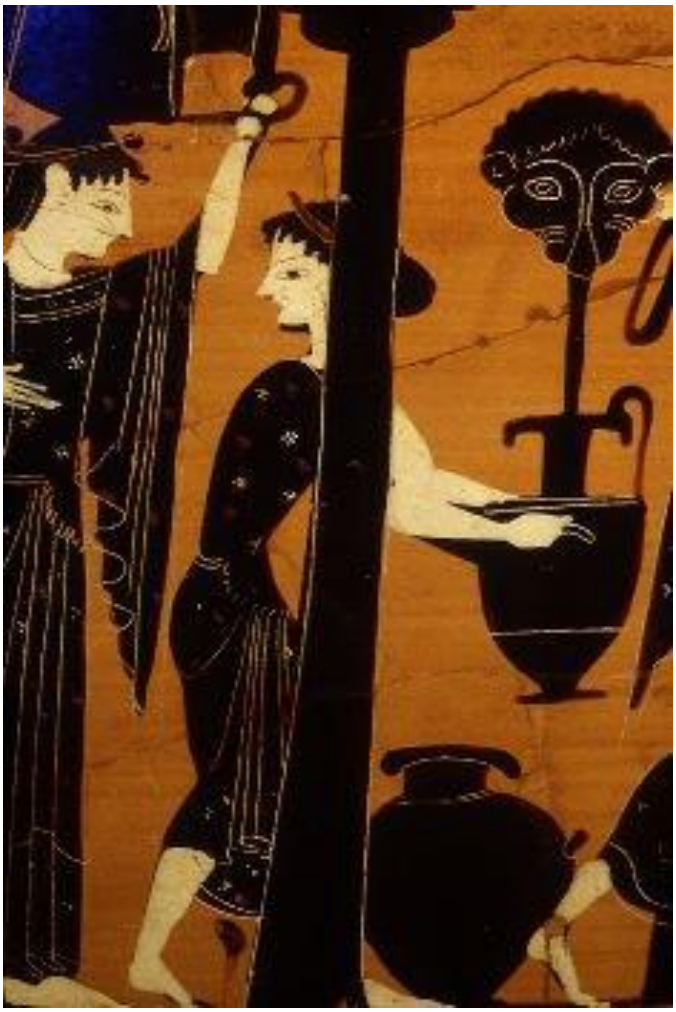


Imagen 04: Museo de Arte de Toledo. Hidria ática de figuras negras, atribuida al Pintor de Príamo. c. 520–510 a. C. Periodo Arcaico. *Corpus Vasorum Antiquorum* (Para), 147, n.º 5. *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 351088.

Son conocidos los espacios de sociabilidad de los varones, ya que representan dominantemente los *topoi* por donde circula la vida social, política y económica de los varones griegos. Basta pensar en las tres instituciones guerreras que describe M. Detienne para pensar en un ámbito comunicacional que inscribe a los guerreros en un esquema de pertenencia común en el marco de la Grecia Antigua (Detienne, 1986a: 87-108). Los juegos funerarios, el reparto del botín y, sobre todo, la asamblea guerrera, constituyen los tres momentos privilegiados de vida colectiva, de plena publicidad y visibilidad, donde los hombres dedicados al oficio de las armas encuentran un medio social de contacto, una usina de producción de subjetividad y un *topos* de pertenencia identitaria (Colombani, 2005).

Si pensamos en los tiempos clásicos, la *polis*, a partir de la complejidad de sus instituciones y la riqueza de su estructura social, constituye el marco de socialización masculina por excelencia. En ese marco, el *agora*, como espacio que reúne lo común y lo potencia socio-políticamente, resulta el territorio emblemático de reunión y cohesión del grupo de hombres libres portadores de derecho (Vernant, 1976: 61-80) y portadores de un tipo de *logos* que los habilita para el intercambio político y económico, negado a las mujeres por su particular condición femenina.

Traemos estos dos ejemplos, tomados al azar entre los múltiples que podríamos transitar, para corroborar en qué medida las referencias sobre el universo social de los varones está perfectamente documentado, a partir de la exigencia de convertirse en un patrón masculino; no ocurre lo mismo con el *kosmos* femenino; de allí la importancia de transitar algunas referencias que los vasos, como artefactos políticos, hacen explícitas dando cuenta de la agrupación del colectivo como fuerza de relación y contacto, de sus marcas comunicacionales y las redes dialógicas que se tejen a través de las labores domésticas.

Se trata de otro tipo de tejido simbólico, no atenido a las lanas y al telar, instrumentos emblemáticos de la ficción femenina. Es una red comunicacional que borda un tapiz sostenido por el *logos* como hilo comunitario. Tal es el caso de la *hydria* analizada u otras tantas imágenes que dan cuenta del mundo del tejido, por ejemplo, como espacio de reunión y convergencia en una actividad compartida, que teje redes comunicacionales.

Los vasos relatan. La sociabilidad del adorno compartido

A continuación, queremos detenernos en otra imagen del siglo V a. C. que representa una reunión de mujeres, en el marco de un juego de vínculos e intercambios que parece darse entre ellas, a propósito del arreglo personal, baluarte de la condición de esposa de un *kaloskagathos* y aparente punto de cohesión del colectivo.

Trabajo y belleza. Dos tópicos recurrentes que parecen traszar un arco de lectura entre los tiempos arcaicos y clásicos. De Hesíodo a Jenofonte, de Pandora[4] a la esposa melissa, las mujeres parecen estar habladas por dos

[4] Sobre la presencia de Pandora en Hesíodo, puede verse, Colombani, M. C. *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica.*

condiciones afines a su natyuraleza, la belleza y las labores que la propia Atenea le enseñara inauguralmente a Pandora, aquel bello mal que Occidente reconoce como la primerta novia.



Imagen 05: Museo J. Paul Getty (Malibú). Cerámica ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Midias. c. 400 a. C. Periodo Clásico. Número de identificación en la *Beazley Archive Pottery Database*, n.º 13687.

La mujer de la izquierda del tondo está de perfil mirando hacia la derecha, con el pie izquierdo levantado. Se inclina hacia delante y hace un gesto con la mano derecha a la mujer sentada frente a ella. Lleva un chitón transparente con cinturón y rayas oscuras a los lados. Las rayas son ajenas a los pliegues de su falda. A su espalda, un manojo de tela adicional aparece por encima del cordón que sujeta su corpiño. Lleva un *krobylos* en el pelo, una estefanía con motivos de rombos, un collar y un pendiente blanco. La mujer central sentada está vista de tres cuartos hacia la izquierda, con la cabeza ligeramente inclinada. Su pie izquierdo está apoyado en un saliente y su mano izquierda la sostiene en su asiento rocoso. Con la mano derecha apoyada tranquilamente en el regazo, parece estar escuchando la conversación de la primera mujer. El exterior del vaso ofrece escenas similares en cada lado. No abundaremos en detalles del vaso. Alcanza su imagen para detectar un nuevo punto de sociabilidad del colectivo, en este caso, reunidas en torno a la belleza femenina como patrón de identidad, tal como de ello da cuenta la cara A donde aparecen seis mujeres conversando y adornándose. La riqueza de la imagen radica también en el universo del vestido y el arreglo que acompaña a la esposa de un varón ateniense.

Los vasos nos hablan y hablan a las mujeres; nos muestran y nos permiten, de algún modo, oír las voces femeninas, mirar sus gestos, imaginar sus olores, advirtiendo que constituyen un colectivo que se reúne bajo los parámetros de las marcas identitarias de ese mismo colectivo como grupo de pertenencia e inclusión social. En este caso, nos hemos alejado del contexto del trabajo para acercarnos al *topos* del cuidado personal, como *topos* emblemático que, en su justa medida, aparece como una exigencia femenina.

La transgresión del patrón identitario. Las ménades. Otro espacio, otra identidad, otro modelo se yergue sobre la ciudad

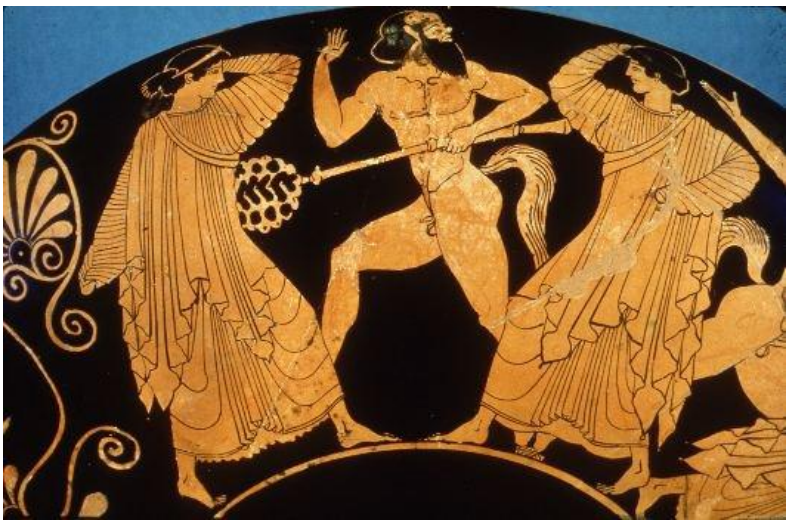


Imagen 06: Harvard Art Museums. Stamnos de Dioniso. Cerámica ática de figuras rojas, atribuida al Pintor de Curti. c. 440–430 a. C. Período Clásico. Número de identificación en la Beazley Archive Pottery Database, n.º 213607.

Debemos retrotraernos a la Grecia Arcaica y recalar en el fenómeno dionisóiaco como marco de constitución subjetiva. Lejos de lo que más tarde será la mujer *melissa*, por donde ha comenzado nuestro trabajo, los vasos que dialogan con el universo mítico acercan otras formas de subjetividad, otros patrones identitarios, otros circuitos de circulación y otras formas de sociabilidad femenina, que parecen alejarse de las normas canónicas de vinculación femenina.

Ha llegado el momento del festín dionisíaco y con ello las marcas de una realidad Otra que parece transgredir los espacios de lo Mismo (Vernant, 1986).

El encuentro entre Dioniso y sus seguidoras se produce en el marco de la *orgía* como condición de posibilidad del acercamiento de esos dos *topoi* que de por

sí constituyen dos razas o dos mundos ontológicamente impermeables, a partir de la brecha que separa la condición de mortales e inmortales (Gernet, 1981: 15-24)[5]. Las mujeres convergen en un punto de convivialidad y sociabilidad que pone a Dioniso en el centro y en el núcleo de la convergencia femenina, por fuera del trabajo doméstico y del adorno como marcas del colectivo, otrora analizados en escenarios más apacibles, menos violentos. Dioniso es el Bacante, en una clara identificación con el colectivo, que porta la roja llama de su antorcha, marcando con su porte y su gesto en alto el típico movimiento que caracterizará a la Bacante, su fiel adoradora, engalanada con su antorcha, ataviada con su atuendo y portando los instrumentos musicales que la caracterizan, al tiempo que la aproximan al dios.

De este modo, la luz, en el marco de la oscuridad que define a la noche en la montaña como espacio habitual del dios cosmopolita (Detienne, 1986b), instituye un elemento común entre el dios y sus fieles; en este escenario, el canto y la danza no representan elementos aleatorios y complementarios de un ritual exótico y extraño, sino los elementos propios de una pertenencia mistérica, que habla de una afinidad común.

[5] Gernet habla de Dioniso como un dios más palpable, en contraposición a Apolo, el señor muy alto que reina en Delfos. Esa palpabilidad parece achicar la brecha entre mortales e Inmortales y la isla parece consumar el sueño de la proximidad. En este capítulo, alude a las dos razas o mundos impermeables entre sí que el plano humano y el plano divino determinan en su diferencia ontológica, más allá de tal brecha, Gernet postula un doble movimiento, uno de aproximación y otro de asimilación, como formas de achicar la distancia. Es en este marco donde Dioniso, presente entre sus fieles, a partir de sus peculiares modos de aparición, se revela como un dios más palpable.



Imagen 07: Antikensammlung, Berlín (F 2290). Kylix ática de figuras rojas, atribuida al Pintor Macron (Makron), realizada hacia 480 a. C. Período Arcaico tardío. Beazley Archive Pottery Database, n.º 204730.

El ruido, el movimiento, la algarabía, la animalidad, la brutal presencia de la naturaleza en su estado puro y la *hybris* son las marcas de un "entre" que conoce reglas precisas de funcionamiento pero que desconoce las habituales marcas de un contacto regular y circunscrito a los parámetros de la religiosidad oficial. Se trata del "entre" que se produce entre ellas y del privilegiado "entre" (Buber, 1974) que las abraza con su Señor.

La carrera y la danza son las huellas del *topos* compartido y los signos de la pertenencia orgiástica, al tiempo que abre la geografía del encuentro. El conductor y sus fieles seguidoras están idénticamente atrapados por la carrera, la danza y la música como marcas identitarias; así, los elementos definen un momento único y privilegiado de vida comunitaria, de contacto cercano e instituyente del gozo compartido, al tiempo que, ponen los cuerpos en movimiento, en florida circulación, haciendo del desplazamiento el tópico identitario y quitando el peso de un sedentarismo antinomádico. Dioniso invita al viaje en sus distintas formas.

El territorio ahora es Otro. La montaña, la geografía abierta e *incultus* es el escenario de un nuevo espacio de sociabilidad que convierte al colectivo

femenino en las iniciadas de un misterio reservado a unos pocos. La naturaleza estalla en su fuerza vital y el dios seduce y convoca, llama y enloquece, capta y posee en un festín celebratorio que trastoca el tiempo y el espacio, el cuerpo y el alma, las funciones atribuidas y las formas femeninas conservadas. La carrera, la danza, el clamoreo ponen el cuerpo en marcha. Marca inconfundible de un ritual que expone el cuerpo en su estado más salvaje, sin renunciar a su naturaleza, instintiva, nomádica y exuberante.

Del *oikos*, reducto natural de la identidad femenina, o de la fuente, espacio permitido pero recortado del afuera, al estado puro de la naturaleza en su vastedad; del espacio civilizado del adorno intra-muros al espacio salvaje, la bacante no sólo salta de risco en risco acompañando a su amo, sino que ha hace saltar una identidad construida en el interior de ese *oikos* como *topos* natural y consustancial a su condición de mujer, esposa y madre.

Estallido identitario que, como Dioniso sobre los riscos, salta de máscara en máscara.

Conclusiones

Los vasos han hablado y han hablado de las mujeres. Distintos contextos históricos, distintos órdenes discursivos y distintos escenarios de representación, pero que nos han acercado a un universo femenino polisémico, múltiple, imposible de ser asido en una mirada unilateral.

El presente trabajo se inició con una referencia a la consolidación de la subjetividad femenina a partir del dispositivo educativo presente en Jenofonte, cuyo producto último es la plasmación del modelo de esposa que la Atenas Clásicas reconoce como socialmente útil y valorada, erigida como arquetipo históricamente producido.

Ese fue el punto de partida para, no sólo relevar las funciones que le conciernen al colectivo a partir de su naturaleza, sino también para indagar espacios, voces, gestos, y registros de sociabilidad de las mujeres, reunidas en torno a un asunto común, a un punto de convergencia que instala un "entre", un territorio compartido.

Pero decidimos ir más allá de esta representación para acercarnos a sus encuentros, contactos visuales, y a sus posibles voces o, incluso, gritos, según

las circunstancias que los propios vasos nos han devuelto, para tensionar, de algún modo, las marcas instituyentes de lo Mismo y de lo Otro.

Si los dos primeros segmentos nos llevaron a detectar las marcas identitarias de un cierto modelo femenino, anclado, ya sea en la recolección de agua o en el adorno personal como momentos de vida colectiva, el tercer segmento representó la cara visible de una foránea otredad, de una extranjería ontológica que las imágenes devolvieron en una ritualidad plagada de extrañeza.

Entonces otro colectivo asomó en los vasos y nos interpeló desde su elocuencia iconográfica. Otras mujeres, otras conductas, otros cuerpos liberados del yugo del estereotipo asomaron en las imágenes para ver otros espacios posibles, otras mujeres posibles, otros mundos posibles.

Nuestro proyecto de trabajo fue una propuesta política. La llamada "*paideia* femenina" en el marco de lo que constituye la "pastoral conyugal" como dispositivo tendiente a vehiculizar el sueño histórico de dar forma a la buena esposa y a la mejor madre, parece sellar el modelo subjetivante que sutura la identidad femenina, sostenida por un entramado discursivo complementario y tecnológicamente eficaz.

Apenas algunos hitos de la historia de las mujeres; algunos ejemplos de contenidos temáticos tendiente a visibilizar un cierto entramado de problemas y cuestiones en torno a lo femenino, a su registro histórico, a su territorialización en el *topos* de lo Otro.

Nuestro ejercicio ha sido mostrar un mínimo ejemplo de una práctica que inscribe sus raíces en lo que podríamos denominar una pedagogía de la memoria, a partir de lo que Michel Foucault denomina "la cuestión presente". Educar en la memoria es poner sobre el escenario de problematización, sobre el plano de la visibilidad y el campo de la discursividad, la cuestión de género y la violencia que atraviesa al colectivo.

El pensamiento se inscribe y parte de esa superficie que constituye nuestra "cuestión presente" como *pro-blema* emergente, y, desde allí, desde esa inscripción histórico-crítica, va en busca de los pliegues y las capas que sedimentan la cuestión.

El intento es siempre ético-político-antropológico y el modelo de instalación, arqueológico (Foucault, 1964; 1984)[6]: excavar las capas es mantener viva esa espesura de saberes, poderes, discursos, prácticas, imaginarios, relatos, instituciones que han contribuido históricamente a ficcionar cierto modelo femenino. Es hacer visible lo invisibilizado y nombrar lo silenciado por el proyecto naturalizante.

La propuesta es insoslayable para relevar cuáles fueron las condiciones de posibilidad y emergencia de la violencia sobre el colectivo y, desde ese lugar, generar alguna transformación posible. La consumación del ideal de mujer y la vigencia del mismo a partir del vigor de su instalación en el imaginario cultural, es una de las bisagras que explica el sentimiento de culpa que resulta de no alcanzar la perfección del ideal y la violencia que esa distancia genera. La usina productora de ideales, bajo los cuales mucha sangre y dolor ha corrido, se corresponde con la gigantesca factoría de la culpa y la violencia que la misma acarrea.

Bibliografía

BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

COLOMBANI, María Cecilia. *Homero*. Una introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo*. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica. Mar del Plata: EUDEM, 2016.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986a.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa, 1986b.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1983.

[6] Sobre la relación entre arqueología y poder puede verse Colombani, M.C. *Foucault y lo político*.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1964.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1984.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua.* Madrid: Taurus, 1981.

JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología de Sócrates*. Traducción y notas Juan Zaragoza. Buenos Aires: Planeta De Agostini, 1995.

LESSA, Fabio. *Mulheres de Atenas:* Melissa – do Gineceu à Agorá. Río de Janeiro: Mauad, 2010.

LISSARRAGUE, François. Una mirada ateniense. En SCHMITT PANTEL, Pauline (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, 1. La Antigüedad. Madrid: Taurus, 1991.

VERNANT, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA, 1976.

VERNANT, Jean Pierre. *La muerte en los ojos*. Barcelona: Gedisa, 1986.

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

A PERMANENTE INTRUSA: A RECRIAÇÃO DO FEMININO NO TEATRO TRÁGICO

Jussemar Weiss Gonçalves [1]

Resumo

O estudo ora apresentado é parte de nossas pesquisas sobre as relações de gênero na tragédia. A utilização da categoria de gênero nos estudos da tragédia nos permite romper limites interpretativos nos quais o feminino e o masculino era constituídos ora vistos como naturalizados, isto é, aceitava-se a elaboração da época para estas categorias, outras vezes como socialmente separados, como se no cotidiano das relações não houvesse contatos e vivencias entre o feminino e o masculino. O que se busca é compreender a relação desigual que se estabelece entre o feminino e o masculino na sociedade retratada nas tragédias.

Palavras-chave

Tragédia; gênero; isonomia; feminismo; teatro.

Abstract

The study presented here is part of our research on gender relations in tragedy. The use of gender categories in studies of tragedy allows us to break through interpretive boundaries in which the feminine and masculine were sometimes seen as naturalized, that is, the elaboration of these categories at the time was accepted, and at other times as socially separate, as if there were no contact or interaction between the feminine and masculine in everyday relationships. The aim is to understand the unequal relationship established between the feminine and the masculine in the society portrayed in tragedies.

Keywords

Tragedy; gender; isonomy; feminism; theater

[1] Professor Associado – Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, Brasil. E-mail: jussweiss@hotmail.com

“Não nos esqueçamos somos apenas mulheres”

A frase acima, faz parte dos versos 49-68 da peça Antígona de Sofocles. Nestes versos Ismene de um jeito doce, diz, revela, mostra a Antígona os motivos pelos quais ela não vai acompanha-la na rebelião pessoal, em defesa da família, contra Creon, rei de Tebas. A fala de Ismena nos revela o lugar, ou melhor o mundo no qual se situava o feminino na época, isto é, primeira metade do século V a. c. Este mundo com suas falas, com suas práticas, com seus valores e lógicas convivia de uma forma paralela com o outro mundo, o mundo masculino. Este paralelismo, podemos dizer, compunha uma teia na qual, embora os dois se tocassem, estivessem próximos, convivendo sob o mesmo teto, existiam setores da vida social que não estavam ao alcance da mulher, não havia possibilidade de convivência.

A tragédia tem sido motivo de estudos que buscaram situar a mulher no contexto tanto da arte trágica como, a partir das pistas que estes dramas nos oferecem entende-la no contexto da cidade. Nosso objetivo neste texto é ressaltar a importância da análise dessas obras a partir da categoria de Gênero. Temos notado em função de pesquisas que desenvolvemos que este tema tem nas tragédias um campo em expansão já que, elas oferecem situações, contextos nos quais as relações sociais de gênero podem ser apreendidas e dessa forma criando uma nova leitura das tragédias. Ricas em personagens femininos fortes, as tragédias revelam no, entanto, um domínio masculino sobre todos os aspectos da vida, no qual as mulheres atuam de forma a tornaram-se culpadas, de realizarem ações que prejudicam o mundo masculino. Cltemnestra, Medéia, Helena, Alcmena, entre outras nos instigam a pensar o território masculino sustentado por uma divisão sexual que ordena em diferentes posições sociais a mulher e o homem.

Trata-se de pensar esta figura emblemática na tradição ocidental, Medéia, a partir de uma análise de Gênero. Este estudo desenvolvido em nosso grupo de pesquisa de Cultura e Política no Mundo Antigo visa articular novas formas de explicar as relações políticas que se concretizaram na Pólis isonômica de Atenas no século V a. C. Em nossa investigação buscamos revelar, a luta que Medéia trava para romper com os modelos

"masculinistas" de constituição do feminino. A peça nos conta como Medeia reage ao ser preterida pelo marido e como este ato, masculino, é transformado em um movimento de criação de si por parte da personagem.

Este artigo está dividido em três partes: na primeira, eu esboço brevemente minha visão do teatro e da tragédia grega, a partir de uma polinização total entre tragédia e cidade, entre teatro e política. Na segunda eu apresento algumas formas de tratamento através da categoria de gênero nos estudos sobre tragédia das décadas recentes. Na terceira parte eu abordo a peça Medeia de forma mais detalhada e contextualizo suas representações de identidades sexuais, e suas tendências inesperadamente modernas para teorizar gênero.

A invenção do teatro ou a transformação da festa dionisíaca em teatro, ou melhor, a inspiração dionisíaca, a possibilidade da construção de um mundo fora da realidade. O sair de si, para a criação de outra "festa crítica", se dá no contexto de lutas entre a aristocracia, facções da aristocracia e camponeses, no último quartel século VI. O teatro é contemporâneo da formação da isonomia. O teatro se efetiva em um momento de intensa crise paradigmática. Enquanto a inspiração educativa da aristocracia situa-se no passado, em uma sistemática de hierárquica que cultiva saberes especiais e secretos o teatro se instituiu como um espaço a partir do qual as relações entre saberes e poderes, gêneros e autoridade, pais e filhos são escrutinadas a partir de uma encenação que revela a todos, espaços de experiências em choque. Teatro e isonomia estabelecem uma relação de fundamental importância. Em meio à crise que o governo do tirano Pisístrato institucionaliza, o teatro assume os contornos de uma festa popular (Euben:1986), na qual a cidade participa ativamente. Como uma forma de participação popular o teatro catalisa os atenienses na discussão de seus problemas cotidianos. A crise que permanece durante o governo do tirano, permite por uma característica própria a tirania, isto é, efetivar propostas populares contrárias aos interesses da aristocracia, já que o tirano realiza uma política de embate com as elites, o crescimento de ações que favoreçam a criação de um espaço de ação popular.

A tragédia problematiza, ela não é um dado. A tragédia não discute teoria política ou filosófica, sua preocupação é com a demarcação de um tipo de vivência na cidade, isto é, ela realiza uma reflexão sobre o vivido, mistura tempos, articula práticas diferentes sempre buscando criar com o espectador cidadão uma profunda sintonia que o próprio texto revela nas formas em que os personagens se voltam a plateia quase elaborando um diálogo com o espectador (Villacèque: 2013).

Como podemos notar as tragédias nos mostram cenas violentas entre famílias, mortes assassinatos, traições povoam o universo trágico de uma forma que nos leva a perguntar por que os autores aguçaram seu olhar sobre esta parte da vida dos gregos nesta época. O que se quer é ressaltar que a constituição da Pólis democrática se constitui a partir de uma luta entre duas formas de organizar a vivência dos sujeitos. A cena trágica nos mostra em um contexto específico uma oposição antropológica, isto é, duas formas de se compreender do humano, que revelam os embates nos quais a cidade de Atenas estava envolvida, na medida em que, se aprofundava o processo isonômico. A radicalização da isonomia em Atenas, produz certamente, como atestam os textos da época, e como a tragédia mostra um descontentamento radical que torna urgente a discussão das relações entre família e política, isto é, entre uma forma patriarcal, hierárquica, de organizar toda a experiência humana e, outra, que se constitui na exata medida em que se desprende das relações de parentesco. Relação de parentesco é uma linguagem, uma estrutura elementar que se repete ou que se desenvolve mediante a integração de novos elementos. A relação de parentesco para a sua existência exige a presença de três elementos: uma relação de consanguinidade, uma relação de alianças, e uma relação de filiação. Ela é uma linguagem, como diz Lévi-Strauss (2017:58), que constitui uma experiência social, de poder, de gênero, um tipo de autoridade.

São dois espaços de experiência que se chocam no espaço cênico trágico, e que buscam desencadear um processo de crítica, isto é, reflexivo sobre a nova vivencia que se constituía naquele momento. Essa crise de proporções imensas torna-se trágica, pois ela define um outro tipo de humanidade sustentada a partir de uma outra construção de inserção social, tendo como referência uma nova dimensão da compreensão da ação humana. Que tipo de humano a constituição isonômica necessita? Que tipo de saberes são necessários à construção dessa nova humanidade? E quais são a concepções de autoridade, de justiça que essa nova convivência precisa? O que, do passado, deve ser mantido ou rejeitado na elaboração dessa nova vida social. Édipo e sua reconhecida sabedoria que choca Tirésias (Weiss, 2016) revela o quanto essa vida isonômica tinha que apreender com o passado. Até onde a nova autoridade sustentada nos logos, pode esquecer totalmente a divindade na elaboração de uma nova moral. Na peça Agamêmnon a primeira da trilogia Orestéia, de Ésquilo a cidade aparece como cansada. Cansada das guerras aristocráticas, que a esvaziam de homens jovens. Uma cidade fatigada dessa experiência patriarcal que compromete o futuro de todos em brigas familiares. Uma cidade de velhos, cansados como a própria cidade, enfrenta uma rainha que busca vingança. Não, uma cidade não pode ficar à mercê desse tipo de autoridade. É preciso

superar a experiência construídas a partir das relações de parentesco, a partir da construção de novas formas de entender o humano e sua inserção social. Na Medeia, vemos uma cidade na qual os homens não respeitam acordos, levando a destruição do sistema políade, esta é a crise da qual trata a tragédia. Estas performances têm a capacidade de investigar as fraquezas da comunidade, cobrar seus líderes, dessacralizar seus valores e suas crenças, retratar conflitos característicos, sugerir reparação para ele e, no geral, refletir sobre a situação atual no mundo conhecido.

Esta crise é histórica, não é uma invenção teatral, ficção. Ela se estabelece como atesta vários autores e fontes desde o século VIII e se rearticula no século V quando novos suportes intelectuais são utilizados neste embate. O que está em jogo é uma forma de convívio social capaz de romper a prática da violência e da dominação dos aristocratas sobre o restante da população como podemos observar na constituição dos atenienses de Aristóteles como ele explica a luta entre pobres e ricos a partir do século VII que é acompanhada pela presença de um novo tipo de organização mental que vai legitimar a presença de Sólon em meio a crise. Romper a divisão constante que leva a destruição do convívio. Os tiranos no século VI e, por fim, as reformas de Clístenes, que na explicação de Christian Meier (1995) foram o criador da presença cívica. O teatro como forma a partir da qual se estabelece um novo conteúdo para interlocução, a tragédia, entre passado e presente. Entre uma nova identidade em formação, identidade políade e a outra baseada nas relações de parentesco. A construção dessa nova experiência passa pela criação de outras formas de intervenção social, de aprendizado, de controle de gênero, da compreensão do humano e do pensamento. É disto que a tragédia trata, da instituição em meio a um mundo em constante elaboração, crivado por crises, erros e desenganos, do possível, do viável. O século V vai estabelecer um nível de oposição entre a isonomia radical e a solução aristocrática com tanta força que as comedia de Aristófanes por um lado e a morte de Sócrates, por outro, podem representar dois pontos opostos.

De Mulheres e Homens

Homens e mulheres eram duas espécies diferentes para os gregos antigos. No poema cosmogônico de Hesíodo, a *Teogonia*, a origem do homem permanece sem ser contada, criando a impressão de que os homens estavam lá desde o começo. Em contrapartida, a origem da mulher é relatada duas vezes, uma vez na *Teogonia* (507-616) e novamente em *Trabalhos e Dias* (42-105); em cada caso, a origem é ligada a mitos

relacionados às origens do sacrifício e da agricultura. Na *Teogonia*, por exemplo, Zeus cria as "espécies e tribos de mulheres" (*genos kai phula gunaikôn*, 591) como uma maldição inescapável sobre os homens no seu caminho para a aquisição do fogo prometeico. Desde então, como implica a(s) narrativa(s) de Hesíodo, os homens tiveram que arar a terra para se sustentarem, fazer sacrifícios para os deuses e tomar esposas para gerar prole. Essa tríade de casamento, sacrifício e agricultura define a condição humana para Hesíodo e também para alguns dos primeiros poetas gregos. A entrada da mulher em cena marca a queda do homem de uma existência da época dourada, quase divina.

Enquanto os épicos de Homero adotam em massa a visão de um mundo misógino descrito pelos poemas de Hesíodo, a tragédia grega desafia a estrutura binária das relações de gênero representadas como normativas no épico arcaico. Isso não quer dizer que não haviam personagens femininas interessantes e sutilmente formadas na *Ilíada e Odisseia* de Homero. Penélope certamente com a *mêtis* ("inteligência astuta") excepcional de seu marido enquanto ameaça tomar o controle da narrativa nos livros finais da *Odisseia*. Mas o mundo evocado pelos épicos de Homero é uma cultura guerreira, uma sociedade onde homens conquistam suas maiores honras e fazem seus nomes no campo de batalha (ou retornando dele para casa), enquanto mulheres são capturadas como espólio de guerra. Como esposas, as mulheres em Homero – Penélope mais do que as outras – exercitam uma marca particular de agência feminina dentro da esfera doméstica.

A íntima associação das mulheres com o reino interior do *oikos* (família) é dada como certa na tragédia, porém suas ações ainda têm consequências políticas. A Antígona de Sófocles, por exemplo, é conhecida por defender as leis não escritas sobre os direitos de sepultamento dos mortos em face a proibição tirânica de Creonte, enquanto em Eurípedes, virgens voluntariamente se sacrificam para que suas cidades possam ser salvas

As condições para o estudo de gênero em Eurípedes são diferentes (do que, digamos, em Ésquilo ou Sófocles) na medida em que as próprias atitudes do poeta em relação às mulheres estiveram várias vezes no centro do debate. Eurípedes era um misógino, como a antiga tradição biográfica

sugere? Ele era um feminista antes do tempo? Nenhum outro autor grego dividiu a opinião crítica tão bruscamente. Mas como Allan aponta:

> Para formular nossa investigação em termos de misoginia e feminismo envolve borrar a forma e o impacto dos textos ao vê-los através de um conjunto estranhamente moderno de preocupações, enquanto isso também pressupõe uma correspondência errônea entre as visões adotadas por personagens ficcionais e aquelas adotadas pelo autor (Allan, 2000: 163).

A expressão"mulheres más" capturam (e simplificam) a caracterização complexa de heroínas afetadas pela luxúria; infelizmente, a expressão ganhou vida própria e passou a ser usada livremente entre todas as mulheres na tragédia, criando a impressão de que misoginia foi de alguma formal construída no tecido do gênero, tanto no aspecto da criação e da recepção. Sourvinon-Inwood (1989:140) afirma, por exemplo, que "a audiência ateniense teria visto Antígona como uma mulher fora do seu devido lugar agindo contra o que era considerado o comportamento adequado de uma mulher, como uma "mulher má". E Barbara Goff (1990:94) salienta na "insistência em um realismo feio e sua fascinação com mulheres más" de Eurípedes. Estudiosos usam a frase para focar a resposta de espectadores antigos, mas nem todos os espectadores devem ser imaginados como tendo uma visão tão profundamente negativa sobre as mulheres em Eurípedes.

Os estudiosos clássicos, diferentemente dos antropólogos, não recorrem ao testemunho em primeira pessoa dos informantes. Não podemos simplesmente perguntar aos membros da plateia de Sófocles se Antígona era, na opinião deles, uma "mulher má". Portanto, foi necessário teorizar as respostas da plateia reconstruindo o sistema de gênero sexual da Atenas clássica. O sistema nos é revelado, aos poucos e indiretamente, por fontes literárias e arqueológicas. Naturalmente, os estudiosos discordam sobre como interpretar essas fontes. A análise de Shaw (1975) do "intruso feminino" foi influente. Para Shaw, a "intrusa feminina" é qualquer mulher na tragédia que entra na esfera pública. Forçada, tipicamente, a agir por causa de uma transgressão masculina, ela continua a cometer um crime mais hediondo do que aquele dirigido contra sua família, validando assim a lógica cultural por trás de sua reclusão: as mulheres assustadoramente

articuladas e assassinas do teatro trágico reafirma ideologias patriarcais, demonstrando sua necessidade.

Outros questionaram se as mulheres atenienses realmente viveram suas vidas em silêncio e isolamento, se a mera aparição de uma mulher fora de sua casa (especialmente no palco) teria sido motivo de preocupação. David Cohen (1989), por exemplo, argumentou que, mesmo que o ideal cultural fosse uma mulher que não fosse vista pelos olhos do público, não quer dizer que as mulheres atenienses estavam realmente escondidas. Cohen cita a experiência de um antropólogo social que trabalha em uma vila grega. Tendo "lido sobre mulheres submissas impotentes que se consideravam moralmente inferiores aos homens", ele ficou surpreso ao descobrir "mulheres fisicamente e socialmente fortes que tinham muito a dizer sobre o que aconteceu na aldeia" (Cohen 1989:4), citando Clark (1983:122) Os estudiosos clássicos, argumenta Cohen (1989:4), "foram vítimas da mesma armadilha, falhando em distinguir entre ideologia e ideais normativos (às vezes conflitantes) por um lado, e a vida da sociedade, por outro. "

Foley é outra estudiosa que rompe com a ideia de "mulher má". Em seu importante ensaio, Foley (1981a) evita o discurso moralizante de "bom" e "ruim" e, em vez disso, contextualiza as decisões tomadas por mulheres trágicas à luz das expectativas sociais (e genéricas) que governam suas escolhas. Foley admite que, culturalmente, as mulheres foram excluídas da vida pública, enquanto os homens se alinharam às instituições culturais e políticas. Mas ela resiste à "equação simples feminina: "*oikos* como lugar feminino, Pólis como do homem", argumentando que "não se sustenta no palco grego (1981:161)." Em um argumento muito expandido, Foley (2001) sugere que as mulheres em tragédia são essencialmente "forasteiras", tanto em seus casamentos quanto no polis. A estrutura do casamento grego é tal que uma noiva é tirada da casa de seu pai e estabelecida na casa de seu marido, onde (idealmente) ela dará à luz seus filhos, que seguirão o nome de sua família. Mas os laços afetivos nem sempre são tão facilmente transferidos. Frequentemente, as mulheres permaneciam divididas entre obrigações conflitantes com suas famílias natais e conjugais. O exemplo de Hermione em Andrômaca, de Eurípides, é, a esse respeito, instrutivo. Ironicamente, como Foley ((2001: 87-105) argumenta, a verdadeira estrangeira, Andrômaca, está em uma posição mais forte do que Hermione

para reivindicar a afeição de seu marido. Mesmo como uma concubina, Andrômaca é mais bem integrado do que sua esposa grega no *oikos* de Neoptolemus, tendo recentemente lhe dado um filho. Isso apesar do fato de o próprio Neoptolemus ser o filho do homem que matou o ex-marido de Andrômaca, Hector. O que torna mais fácil, por assim dizer, para Andrômaca é que sua casa natal foi abolida; suas lealdades são assim puxadas em apenas uma direção.

Lévi-Strauss (2017:115) descreve o casamento como uma transação não "entre um homem e uma mulher, mas entre dois grupos de homens". A transferência da noiva do pai para o marido cria um novo vínculo social entre os homens. As próprias mulheres são simplesmente os objetos da troca.(Rubin, 2017:9-61). Essa concepção do papel passivo da mulher, sem dúvida, ressoou em certos setores da polis ateniense e ela (ou ideias como ela) pode ser discernida por trás do grito proto-feminista de uma personagem como Medéia, que desafiadoramente afirma que as mulheres "compram" maridos com seus dotes (*Medéia* 231–3). Além disso, as abordagens psicanalítica e antropológica foram frutuosamente refinadas e reunidas no trabalho de estudiosos como Rabinowitz (1993) e Wohl (1998). Observando, por exemplo, que a intimidade entre as mulheres é "visivelmente ausente" no discurso do drama ateniense, Rabinowitz (1993:19-20) argumenta que atos de auto sacrifício aparentemente livremente escolhidos (como, por exemplo, em *Ifigênia em Aulis* de Eurípides) fazem parte de uma estratégia narrativa que é cúmplice em manter as mulheres em circulação como objetos. Mesmo aquelas situações em que personagens femininas trágicas podem ser vistas como envolvidas em atos que levariam a sua fama póstuma que Rabinowitz trata como fetichizações masculinas. Wohl (1998) também está interessado nas funções ideológicas inscritas nas representações do feminino. Combinando a teoria de Lévi-Strauss da troca de mulheres com um modelo lacaniano de desenvolvimento psicossexual masculino, Wohl (1998:xxvi) argumenta que a mulher trágica é menos um retrato da experiência feminina vivida do que "uma fantasia - ficção e investimento ideológico - através do qual o sujeito masculino pensa sobre si mesmo e seu lugar no mundo". Esse movimento crítico foi antecipado em certo sentido por Zeitlin, cujo modelo de "representar o outro" postula que a realização do feminino permitiu que homens, como atores e cidadãos da polis ateniense, sustentassem sua masculinidade.

Na tragédia, Zeitlin (1996:346) afirma: "o eu que está realmente em jogo deve ser identificado com o homem, enquanto a mulher recebe o papel do outro radical". O feminino existe não por si só, mas como uma sexualidade alternativa a ser experimentada pelo sujeito masculino (visualizando ou agindo). Zeitlin considera a cena de roubo de Pentheus em *Bacchae*, de Eurípides, como emblemática da teatralidade dionisíaca, com sua dependência de modos femininos de persuasão e representação. Pois é somente quando ele está vestido de mulher - "visualmente feminizado" - que Pentheus começa a sentir o poder de Dionísio e a ver o deus como ele é. Este é um sinal, de acordo com Zeitlin (1996, p. 363), de que ele alcançou a "dupla consciência" que os homens só podem alcançar se vestindo e interpretando papéis femininos. É esse acesso às perspectivas masculina e feminina através do "brincar do outro" que a tragédia coloca à disposição dos homens. E isso explica o paradoxo, como Zeitlin coloca ardentemente, que "o teatro usa o feminino com a finalidade de imaginar um modelo mais completo para o eu masculino" (Zeitlin,1996:363).

Uma estratégia crítica diferente foi focar nas "vozes das mulheres" na tragédia grega. McClure (1999) e Judith Mossman (2001) estiveram na vanguarda desse esforço para identificar os padrões distintivos de fala de personagens e coros femininos. Seu estudo não pretende abordar o discurso de mulheres atenienses reais, mas a maneira como as mulheres eram representadas como falando em textos de autoria masculina (e de atuação masculina). No entanto, essas representações fornecem informações úteis sobre as diferentes comunidades de fala existentes na Atenas clássica e o papel da linguagem na constituição de identidades de gênero. As fontes literárias gregas, por exemplo, representam as mulheres falando em um estilo quando estão em um grupo exclusivamente feminino, e outra quando estão em companhia mista, ou se dirigindo a um interlocutor masculino. Como Mossman (2001:378) comenta sobre Electra de Eurípides, quando na presença de homens, "Electra [fala] seu discurso em termos particularmente cuidadosos" porque ela acha desejável "sublinhar sua conformidade com o pensamento moral geralmente aceito usando banalidades. " Como sua mãe, e como quase todas as mulheres em tragédia, Electra está profundamente consciente da opinião pública e do efeito potencialmente devastador das fofocas em sua reputação. O estudo de McClure de 1999 toma o conteúdo e o estilo do discurso feminino em tragédia como ponto de partida para observações mais gerais sobre a

construção da sexualidade antiga. O discurso descontrolado, McClure argumenta, foi interpretado como um sinal de sexualidade descontrolada, enquanto o silêncio sugeria contenção, verbal e sexual.

Essas duas metodologias críticas - uma focada nas vozes das mulheres e outra na construção do sujeito masculino - não são mutuamente exclusivas. O primeiro privilegia a estética das performances verbais de gênero no palco trágico; o último examina a contribuição mais ampla da tragédia para a criação de etos de gênero (principalmente seres masculinos) na sociedade ateniense. Juntos, os dois tipos de estudo ilustram a variedade de abordagens, provenientes de campos tão diversos quanto a sociolinguística, a antropologia, a sociologia e a psicanálise, os estudiosos têm usado para explorar o gênero trágico. Mas, como mesmo essa breve pesquisa deixa claro, a maré crítica se desviou da interpretação das representações das mulheres no drama grego como reflexos das realidades históricas da vida das mulheres. Uma preocupação muito maior agora é como avaliar o efeito do feminino no espectador masculino (e talvez até feminino). Essa mudança de foco, da realidade para a performance e a performativa, segue a tendência dos estudos feministas.

De mulheres e homens ao Gênero

O feminismo e os estudos feministas das décadas de 1960 e 1970 foram fundamentais para destacar os estudos femininos. Porém, durante as décadas de 1980 e 1990, as energias críticas que foram direcionadas para recuperar, criticar e repensar o papel das mulheres na história e na sociedade deram lugar a um desconforto com o termo “mulher” como categoria de análise. Mesmo para postular a existência de "mulher" como indivíduo, para não mencionar "mulheres" como coletivo, foi - argumentou-se - para atribuir uma identidade fixa e estável (isto é, feminilidade) a um status que foi de fato chamado pelos mesmos termos de análise que pretendiam descrevê-lo. Uma pessoa se tornou uma “mulher” ao ser obrigada a se identificar com o termo. O influente problema de gênero,Butler (2015) foi fundamental para efetivar o realinhamento disciplinar de "Estudos da Mulher" para "Estudos de Gênero”. Com sua atenção voltada para o poder performativo da

linguagem e ao viés implicitamente heterossexual de muitos estudos feministas, o trabalho de Butler ajudou a reformular o caminho em que o estudo acadêmico de gênero foi praticado.

"A realidade de gênero é performativa", escreve Butler (1990a:270), "o que significa, simplesmente, que é real apenas na medida em que é realizada." A tragédia grega oferece um conjunto particularmente rico de textos para análises performativas de gênero, dado que as "mulheres" nessas peças eram todas interpretadas por homens. O que é feminino nessas mulheres encenadas é puramente resultado da mimese teatral, do desempenho. O público teria percebido os atores como femininos (ou pelo menos interpretando mulheres) através de gestos estilizados e atos verbais. Como esses atores, nós também "interpretamos" o gênero. Gênero não é algo com o qual nossos corpos são "passivamente roteirizados"(Butler.1990b:277). Nem é um conjunto de atos completamente improvisado. Pelo contrário, como Butler (1990b:277) o expressa, "o corpo de gênero atua em um espaço corporal culturalmente restrito" e "dentro dos limites das diretrizes já existentes". A metáfora teatral de Butler será útil para se ter em mente, ao examinarmos algumas das performances mais memoráveis de gênero no cenário euripidiano.

Medéia[2]: Quem é essa Mulher?

Dentre os personagens femininos da tragédia é, talvez, Medeia aquela que mais passou por um processo de revisão. Desde a antiguidade e, chegando aos nossos dias quando esta mulher a partir de visões literárias sofre variações em sua construção que vão desde a destruidora de lares até a representante de uma mulher apaixonada. Todas essas construções foram produzidas em contextos nos quais a figura do feminino ocupava um lugar fundamentalmente determinado pelo masculino, por isto sua definição como bruxa, feiticeira, mulher apaixonada. Dentre as mulheres trágicas que ousam agir, isto é, assumir a construção de seu destino é Medéia a única que escapa da morte. Clitemnestra, mulher de Agamênon é morta

[2] Medéia foi encenada em 431 a. C. Esta tragédia tem como enredo o embate entre Medéia e seu marido Jasão. Esta luta entre os dois surge após Jasão tornar-se noivo da filha de Creon, rei de Corinto, cidade que hospeda Medéia e seus filhos. Medéia não aceita sua condição de mulher que deve ceder aos interesses do marido, que estaria cuidando do futuro da família.

por seu filho Orestes, que justifica seu ato dizendo "não podemos deixar viva uma mulher que assassina homens". Já Antígona escolhe morrer a ter que viver um mundo no qual a estrutura familiar não seja também a estrutura legitima de poder. Medéia sobrevive ao seu próprio drama pois na criação que faz Euripedes, ela percebe com exatidão o limite da convivência com o masculino em uma sociedade marcadamente androcentrica. Ela vence a morte não apenas física, mas moral, ou seja, ela dá continuidade à sua proposta ética ao enfrentar Jasão de igual para igual no mesmo terreno argumentativo. Ela percebe que o acordo que os homens fazem com as mulheres não tem força de contrato, não tem peso moral, podendo ser desfeito sem prejuízo. Ela percebe o lugar que ocupa naquela Oikos, ao lado das outras mulheres fazendo com que se rebele contra sua condição de mulher antes que sua condição social. As vozes das mulheres perdem-se pelas paredes de seus aposentos, como falas sem sentidos para os ouvidos masculinos. Elas não são mudas, elas falam, mas sua voz é mediata por um conjunto de regras que as tornam subordinadas, presas ao mundo doméstico.

Na tragédia, como na epopeia, as ações de uma mulher individual, seja boa ou ruim, refletem sobre a espécie como um todo - suas ações são tratadas como representativas de seu sexo. Assim, da nobreza de Alcestis, todas as mulheres ganham boa reputação. Mas os homens, e o marido de Alcestis em particular, sofrerão uma perda correspondente em honra. A dinâmica entre glória e vergonha individual e coletiva é apresentada de maneira um pouco diferente para os homens. Tanto na tragédia quanto na epopeia, quando um indivíduo ganha a glória, ele se destaca de seus colegas: sua glória não afeta os homens como um coletivo. Da mesma forma, o homem que se comporta como um covarde compromete apenas sua própria masculinidade; ele não envergonha a raça masculina. "Olhe para o homem, vergonhosamente vivo, que não ousou morrer, mas como um covarde deu a esposa e escapou da morte. *Você o chama de homem?*

Medéia, no entanto, pretende fazer seu nome vingando a traição de seu marido ao casamento. (Jasão se casou recentemente com a filha do rei de Corinto, apesar de ter filhos com Medéia.) O apoio do Coro é crucial para a estratégia de vingança de Medéia. Sendo estrangeira, Medéia busca um terreno comum com essas mulheres coríntias, aludindo ao seu sofrimento compartilhado nas mãos dos homens. O Coro expressa sua simpatia por

Medéia em seu primeiro stasimon, onde cantam os rios que correm para trás. Aqui eles se aventuram a esperar que as mulheres não sejam mais alvo da "fama que parece má" (420). Mas é claro que sua profecia otimista não foi cumprida até o final da peça. Esse medo e o desejo de punir o marido a impulsionam para um crime que faz o Coro estremecer; Jasão a denuncia como "um monstro, não uma mulher" (1342). ela é simplesmente o monstro que Jasão faz parecer culpado de um crime que, nas palavras de seu marido, nenhuma mulher grega poderia ter cometido? A identidade de Medéia como mulher e seu status de vítima e vingadora a tornam profundamente compreensiva, mas ao mesmo tempo aterrorizante.

Em seu retrato comovente de mães vingativas, Eurípides torna impossível obter avaliações morais claras de suas ações. Medéia e Hécuba (em peças de mesmo nome) estão envolvidas no assassinato de crianças pequenas. No entanto, cada personagem é apresentado a nós como vítima da transgressão masculina. O marido de Medéia a abandonou em uma cidade estrangeira.

Modelos mais antigos e tradicionais de gênero e personagem ainda estavam em jogo nas instituições culturais democráticas contemporâneas, como mostra a oração fúnebre ateniense (*epitaphios logos*). A morte em batalha foi um evento a ser comemorado pela cidade. Mas há algo desconcertante, até grotesco, em uma jovem ou um velho assumindo a bandeira heroica. Por meio de tais aplicações "não naturais" do código heroico, Eurípides põe em questão tanto a ética do auto sacrifício cívico quanto os papéis de gênero nos quais se baseia. O desempenho de papéis desviantes de gênero em Eurípides tem um efeito cumulativo e desfamiliarizado. O gênero é um componente importante dessa conversa, entre cidade e drama com a tragédias reforçando, mas às vezes também questionando, ideias heteronormativas de "masculino" e "feminino".

Enquadrar a questão do caráter de Medéia em termos de "bom" versus "ruim" é ignorar a maneira pela qual a peça em si questiona os valores pelos quais seus personagens pedem para serem julgados.. A peça desafia seu público a repensar os fundamentos de seu raciocínio sobre a ética do caráter - tanto para homens quanto para mulheres. Por um lado, Medéia mostra seu soberbo domínio retórico dos provérbios misóginos que descrevem as mulheres como criaturas irracionais da paixão; por outro

lado, ela não refuta esses provérbios com suas próprias ações. Tendo usado sua habilidade retórica para reconquistar a confiança de seu marido, e só então brutalmente matar seus filhos, Medéia no final exemplifica alguns dos clichês com os quais Jasão havia anteriormente denunciado ela e o sexo feminino.

Em seu primeiro intercâmbio verbal prolongado com Medéia, Jasão proclama que

> "vocês mulheres entraram em tal estado de espírito que, se sua vida noturna é boa, você acha que tem tudo; mas, se nesse trimestre as coisas derem errado, você considerará os seus melhores e mais verdadeiros interesses os mais odiosos " (569–73).

Podemos ouvir isso como um esforço infundado de descartar as alegações cuidadosamente formuladas pela Medéia sobre os benefícios recíprocos do casamento. Mas o diálogo final deles lança as palavras anteriores de Jasão sob uma luz diferente. Medéia acaba de mencionar a arrogância do novo casamento de Jasão. Em resposta, Jasão pergunta incrédulo, em relação aos filhos mortos: "E apenas por isso você escolheu matá-los?" (1367). Medéia responde zombeteiramente: "O amor é tão pequeno para uma mulher? " (1368) como podemos avaliar o tom de Medea aqui? Ela está zombando de Jason por suas trivialidades misóginas? Suas palavras são ditas com ironia? Ou com raiva e desprezo? O personagem de Medéia é cheio de contradições: ela explora estereótipos misóginos sobre as mulheres para manipular os homens ao seu redor. Ao mesmo tempo, ela se esforça para ser levada a sério pelo ex-marido. As representações de papéis de gênero e o papel de gênero em Eurípides são tópicos desafiadores e multifacetados que iludem a soma pura. Os leitores de hoje, no entanto, geralmente são menos rápidos em julgar ou aplicar rótulos do que nos anos anteriores.

Em vez de denunciar Medéia como uma mulher "ruim" ou celebrar Eurípides como uma protofeminista, podemos estar mais inclinados a apreciar a complexidade e a diversidade de personagens que povoam seu palco, e a apreciar que o manejo muitas vezes sofisticado e sempre sofisticado de suas identidades de gênero são uma característica distintiva e provocativa da arte euripidiana.

Fontes Antigas

ESQUILO. *Agamêmnon. Estudo e tradução Jaa Torrano*. São Paulo, iluminuras, 2004.

EURÍPEDES. *Alceste*. Tradução, introdução e notas de Clara L. Crepaldi, São Paulo, Martin Claret. 2017

EURÍPEDES. *Duas Tragédias gregas*: Hecuba e troiana: tradução e introdução de Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EURÍPEDES. *Medéia.* Direção e coordenação geral Tereza Virginia Ribeiro. São Paulo, Atelier editorial, 2

HESIODO. *Teogonia*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1991

Referências bibliográficas

ALLAN, William *The Andromache ande Euripidean Tragedy*. Oxford, 2000.

BUTTLER, Judith. *Problemas de Gêneros: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro, 2015.

BUTTLER, Judith Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in phenomenology and Feminist theory. *Case, S.E. Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Baltimore, 1990.

COHEN, David. *Seclucion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens*. Greece and Rome: 36, 1989, p. 3-15.

CLARK, Mark. *Variations on themes of male and Female*: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece, Women's study10:117-33, 1983

EUBEN, Paul. *Greek Tragedy and Political Theory. Los Angeles*: University of California Press, 1986.

FOLEY, Helene. *Reflection of Women in Antiquity*. New York and London, 1981

FOLEY, Helene *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton, Princeton University Press, 2001

GOFF, Barbara *The noose of Words*: Readings of Desire, Violence, and Language in Euripedes' Hippolytos. Cambridge, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, ubu, 2017

MCCLURE, Laura. *Spoken Like a Woman*: Speech and Gender in Athenian Drama. Princeton, Princeton University Press, 1999

MEIER, Christian. *La Naissance du Politique*. Paris: Gallimard, 1995

MOSSMAN, Judith. *Women's Speech in Greek Tragedy*. Classical Quarterly 51: 374-84, 2001

RABINOWITZ, Nancy. *Anxiety Veiled*: Euripedes and Traffic in Women. Ithaca, 1993

RUBIN, Gale. *Tráfico de mulheres*. São Paulo: Ubu,2017.

SHAW, Michel. The female Intruder: Women in Fifth-Century Drama. *Classical Philology*, 52: 255-66, 1975

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles. *Jornal of Hellenic Study*, 109:134-48,1989.

TURNER, Victor. *Do Ritual ao Teatro*: A seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ; 2015

VILLACÈQUE, Noémie. *Spectateur de Parole*. Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2013

WEISS, Jussemar. *Pólis e Autoridade*: o mal não vês. Artigo apresentado no VII Seminário de Pesquisa Histórica, PUCRS,2016

WEISS, Jussemar. Relações de Parentesco e Política: uma crise trágica. In.: *Corrupção, Crime e Crise na Antiguidade*. Orgs: Semíramis Silva, Carlos Eduardo Campos. Rio de janeiro, Desalinho, 2018.

WOHL, Victoria *Intimate Commerce:* Exchance, gender, and Subjectivity in Greek Tragedy. Austin, 1998.

ZEITLIN, Froma. *Playing the order*: Gender and Society in Classical Greek Literature. Chicago, 1996.

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

THE PERMANENT INTRUDER: THE RECREATION OF THE FEMININE IN TRAGIC THEATER

Jussemar Weiss Gonçalves [1]

Abstract

The study presented here is part of our research on gender relations in tragedy. The use of gender categories in studies of tragedy allows us to break through interpretive boundaries in which the feminine and masculine were sometimes seen as naturalized, that is, the elaboration of these categories at the time was accepted, and at other times as socially separate, as if there were no contact or interaction between the feminine and masculine in everyday relationships. The aim is to understand the unequal relationship established between the feminine and the masculine in the society portrayed in tragedies.

Keywords

Tragedy; gender; isonomy; feminism; theater.

Resumo

O estudo ora apresentado é parte de nossas pesquisas sobre as relações de gênero na tragédia. A utilização da categoria de gênero nos estudos da tragédia nos permite romper limites interpretativos nos quais o feminino e o masculino era constituídos ora vistos como naturalizados, isto é, aceitava-se a elaboração da época para estas categorias, outras vezes como socialmente separados, como se no cotidiano das relações não houvesse contatos e vivencias entre o feminino e o masculino. O que se busca é compreender a relação desigual que se estabelece entre o feminino e o masculino na sociedade retratada nas tragédias.

Palavras-chave

Tragédia; gênero; isonomia; feminismo; teatro.

[1] Associate Professor – Federal University of Rio Grande, Brazil. E-mail: jussweiss@hotmail.com.

"Let us not forget—we are only women."

The line above appears in verses 49-68 of Sophocles' *Antigone*. In these verses, Ismene, with gentle words, reveals to Antigone the reasons why she will not join her in her personal rebellion – an act of defiance in defense of her family against Creon, king of Thebes. Ismene's words reveal the position, or rather the world, in which the feminine was situated at the time, namely the first half of the fifth century B.C. This world, which in discourses, practices, values and logics, coexisted in parallel with another world, the masculine one. This parallelism, we may say, composed a web in which, although the two touched and lived under the same roof, there were entire sectors of social life that were beyond women's reach, where no coexistence was possible.

Tragedy has long been studied as a means of situating women both within the context of tragic art and, from the clues offered by these dramas, within the context of the city. Our aim in this text is to highlight the importance of analyzing these works through the category of Gender. Based on the research we have developed, we have noticed that this theme finds in tragedies a growing field of inquiry, as they present situation and contexts in which social gender relation can be grasped, thereby creating new readings of tragic works. Rich in strong female characters, tragedies nonetheless reveal a masculine dominance over all aspects of life, in which women are often made culpable, portrayed as agents of disruption within the masculine order. Clytemnestra, Medea, Helen, Alcmena, among others, invite us to reflect on a masculine territory sustained by a sexual division that assigns man and woman to different social positions.

Here we turn to Medea, an emblematic figure in Western tradition, analyzed through the lens of gender. This study, developed within our research group on Culture and Politics in the Ancient World, seeks to articulate new ways of explaining the political relations that took shape in the isonomic polis of Athens in the fifth century B.C. In our investigation, we aim to reveal the struggle Medea wages to break with the "masculinist" models of the constitution of the feminine. The play recounts how Medea reacts to bring set aside by her husband and how this masculine act is transformed into a movement of self-creation by the character herself.

The article is divided into three parts: first, I briefly outline my view of Greek theater and tragedy, based on a total cross-pollination between tragedy and the city, between theater and politics. In the second part, I present some approaches to the category of gender in tragic studies over

recent decades. In the third part, I examine *Medea* in greater detail and contextualize its representations of sexual identities, as well as its unexpectedly modern tendencies to theorize gender.

The invention of theater – or rather, the transformation of the Dionysian festival into theater, the Dionysian inspiration, the possibility of constructing a world beyond reality – merges in the context of the struggles among the aristocracy, aristocratic factions, and peasants in the last quarter of the sixth century B.C. Theater is contemporaneous with the formation of isonomy. It takes shape at a moment of intense paradigmatic crisis. While the aristocracy's educational inspiration was situated in the past, within a hierarchical system that cultivated specialized and secret knowledge and power, genders and authority, parents and children were scrutinized through stagings that exposed to all the sites of clashing experiences. Theater and isonomy established a relationship of fundamental importance.

Amid the crisis institutionalized by the tyrant Pisistratus, theater took on the contours of a popular festival (Euben, 1986), in which the entire city actively participated. As a form of popular participation, theater catalyzed Athenians into debating their everyday problems. The crisis that persisted during the tyrant's rule allowed, due to the very nature of tyranny, that is, its capacity to implement popular measures contrary to aristocratic interests, since the tyrant's politics entailed confrontation with the elites, the growth of actions favoring the creation of a space for popular agency.

Tragedy problematizes. Tragedy does not discuss political or philosophical theory, but rather delineates a mode of lived experience in the city. In other words, it reflects on lived reality, mixes temporalities, articulates different practices, and always seeks to create with the citizen-spectator a profound resonance that the text itself reveals in the moments when characters turn to the audience, almost as if engaging in dialogue with them (Villacèque, 2013)

As we can see, tragedies present us with violent family scenes, like murders and betrayals, permeating the tragic universe in such a way that we are compelled to ask why the authors focused so sharply on this dimension of Greek life. What we want to emphasize is that the constitution of the democratic polis was forged through a struggle between two distinct ways of organizing human existence. The tragic scene shows us, within a specific context, an anthropological opposition: two different conceptions of humanity, revealing the struggles in which Athens was engaged as the isonomic process deepened. The radicalization of isonomy in Athens undoubtedly produced, as texts of the time attest and as tragedy

demonstrates, a radical discontent that made urgent the discussion of the relationship between family and politics, that is, between one patriarchal, hierarchical way of organizing human experience, and another that emerged precisely to detach itself from kinship relations.

Kinship itself is a language, a basic structure that is repeated or developed through the integration of new elements. For kinship to exist, three elements are required: a relation of consanguinity, a relation of alliance, and a relation of filiation. As Lévi-Strauss (2017, p. 58) points out, kinship is a language that constitutes a social experience, one of power, gender, and authority.

Thus, two spheres of experience collide on the tragic stage, seeking to trigger a process of critique, that is, a reflection on the new form of living being constituted at that moment. This crisis, of immense proportions, becomes tragic because it defines another kind of humanity, sustained by a new construction of social insertion, one based on a new dimension of understanding human action. What kind of human being does the isonomic constitution require? What kinds of knowledge are necessary for building this new humanity? And what are the conceptions of authority and justice that this new coexistence demands? What, from the past, must be preserved or rejected in shaping this new social life?

Oedipus, with his renowned wisdom, which even clashes with Tiresias (Weiss, 2016), reveals how much this isonomic life had to learn from the past. To what extent could this new authority, grounded in logos, afford to forget the divine entirely in the elaboration of a new morality? In *Agamemnon*, the first play of Aeschylus' *Oresteia*, the city is presented as weary, exhausted by aristocratic wars that drained it of young men. A city fatigued by patriarchal experiences that compromised its future in endless family feuds. An aged city, populated by the old, faces a queen bent on vengeance. No, a city cannot remain at the mercy of this type of authority. It is necessary to move beyond experiences rooted in kinship relations and to construct new ways of understanding humanity and social belonging.

In *Medea*, we see a city in which men fail to honor agreements, leading to the collapse of the *polis* system. This is the crisis tragedy addresses. These performances had the capacity to investigate the community's weakness, call leaders to account, desacralize values and beliefs, portray characteristic conflicts, suggest paths of reparation, and, overall, reflect on the current situation in the known world.

This crisis is historical, not theatrical invention or fiction. It is attested by numerous authors and sources from the eighth century onward and

rearticulated in the fifth century, when new intellectual frameworks were brought into play. What was at stake was a mode of social coexistence capable of breaking with violence and the aristocrats' domination over the rest of the population, as Aristotle explains in his *Athenian Constitution*, in which he describes the struggle between poor and rich beginning in the seventh century, accompanied by a new mode of thought that legitimated Solon's emergence amid the crisis.

Breaking the recurring cycle of division led to social dissolution was the task of the tyrants of the sixth century and, later, the reforms of Cleisthenes, whom Christian Meier (1995) describes as the creator of civic presence. Theater, in this sense, was a form through which a new content for dialogue was established – the tragedy – as an interlocutor between past and present, between a new identity in formation (*polis* identity) and another based on kinship. The construction of this new experience entailed the creation of new forms of social intervention, learning, gender regulation, understandings of humanity, and of thought itself. This is what tragedy is about: instituting, amid a constantly shifting world marked by crises, errors, and disillusionments, what is possible, what is viable.

The fifth century would establish such a powerful level of opposition between radical isonomy and aristocratic solutions that Aristophanes' comedies, on the one hand, and Socrates' death, on the other, may be seen as representing two opposed poles.

Of Women and Men

Men and women were regarded as two different species by the ancient Greek. In Hesiod's cosmogonic poem, the *Theogony*, the origin of man remains untold, creating the impression that men had been present from the very beginning. By contrast, the origin of woman is recounted twice; once in the *Theogony* (507-616) and again in *Works and Days* (42-105). In each case, the origin is tied to myths related to sacrifice and agriculture. In the *Theogony*, for example, Zeus creates the "species and tribes of women" (*genos kai phula gunaikôn*, 591) as an inescapable curse upon men on their path toward acquiring Promethean fire. From that point on, as Hesiod's narrative(s) imply, men were compelled to plough the earth to sustain themselves, to sacrifice to the gods, and to take wives in order to generate offspring. This triad – marriage, sacrifice, and agriculture – defines the human condition for Hesiod and also for some of the earliest Greek poets. The entry of woman into the scene marks man's fall from a golden-age, quasi-divine existence.

While Homer's epics adopt wholesale the misogynistic worldview of Hesiod's poems, Greek tragedy disrupts the binary structure of gender relations represented as normative in archaic epic. This is not to say that Homer's *Iliad* and *Odyssey* lack interesting and subtly formed female characters. Penelope, for instance, certainly rivals her husband's exceptional *mêtis* ("cunning intelligence"), while threatening to seize control of the narrative in the final books of the *Odyssey*. Yet the world evoked by Homeric epic is a warrior culture, a society in which men achieve their highest honors and secure their names on the battlefield (or upon their return from it), while women are taken as spoils of war. As wives, Homer's women – Penelope more than others – exercise a particular kind of feminine agency within the domestic sphere.

The intimate association of women with the inner realm of the *oikos* ("household") is taken for granted in tragedy; yet their actions continue to bear political consequences. Sophocles' *Antigone*, for example, is renowned for defending the unwritten laws of burial voluntarily sacrifice themselves to save their cities.

The conditions for the study of gender in Euripides differ from those in, say, Aeschylus or Sophocles, insofar as the poet's own attitudes toward women have themselves been the subject of debate. Was Euripides a misogynist, as ancient biographical tradition suggests? Or was he, anachronistically, a proto-feminist? No other Greek author has divided critical opinion so sharply. As Allan points out:

> To formulate our investigation in terms of misogyny and feminism is to blur the form and impact of the texts by viewing them through a strangely modern set of concerns, while also presupposing a mistaken correspondence between the views adopted by fictional characters and those adopted by the author (Allan, 2000, p. 163)

The expression "bad women" captures (and oversimplifies) the complex characterization of heroines driven by lust. Unfortunately, the phrase acquired a life of its own and came to be applied indiscriminately to women in tragedy, creating the impression that misogyny was somehow woven into the fabric of the genre, both in its creation and reception. Christiane Sourvinou-Inwood (1989, p.140), for example, asserts that "the Athenian audience would have seen Antigone as a woman out of place, acting against what was considered appropriate female behavior as a 'bad woman.'" Barbara Goff (1990: 94), in turn, highlights Euripides' "insistence on an ugly realism and his fascination with bad women." Scholars have used the phrase to describe ancient spectators' responses, but not all

spectators must be imagined as having held such deeply negative views of women in Euripides.

Classical scholars, unlike anthropologists, cannot rely on first-person testimony from informants. We cannot simply ask Sophocles' audience whether, in their opinion, Antigone was a "bad woman." It has thus been necessary to theorize audience responses by reconstructing the sexual-gender system of classical Athens. This system is revealed gradually and indirectly through literary and archaeological sources. Naturally, scholars disagree on how to interpret these materials. Michael Shaw's (1975) influential analysis of the "female intruder" is a case in point. For Shaw, the "female intruder" is any woman in tragedy who enters the public sphere. Typically compelled to act in response to a male transgression, she proceeds to commit a crime more heinous than the one committed against her family, thereby validating the cultural logic behind her seclusion: the frighteningly articulate, murderous women of tragic theater reaffirm patriarchal ideologies by demonstrating their necessity.

Others have questioned whether Athenian women really lived their lives in silence and isolation – whether the mere appearance of a woman outside her home (especially on stage) would have been cause for alarm. David Cohen (1989), for instance, argues that even if the cultural ideal was a woman unseen by public eyes, that does not mean Athenian women were actually hidden away. Cohen cites the experience of a social anthropologist working in a Greek village. Having "read about submissive, powerless women who considered themselves morally inferior to men," the anthropologist was surprised to discover instead "physically and socially strong women who had much to say about what happened in the village" (Cohen, 1989:4, citing M. Clark, 1983:122). Classical scholars, Cohen (1989:4) contends, "have fallen victim to the same trap, failing to distinguish between ideology and normative ideals (sometimes conflicting) on the one hand, and lived social reality on the other."

Helene Foley is another scholar who disrupts the notion of the "bad woman". In her seminal essay, Foley (1981a) avoids the moralizing discourse of "good" and "bad" and instead contextualizes the decisions taken by tragic women in light of the social (and generic) expectations governing their choices. Foley acknowledges that, culturally, women were excluded from public life, while men aligned themselves with political and cultural institutions. But she resists the "simple equation of woman: "*oikos* as a feminine place, and *polis* as a man place," arguing that "this equation does not hold on the Greek stage" (1981:161). In an expanded argument, Foley (2001) suggests that women in tragedy are essentially "outsiders," both in their marriages and in the *polis*. The structure of Greek marriage

was such that a bride was taken from her father's house and installed in her husband's, where (ideally) she would bear children to carry on his family's name. Yet affective ties were not always so easily transferred. Women often remained torn between conflicting obligations to their natal and marital families. Hermione in Euripides' *Andromache* is an instructive example in this regard. Ironically, as Foley (2001: 87-105) argues, the true foreigner, Andromache, is in a stronger position than Hermione to claim her husband's affection. Even as concubine, Andromache is more fully integrated than the Greek wife into Neoptolemus' *oikos*, having recently borne him a son – despite the fact that Neoptolemus was the son of the man who had killed Andromache's first husband, Hector. What makes it easier, so to speak, for Andromache is that her natal household had been destroyed; her loyalties thus pull in only one direction.

Lévi-Strauss (2017:115) describes marriage not as a transaction "between a man and a woman, but between two groups of men." The transfer of the bride from father to husband creates a new social bond among men. Women themselves are merely the objects of exchange (Rubin, 2017:9-61). This conception of women's passive role undoubtedly resonated in certain sectors of the Athenian *polis*, and such ideas can be discerned behind the proto-feminist cry of a character like Medea, who defiantly declares that women "buy" husbands with their dowries (*Medea* 231-3). Moreover, psychoanalytic and anthropological approaches have been productively refined and combined in the work of scholars such as Rabinowitz (1993) and Wohl (1998). Observing, for example, that intimacy between women is "conspicuously absent" in the discourse of Athenian drama, Rabinowitz (!993:19-20) argues that seemingly voluntary acts of female self-sacrifice (as in Euripides' *Iphigenia at Aulis*) form part of a narrative strategy complicit in keeping women circulating as objects. Even situations in which tragic female characters might appear to engage in acts leading to posthumous renown are, in Rabonowitz's view, male fetishizations. Wohl (1998) is likewise concerned with the ideological functions inscribed in representations of the feminine. Combining Lévi-Strauss's theory of the exchange of women with a Lacanian model of male psychosexual development, Wohl (1998: xxvi) argues that the tragic woman is less a portrait of female lived experience than "a fantasy – fiction and ideological investment – through which the male subject thinks about himself and his place in the world." This critical move was anticipated, in a certain sense, by Zeitlin, whose model of "playing the other" posits that the representation of the feminine enabled men, as actors and as citizens of the Athenian *polis*, to sustain their masculinity.

In tragedy, Zeitlin (1996:346) asserts, "the self that is really at stake must be identified with the male, while the woman is given the role of the radical other." The feminine exists not in itself, but as an alternative sexuality to be experienced by the male subject (whether by viewing or by acting it out). Zeitlin regards Pentheus' cross-dressing in Euripides' *Bacchae* as emblematic of Dionysian theatricality, with its reliance on feminine modes of persuasion and representation. For it is only when Pentheus dons women's clothing— "visually feminized"—that he begins to feel Dionysus' power and to perceive the god as he truly is. According to Zeitlin (1996:363), this is a sign that he has achieved the "double consciousness" that men can only attain by dressing up in and performing feminine roles. It is this access to both masculine and feminine perspectives, through the "play of the other," that tragedy offers men. And this explains the paradox, as Zeitlin fervently puts it, that "the theater uses the feminine for the purpose of imagining a fuller model of the masculine self" Zeitlin, (1996: 363).

A different critical strategy has focused on the "women's voices" in Greek tragedy. Laura McClure (1999) and Judith Mossman (2001) have been at the forefront of this effort to identify the distinctive speech patterns of female characters and choruses. Their studies do not aim to reconstruct the actual speech of Athenian women, but rather to examine the ways women were represented as speaking in texts authored (and performed) by men. Nevertheless, these representations provide useful information about the diverse speech communities of classical Athens and the role of language in constituting gender identities. Greek literary sources, for example, depict women speaking in one style when among exclusively female groups, and in another when in mixed company or addressing male interlocutors. As Mossman (2001:378) notes of Euripides' *Electra*, in the presence of men "Electra [delivers] her speech in particularly careful terms," as she deems it desirable "to underline her conformity to generally accepted moral thought by using banalities." Like her mother, and indeed like almost all women in tragedy, Electra is acutely conscious of public opinion and the potentially devastating impact of gossip on her reputation. McClure's 1999 study takes the content and style of female speech in tragedy as a starting point for broader observations on the construction of ancient sexuality. Unrestrained speech, McClure argues, was interpreted as a sign of unrestrained sexuality, whereas silence suggested verbal and sexual self-control.

These two critical methodologies – one focused on women's voices and the other on the construction of the male subject – are not mutually exclusive. The former privileges the aesthetics of gendered verbal performance on the

tragic stage; the latter examines tragedy's broader contribution to the creation of gendered *ethos* (principally male) in Athenian society. Together, these approaches illustrate the variety of methods, drawn from fields as diverse as sociolinguistics, anthropology, sociology, and psychoanalysis, that scholars have used to explore gender in tragedy. Yet, as even this brief survey makes clear, the critical tide has shifted away from interpreting women's representations in Greek drama as reflections of the historical realities of women's lives. A much greater concern today is how to assess the effect of the feminine on the male (and perhaps even the female) spectator. This shift in focus, from reality to performance, and to the performative, follows the trajectory of feminist studies.

From women and men to gender

Feminism and the feminist studies of the 1960s and 1970s were fundamental in highlighting the study of women. However, during the 1980s and 1990s, the critical energies that had been directed toward recovering, criticizing, and rethinking the role of women in history and society gave way to a growing discomfort with the term *woman* as a category of analysis. Even positing the existence of "woman" as an individual, let alone "women" as a collective, was, it was argued, to assign a fixed and stable identity (that is, femininity) to a status that was in fact being problematized by the very terms of analysis meant to describe it. One became a "woman" only by being compelled to identify with the term. Butler's influential *Gender Trouble* (2015) was instrumental in effecting the disciplinary realignment from "Women's Studies" to "Gender Studies." With its focus on the performative power of language and on the implicitly heterosexual bias of much feminist scholarship, Butler's work helped to reframe the academic study of gender.

"Gender reality is performative," Butler writes (1990a:270), "which means, quite simply, that it is real only to the extent that it is performed." Greek tragedy offers a particularly rich corpus for performative analyses of gender, given that the "women" in these plays were all portrayed by men. What was feminine in these staged women was purely the result of theatrical *mimesis* – of performance. The audience would have perceived the actors as feminine (or at least as playing women) through stylized gestures and verbal acts. In the same way, we too "perform" gender.

Gender is not something our bodies are "passively scripted with" Butler, (1990b:277). Nor is it a set of completely improvised acts. Rather, as Butler (1990b: 277) puts it, "the body of gendered acts performs within a

culturally restricted corporeal space" and "within the limits of already existing directives." Butler's theatrical metaphor is particularly useful to keep in mind as we examine of the most memorable performances of gender on Euripidean stages.

Medea[2]: Who is this woman?

Among tragic female characters, perhaps none has undergone as much reinterpretation as Medea. From antiquity to the present day, this woman has been reconstructed in literary vision that range from the destroyer of households to the figure of a passionate lover. All these portrayals were produced in contexts in which the feminine was fundamentally defined in relation to the masculine, hence her classification as witch, sorceress, or enamored woman. Among tragic women who dare to act – that is, to assume control over their destinies – Medea is the only one who escapes death.

Clytemnestra, wife of Agamemnon, is killed by her son Orestes, who justifies his act by declaring, "We cannot allow a woman who murders men to remain alive." Antigone, in turn, chooses death over living in a world where the family structure is not also the legitimate structure of power. Medea, however, survives her own drama because, in Euripides' creation, she perceives with precision the limits of coexistence with the masculine in a markedly androcentric society. She triumphs over death not only physically but morally – that is, she sustains her ethical stance by confronting Jason as an equal, on the very same argumentative terrain. She recognizes that the agreements men establish with women lack the force of contract, lack moral weight, and can be dissolved without consequence. She understands the position she occupies in the *oikos*, alongside other women, and this awareness drives her to rebel against her condition as a woman before rebelling against her social condition. Women's voices are lost within the walls of their quarters, meaningless to male ears. They are not mute; they speak – but their speech is mediated by a set of rules that render them subordinate, confined to the domestic world.

[2] *Medea* was staged in 431 B.C. The plot of this tragedy revolves around the conflict between Medea and her husband Jason. This struggle emerges after Jason becomes engaged to the daughter of Creon, king of Corinth – the city that shelters Medea and her children. Medea refuses to accept her condition as a woman expected to yield to her husband's interests, allegedly undertaken for the sake of the family's future.

In tragedy, as in epic, the actions of an individual woman, whether good or bad – reflect on the entire category of women; her deeds are treated as representative of her sex. Thus, from Alcestis' nobility, all women gain a good reputation. But men, and Alcestis' husband in particular, suffer a corresponding loss of honor. The dynamic between individual and collective glory and shame operates somewhat differently for men. In both tragedy and epic, when a man attains glory, he stands apart from his peers; his achievement does not elevate men as a collective. Likewise, when a man behaves as a coward, he compromises only his own masculinity; he does not disgrace the male sex a whole. "Look at the man, shamefully alive, who dared not to die, but as a coward gave up his wife and escaped death. *Do you call him a man?*"

Medea, however, intends to make her name by avenging her husband's betrayal of their marriage. (Jason has recently married the daughter of the kind of Corinth, despite already having children with Medea.) The Chorus' support is crucial to Medea's strategy of revenge. As a foreigner, Medea seeks common ground with these Corinthian women, alluding to their shared suffering at the hands of men. The Chorus expresses sympathy for Medea in their first *stasimon*, where they sing of rivers flowing backward. Here they dare to hope that women will no longer be the target of "reputation that seems evil" (420). Yet, of course, their optimistic prophecy is not fulfilled by the play's end. This fear, and her desire to punish her husband, drive Medea to a crime that horrifies the Chorus; Jason denounces her as "a monster, not a woman" (1342). Is she simply the monster Jason portrays, guilty of a crime that, in his words, no Greek woman could ever have committed? Medea's identify as woman, victim, and avenger makes her at once deeply relatable and profoundly terrifying.

In his poignant portrayals of vengeful mothers, Euripides makes it impossible to arrive at clear moral evaluations of their actions. Both Medea and Hecuba (in the play of the same name) commit the murder of small children. Yet each is presented to us as the victim of male transgression. Medea's husband has abandoned her in a foreign city.

Older, more traditional models of gender and character were still at play in contemporary democratic institutions such as the Athenian funeral oration (*epitaphios logos*). Death in battle was an event for the city to celebrate. Yet there is something unsettling, even grotesque, about a young woman or an old man assuming the heroic banner. Through such "unnatural" applications of the heroic code, Euripides calls into question both the ethics of civic self-sacrifice and the gender roles on which it rests. Euripides' staging of deviant gender roles has a cumulative, defamiliarizing effect. Gender is an important component of this dialogue

between city and drama, with tragedies reinforcing but at times also questioning heteronormative notions of "masculine" and "feminine".

To frame the question of Medea's character in terms of "good" versus "bad" is to ignore the way the play itself interrogates the very values by which its characters ask to be judged. The play challenges its audience to rethink the foundations of their reasoning about character ethics – for men as well as for women. On the one hand, Medea displays superb rhetorical mastery of misogynistic proverbs that describe women as irrational creatures of passion; on the other, she does not refute those proverbs through her actions. Having used her rhetorical skill to regain her husband's trust – only to then brutally murder her children – Medea ultimately embodies some of the very clichés with which Jason had previously denounced her and the female sex.

In their first extended verbal exchange, Jason proclaims:

> "You women have come to such a state of mind that, if you married life is good, you think you have everything; but if in this quarter things go wrong, you consider your best and truest interests the most hateful" (*Medea* 569-73)

We might her this as a baseless attempt to dismiss Medea's carefully articulated claims about the reciprocal benefits of marriage. Yet their final dialogue casts Jason's earlier words in a new light. Medea has just mentioned the arrogance of Jason's new marriage. In response, Jason asks in disbelief, regarding the children she has killed: "And for this you chose to kill them?" (1367). Medea replies mockingly: "Is love so small a thing to a woman?" (1368). How should we evaluate Medea's tone here? Is she mocking Jason's trivial misogyny? Are her words spoken ironically? Or with anger and contempt? Medea's character is riddled with contradictions: she manipulates misogynistic stereotypes about women in order to deceive the men around her, even as she strives to be taken seriously by her former husband.

The representations of gender roles and gender performance in Euripides are challenging and multifaceted, resisting any simple summation. Today's readers, however, are generally less quick to judge or to apply labels than in earlier times. Rather than denounce Medea as a "bad woman" or celebrate Euripides as a proto-feminist, we may be inclined to appreciate the complexity and diversity of the characters that populate his stage, and to recognize that the often sophisticated, always provocative handling of their gender identifies is one of the distinctive features of Euripidean art.

Ancient Sources

ESQUILO. *Agamêmnon. Estudo e tradução Jaa Torrano*. São Paulo, iluminuras, 2004.

EURÍPEDES. *Alceste*. Tradução, introdução e notas de Clara L. Crepaldi, São Paulo, Martin Claret. 2017

EURÍPEDES. *Duas Tragédias gregas*: Hecuba e troiana: tradução e introdução de Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EURÍPEDES. *Medéia.* Direção e coordenação geral Tereza Virginia Ribeiro. São Paulo, Atelier editorial, 2

HESIODO. *Teogonia*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1991

References

ALLAN, William *The Andromache ande Euripidean Tragedy*. Oxford, 2000.

BUTTLER, Judith. *Problemas de Gêneros: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro, 2015.

BUTTLER, Judith Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in phenomenology and Feminist theory. *Case, S.E. Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Baltimore, 1990.

COHEN, David. *Seclucion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens*. Greece and Rome: 36, 1989, p. 3-15.

CLARK, Mark. *Variations on themes of male and Female*: Reflections on Gender Bias in Fieldwork in Rural Greece, Women's study10:117-33, 1983

EUBEN, Paul. *Greek Tragedy and Political Theory. Los Angeles*: University of California Press, 1986.

FOLEY, Helene. *Reflection of Women in Antiquity*. New York and London, 1981

FOLEY, Helene *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton, Princeton University Press, 2001

GOFF, Barbara *The noose of Words*: Readings of Desire, Violence, and Language in Euripedes' Hippolytos. Cambridge, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, ubu, 2017

MCCLURE, Laura. *Spoken Like a Woman*: Speech and Gender in Athenian Drama. Princeton, Princeton University Press, 1999

MEIER, Christian. *La Naissance du Politique*. Paris: Gallimard, 1995

MOSSMAN, Judith. *Women's Speech in Greek Tragedy*. Classical Quarterly 51: 374-84, 2001

RABINOWITZ, Nancy. *Anxiety Veiled*: Euripedes and Traffic in Women. Ithaca, 1993

RUBIN, Gale. *Tráfico de mulheres*. São Paulo: Ubu,2017.

SHAW, Michel. The female Intruder: Women in Fifth-Century Drama. *Classical Philology*, 52: 255-66, 1975

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles. *Jornal of Hellenic Study*, 109:134-48,1989.

TURNER, Victor. *Do Ritual ao Teatro*: A seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ; 2015

VILLACÈQUE, Noémie. *Spectateur de Parole*. Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2013

WEISS, Jussemar. *Pólis e Autoridade*: o mal não vês. Artigo apresentado no VII Seminário de Pesquisa Histórica, PUCRS,2016

WEISS, Jussemar. Relações de Parentesco e Política: uma crise trágica. In.: *Corrupção, Crime e Crise na Antiguidade*. Orgs: Semíramis Silva, Carlos Eduardo Campos. Rio de janeiro, Desalinho, 2018.

WOHL, Victoria *Intimate Commerce:* Exchance, gender, and Subjectivity in Greek Tragedy. Austin, 1998.

ZEITLIN, Froma. *Playing the order*: Gender and Society in Classical Greek Literature. Chicago, 1996.

Recebido: 15 de abril de 2025 | Aceito: 10 de junho de 2025

ENTRE DISCIPLINAS: LETRAS CLÁSSICAS, HISTÓRIA ANTIGA E OS ESTUDOS CLÁSSICOS NO BRASIL

Leni Ribeiro Leite[1]

Resumo

Este texto propõe uma reflexão pessoal sobre os contornos e as interseções entre as áreas de Letras Clássicas, História Antiga e os Estudos Clássicos no Brasil. A partir de uma perspectiva crítica, pretendemos pensar como essas áreas estão institucionalmente configuradas nas universidades brasileiras, contrastando-as com outras possibilidades. Entendemos que é de grande importância pensar as especificidades do estudo da Antiguidade dentro de uma realidade brasileira, periférica e multilíngue.

Palavras-chave

Antiguidade no Brasil; Ensino superior brasileiro; Interdisciplinaridade; Estudos clássicos latino-americanos.

Abstract

This text proposes a personal reflection on the boundaries and intersections between Classical Language and Literature, Ancient History, and Classical Studies in Brazil. We aim to examine how these fields are institutionally structured within Brazilian universities from a critical perspective, contrasting them with other possible models. We consider it highly important to reflect on the specificities of studying Antiquity within a Brazilian context—a peripheric and multilingual one.

Keywords

Antiquity in Brazil; Brazilian higher education; Interdisciplinarity; Latin American Classical Studies.

[1] Professora Associada – Universidade de Kentucky, EUA. E-mail: leni.leite@uky.edu.

Como estudiosa das Letras Clássicas no Brasil, tendo feito minha formação pós-graduada nos primeiros anos do século XXI, boa parte da minha vida acadêmica tem se passado em um lugar incômodo, que é a fronteira interdisciplinar entre as Letras e a História, como são entendidas em nosso sistema acadêmico. Esse espaço, que é interdisciplinar porque *entre disciplinas*, ou seja, no meio do caminho, causa dificuldades aos que o seguem, desde o momento em que, ao preencher os documentos que regem a vida acadêmica no Brasil, tais como o Lattes, é preciso decidir por uma ou outra – pois não há lugar para ambos – até quando, em uma banca ou evento, espera-se um posicionamento específico, geralmente expresso na fórmula frequentemente ouvida em tais ocasiões, da boca de profissionais acadêmicos respeitados: "eu não sou desta área".

Mas o que determina o ser de uma área? Apenas o título formal adquirido em uma universidade? A área ou tema no qual o pesquisador realizou sua formação em nível de doutoramento? Se assim pensamos, Foucault seria filósofo e psicólogo; Roland Barthes seria um classicista, com uma tese sobre tragédia grega; Todorov tinha um Doutorado em Letras, Max Weber era doutor em Direito, Hannah Arendt era especialista em Santo Agostinho, Chomsky só poderia falar sobre linguística e Roger Chartier, esse sim, é historiador. Mas todos esses pensadores tiveram impacto muito além das áreas de especialidade demarcadas por seus trabalhos de doutorado, e escreveram com propriedade, portanto, sobre *outras áreas*.

Parece claro porém que muitos deles, ao fazê-lo, também sentiam a pressão de ter que ser de *uma* área. É o que se percebe ao ler a página de Hayden White, ainda disponível online na Universidade de Michigan, onde o autor, falecido em 2018, diz: "I am a historian (paleographer, Weberian, narrativist) who blundered, first, into literary criticism (philology, semiotics, New Criticism) and then, into philosophy (classics, Vico, Foucault and Deleuze). I still do not understand the authority enjoyed by Aristotle in these three domains of inquiry." Chama atenção o uso de *blunder* (tropeçar, mas também andar às cegas, falar inadvertidamente, ou estragar) que trai esse sentimento de estar cruzando fronteira proibida, de forma inadequada, ou mesmo incapaz. Afinal, as áreas são claramente delimitadas nas diversas disciplinas, que pertencem aos seus determinados Departamentos, subordinados aos Centros ou Faculdades, numa organização nitidamente posta em um fluxograma da Universidade. Esta certeza é, claro, uma ilusão, facilmente

desfeita com uma comparação entre os sistemas, não apenas entre diferentes países, mas às vezes dentro de um mesmo país, em instituições vizinhas. A primeira vez que percebi isso foi ao sair do Instituto de Letras da UERJ, parte do Centro de Educação e Humanidades, para fazer pós-graduação na Faculdade de Letras da UFRJ, parte do Centro de Letras e Artes, junto com a Faculdade de Arquitetura, a Escola de Música e a Escola de Belas Artes. Como o leitor certamente já entendeu, estamos falando de opções de organização institucional, que têm, portanto, mais a ver com escolhas políticas, historicamente determinadas, do que com qualquer imanência do conhecimento. A pergunta a fazer então é: como chegamos a esta organização?

A Universidade no Brasil: breve histórico

A universidade no Brasil tem uma história distinta em comparação com outras regiões do mundo, marcada por um início tardio. Durante o dito período colonial, o modelo educacional imposto por Portugal restringia a criação de instituições de ensino superior na colônia. Jovens brasileiros que desejavam seguir estudos avançados precisavam se deslocar à Europa, sobretudo a Coimbra.[2] A justificativa para essa ausência de universidades era política e estratégica: manter o controle intelectual e administrativo centralizado na metrópole de Portugal. Assim, diferentemente de outros países da América Latina colonizados pela Espanha, tais como o Peru e o México, que contaram com universidades desde o século XVI, o Brasil só começou a instituir o ensino superior no século XIX. Ainda que muitas das escolas da América Portuguesa oferecessem ensino de qualidade, as solicitações de autorização para o estabelecimento formal do Ensino Superior no Brasil eram sistematicamente negadas (Elias, Martins, Moreira, 2017).

Se fossemos escolher um marco inicial do ensino superior no Brasil, talvez o mais óbvio seja 1808, com a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro. Nesse contexto, foram criadas as primeiras escolas de nível superior com caráter profissionalizante, como a Escola de Cirurgia da Bahia e a Escola Anatômica, Cirúrgica e Médica do Rio de Janeiro, ambas fundadas ainda em 1808. Essas instituições, no entanto, não se configuravam como universidades no sentido pleno do termo, pois eram escolas isoladas e especializadas, com foco em áreas como medicina, direito e engenharia.

[2] Para uma visão aprofundada deste processo, cf. Cunha (2007), em especial o primeiro volume.

A primeira universidade brasileira propriamente dita foi a Universidade do Rio de Janeiro, criada em 1920, a partir da união de diversas escolas superiores já existentes. Posteriormente renomeada como Universidade do Brasil, ela formou a base da atual Universidade Federal do Rio de Janeiro (Oliveira. s/d). A criação da universidade visava não apenas organizar institucionalmente o ensino superior, mas também atender às exigências simbólicas de uma nação independente que buscava afirmar sua identidade cultural e científica.

Ao longo do século XX, a expansão universitária brasileira ganhou força com a criação de outras instituições públicas, como a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 1927, então UMG, também a partir da fusão de quatro escolas de nível superior já existentes em Belo Horizonte; e a Universidade de São Paulo (USP), fundada em 1934 com forte influência da Missão Francesa. O modelo universitário brasileiro, desde então, passou a se consolidar sob a égide do modelo europeu continental, com traços do sistema napoleônico. Ainda que não seja este o lugar para um aprofundamento neste tema, é importante aqui acenar como a universidade brasileira atual ainda tem muito do modelo proposto por Georges Cabanis no início do século XIX e institucionalizado sob Napoleão Bonaparte.[3] Esse modelo, centrado na formação profissionalizante, estabeleceu currículos rígidos, fragmentados por disciplinas e voltados para a obtenção de diplomas em áreas práticas como medicina, engenharia e direito. A universidade, nesse sistema, não se constitui como uma instituição unificada e voltada à produção do saber, mas sim como uma federação de faculdades e escolas com autonomia administrativa e pouco diálogo entre si. A prioridade está na instrução técnica e na padronização curricular, com progressão linear e pouca abertura à pesquisa ou à interdisciplinaridade. Como diz Oliveira (s/d), "(...) essa reunião de estabelecimentos numa universidade não implicou aproximação de relações e troca de saberes necessários à existência do 'espírito universitário'."

Em contraste, o modelo humboldtiano, formulado na mesma época na Alemanha, e que forma o ideal de instituições não só na Alemanha mas também em outras partes do Norte Global, concebia a universidade como um espaço autônomo de produção de conhecimento, onde ensino e pesquisa se articulam organicamente, e a formação humana geral é valorizada tanto quanto a especialização. No entanto, esse ideal nunca se consolidou como base estrutural no Brasil. Ainda que elementos humboldtianos estejam

[3] Almeida Filho (2022) é um estudo recente e aprofundado sobre o impacto de Cabanis na teoria da educação.

presentes em núcleos de pós-graduação e pesquisa, a universidade brasileira permanece majoritariamente cabanisiana, voltada à profissionalização e estruturada de modo fragmentado, o que limita o desenvolvimento de uma cultura universitária mais integrada. Guardemos isso na memória.

Estudos Clássicos na universidade brasileira

Mas e os estudos sobre o mundo antigo – o que hoje talvez chamemos de Estudos Clássicos, entendendo aí os estudos de História Antiga, Filosofia Antiga, Literatura Antiga e tudo mais que se refere a Grécia e Roma? Dentro do panorama da criação de universidades no Brasil, entre o século XIX e o XX, a área de Estudos Clássicos chega com raízes profundas no período imperial, quando o ensino do latim era componente obrigatório da formação secundária. O *Regulamento de Instrução Pública* de 1854, por exemplo, consolidava o latim como disciplina central nos colégios do Império, especialmente como preparação para o ingresso no ensino superior. O grego antigo também era ensinado, embora com menor regularidade. O domínio das línguas clássicas era, naquele contexto, um marcador de distinção cultural e intelectual. Mas mesmo para além do domínio das línguas, que sempre pertenceu a algum tipo de elite, o conhecimento da Filosofia, da História, do Mundo Antigo de maneira geral, se mantinha central, dentro de uma sociedade que, embora formando um corpo de instituições educacionais laicas, ainda era extremamente devedor da educação vinculada às ordens religiosas, recém saída de um *Ancien Régime* teológico-político em que a História era mestra da vida, e os exemplos do passado edificavam moralmente o homem que construía o futuro teleologicamente determinado. Se tomamos como exemplo a cadeira de História no Colégio Pedro II, centro irradiador de ideias sobre educação no período em questão, vemos como ela tinha como identificação as humanidades clássicas. Compondo uma cadeira juntamente com a Geografia, seus conteúdos de História Universal tinham como referência a moral e a religião para orientar os espíritos e como inspiração a Grécia e Roma (Santos, 2015). Dessa forma, os estudos da Antiguidade, com a História da Grécia e a História de Roma foram os principais componentes da cadeira. Tal perspectiva de centralidade no passado clássico, saber sobre Atenas e Roma, sobre Sólon e César, orientava o Ensino no país. Não havia, portanto, uma área de Estudos Clássicos – os alunos encontravam os elementos do Mundo Antigo como pedras fundamentais de seus estudos em geral. Vale observar o que diz o mapa das

lições do *Regulamento do Colégio Pedro II* para uma semana de ensino: cabia às aulas de Latim a maior carga horária semanal (50 tempos), seguidas do Grego (18 tempos), da Retórica e Poética (20 tempos), da Filosofia (20 tempos), da História (12 tempos) e da Geografia (11 tempos). As disciplinas que compõem as chamadas Ciências da Natureza aparecem em um segundo bloco, com a Matemática subdividida em Aritmética, Geometria, Álgebra e Trigonometria/ Mecânica, totalizando 29 tempos semanais; a Astronomia com 3 tempos, a História Natural com 4 tempos, as Ciências Físicas com 6 tempos, o Desenho com 8 tempos e a Música Vocal com 6 tempos. Os alunos estavam em contato com elementos da Antiguidade em todas as disciplinas do primeiro bloco.

No século XX, com a implantação da República e as reformas educacionais subsequentes, o espaço das línguas clássicas no ensino médio foi sendo progressivamente reduzido. Reformas como a de Francisco Campos (1931) e a de Gustavo Capanema (1942) enfatizaram uma formação mais voltada às ciências e ao ensino técnico, marginalizando os estudos humanísticos. Por outro lado, foi nesse mesmo período que os Estudos Clássicos se institucionalizaram nas universidades brasileiras, especialmente com a criação das Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras – que, como vimos, porém, em geral não estavam entre as faculdades já criadas e reunidas naquele primeiro impulso, que incluía, napoleonicamente, apenas estudos profissionalizantes. Com o progressivo, mas inexorável, recuo das humanidades no Ensino Básico, como sabemos,[4] os Estudos Clássicos no Brasil passaram a se concentrar majoritariamente no ensino superior. No entanto, nunca se constituíram como uma área em si, pois a partir da realidade do Ensino Secundário, como o que vimos no Colégio Pedro II, e por conta do caráter vocacional e profissionalizante do modelo pelo qual se formou a Universidade Brasileira, os conhecimentos sobre Antiguidade se mantiveram em aulas, disciplinas, cursos, cadeiras separadas: língua é uma coisa, História é outra, Filosofia é outra. Assim, nossas instituições de Ensino Superior oferecem disciplinas de latim, grego antigo, literatura clássica e história da Antiguidade, mas dentro das Faculdades ou Institutos voltados para aquelas áreas: Letras, História, Filosofia, Música, Arquitetura, Artes.

[4] Uma visão mais específica deste processo já foi explorada, com maior atenção ao ensino de latim, em Leite; Castro, 2014.

Uma breve comparação

Nos países do Norte Global, em especial aqueles em que a inspiração Humboldtiana foi mais forte, a área de *Classics* é geralmente estruturada como um campo autônomo nas universidades, com departamentos próprios que abarcam o estudo das línguas clássicas (latim e grego), literatura, filosofia antiga, história, arqueologia, recepção clássica. Nos Estados Unidos e no Canadá, por exemplo, é comum encontrar "Departments of Classics" em universidades públicas e privadas, oferecendo programas completos de graduação e pós-graduação. Na Europa, a estrutura dos Estudos Clássicos varia conforme o país, mas em geral constitui um campo disciplinar consolidado com forte tradição filológica. Na Alemanha, por exemplo, a área é representada por departamentos de *Klassische Philologie*. Na Itália, muitas universidades mantêm cursos robustos em filologia clássica, literatura e arqueologia, sustentados por uma longa tradição humanista. No Reino Unido, o modelo anglo-saxão estrutura departamentos de *Classics* ou *Classics and Ancient History*. Em todos esses contextos, os Estudos Clássicos mantêm uma identidade disciplinar própria.

É importante reconhecer que esses modos de estruturar as áreas são, portanto, derivados de escolhas mais amplas que guiaram a organização institucional histórica nos diversos espaços. Mesmo nas universidades do tipo humboldtiano, reconhecem-se as peculiaridades de um trabalho filológico face a um arqueológico ou histórico, apesar de todos ocorrerem dentro dos limites dos Estudos Clássicos, para eles. Da mesma forma, os pesquisadores que se dedicam aos Estudos Clássicos no Brasil se reconhecem mutuamente como afins, mesmo quando vinculados a Departamentos separados, como demonstra a existência de uma sociedade multidisciplinar, a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Ou seja, apesar das distinções institucionais e das diferentes nomenclaturas adotadas entre países e universidades, é importante reconhecer que essas divisões da área de Estudos Clássicos — como filologia, filosofia antiga, arqueologia ou recepção — são, em grande medida, construções didáticas e administrativas, criadas para fins de organização curricular e distribuição de competências. Na prática, o campo opera como um contínuo intelectual e metodológico, em que os saberes se entrelaçam de maneira fluida: a leitura de um texto filosófico grego exige competências filológicas; o estudo da arqueologia clássica implica o conhecimento de fontes literárias e históricas; a recepção moderna dos clássicos demanda familiaridade com o cânone antigo. Assim, embora essas ênfases possam direcionar pesquisas e formar subespecializações, elas não

devem, na contramão dos formulários que temos que preencher como parte da burocracia acadêmica, ser compreendidas como compartimentos estanques, mas sim como pontos de entrada em um mesmo horizonte de investigação humanística que permanece, em essência, integrado e interdisciplinar.

Uma proposta

Cabe aqui enfim um comentário com intenção conclusiva, mas que é em verdade o ponto central de toda esta reflexão. No Brasil contemporâneo, os Estudos Clássicos ocupam um espaço restrito nos currículos universitários e praticamente desapareceram do Ensino Fundamental e Médio. Embora os conteúdos ainda sejam estudados em nossas Universidades, isso ocorre quase sempre de modo pontual como parte de cursos de Letras, Filosofia ou História. Essa realidade reduzida, dentro de um modelo que, como vimos, é fragmentário, pode ter como resultado limitar o acesso das novas gerações aos estudos da Antiguidade Clássica. Mas em vez de lamentar uma precariedade institucional, é produtivo pensar em como usar as peculiaridades deste contexto para fortalecer redes colaborativas, repensar metodologias e conectar os clássicos aos debates contemporâneos. A fragmentação pode ser, enfim, uma vantagem: ao invés de isolados em um departamento único, afastados dos demais colegas, os pesquisadores brasileiros que se debruçam sobre objetos da Antiguidade estão conectados, em seus departamentos, a pesquisadores de outras temporalidades e de outros objetos, o que permite abordar a Antiguidade por meio de sua relação com outras épocas e assuntos, sem os limites rígidos de um departamento tradicional. Entendo que a força da área não depende de sua existência como departamento ou de sua presença formal em estruturas administrativas, mas da capacidade de ação coletiva — com diálogo entre pesquisadores, professores, estudantes e comunidades.

Portanto, a palavra-chave para pensar o presente e o futuro dos Estudos Clássicos no Brasil deve ser colaboração. Diante de uma estrutura institucional fragmentada e de um campo frequentemente periférico nas universidades, o caminho mais fértil tem sido criar espaços colaborativos, atravessar fronteiras disciplinares e geográficas, e investir em modos de trabalho coletivos, abertos e plurais. Essa colaboração é uma estratégia de invenção epistemológica, não apenas uma opção. A formação de redes interinstitucionais envolvendo universidades públicas por meio de grupos de pesquisa atuantes, como temos, e iniciativas como o próprio GTHA tem sido

fundamental para consolidar uma base horizontal e inclusiva de produção e ensino.

As tecnologias digitais contemporâneas — plataformas de videoconferência, repositórios abertos, bases de dados colaborativas e ferramentas para tradução e anotação — ampliam exponencialmente essas possibilidades colaborativas. *Corpora* textuais e materiais podem ser organizados e compartilhados para análise, leitura, anotações e tradução coletiva; eventos híbridos possibilitam a conexão, o diálogo e o fomento de pesquisas e pesquisadores geograficamente afastados; e me furto mesmo a dar mais exemplos, pois sinto que estamos em um momento de profundas transformações tecnológicas que poderão, se assim desejarmos, potencializar nossas colaborações.

Mas é preciso pensar essas questões conscientemente. É preciso entender que diante da posição do Brasil no sistema acadêmico internacional, onde o Norte Global ainda opera como instância estrutural tanto de inclusão quanto de isolamento, nos resta definir claramente em que termos queremos dialogar. A proposta não é mera adaptação aos modelos hegemônicos, mas a construção de um diálogo horizontal, que valorize nossas línguas, temas, metodologias e urgências locais. Queremos penetrar nesses espaços, sim — mas com presença e autorregência epistemológica. Isso significa organizar eventos bilíngues e plurilíngues, criar edições críticas abertas, promover traduções colaborativas e inserir vozes brasileiras nos fóruns internacionais sem apagar nossas marcas. Em vez de esperar reconhecimento institucional exterior, reafirmamos presença por meio da ação coletiva. Mas como?

Para enfim chegar à minha área – não sem uma dose de ironia - , trago como exemplo a questão linguística, que é central para os Estudos Clássicos no Brasil, englobando tanto o domínio das línguas antigas quanto o desafio das línguas de produção acadêmica contemporânea. Outros pontos de vista se agregarão para uma resposta mais completa, mas esta é a minha contribuição. Por um lado, temos o problema do domínio das línguas antigas: o estudo do grego e do latim exige muito de um estudante que tem dificuldades sociais e econômicas que conhecemos bem, e que tem um mundo de conhecimento a dominar. Daí que, ainda que digamos aos alunos bem intencionadamente que o bom Historiador, Filósofo, Arqueólogo ou quem quer que seja que se dedica à Antiguidade deve saber ao menos um dos dois idiomas, sabemos que na prática isso ocorre com menos frequência do que deveria. E, na outra ponta, os estudantes de Letras também não têm domínio adequado das demais áreas

do Estudo da Antiguidade. O que fazer sobre isso? Essas são competências que se beneficiam significativamente de práticas colaborativas. Formar equipes multidisciplinares, reunindo pesquisadores de literatura, filósofos, historiadores, e tecnólogos, permite que o pesquisador compartilhe seu saber, supere barreiras de acesso e fortaleça a produção coletiva. Conclamo, portanto, que nossos grupos de pesquisa sejam mais e mais interdisciplinares – ou, se pensarmos em termos humboldtianos, mais puramente dos Estudos Clássicos. Ao invés de demandarmos de um pesquisador um conhecimento global, demandemos de um grupo um conhecimento plural.

Por outro lado, a escolha do idioma de publicação também levanta dilemas importantes. Publicar somente em inglês pode ampliar o alcance internacional, mas também pode representar uma forma de *aculturação* ou colonização acadêmica, que silencia vozes locais. Em contraste, publicar apenas em português tende a limitar o diálogo com interlocutores globais, isolando nossa produção e restringindo sua circulação intelectual. Para esta questão, sugiro que nosso grupo de pesquisadores se beneficie de estudos sobre comunidades semiperiféricas, que mostram que o uso estratégico de várias línguas — o que chamam de *equivalent publishing* — permite dialogar com múltiplos públicos sem renunciar ao patrimônio linguístico nacional (Curry; Lillis, 2014). Como caminho prático, podemos adotar um modelo multilíngue estratégico, que privilegia o português em certas situações (revistas nacionais, extensão, ensino básico), e o inglês ou outras línguas internacionais em instâncias que exigem visibilidade global. Além disso, a prática de produzir publicações em versões duais tem começado a se espalhar, e poderíamos fazer mais uso de *equivalent publishing*: gerar versões adaptadas para públicos específicos — por exemplo, uma versão para revista brasileira, outra para periódico internacional.

As tecnologias contemporâneas podem ser grandes aliadas nesta empreitada: sistemas de tradução automática multilíngue permitem esboçar versões preliminares em outra língua, apoiar a revisão colaborativa e construir corpora paralelos. No entanto, essas ferramentas exigem uso criterioso: traduções automáticas podem distorcer nuances e estruturas argumentativas específicas das línguas clássicas ou românicas. Portanto, devem ser vistas como auxílio, facilitando rascunhos, levantamento de termos técnicos e revisão preliminar, mas não como substitutos do trabalho humano, sensível às questões retóricas, culturais e epistemológicas que atravessam nossos discursos. Daí, novamente, voltamos à importância da equipe multidisciplinar, que integre pessoas com conhecimentos específicos das

diversas áreas. Essa agenda multilíngue, alicerçada em colaboração, garante que o Brasil dialogue criticamente com o Norte Global, afirmando sua voz, sua língua e sua abordagem. No alto dessa agenda, a tecnologia é um instrumento facilitador, mas a condição fundamental continua sendo a reflexão crítica, o diálogo consciente e o cuidado humano com as línguas envolvidas.

À guisa de conclusão

As características específicas do contexto brasileiro, sua diversidade cultural, linguística e regional, bem como os desafios históricos de acesso e recursos, têm o potencial de fortalecer um modelo de Estudos Clássicos pautado na colaboração e na coletividade. Diferentemente de tradições acadêmicas mais individualistas e competitivas, muitas vezes centradas no elogio do feito pessoal isolado, o cenário brasileiro convida a construir redes solidárias em que o conhecimento cresce e se renova a partir do esforço conjunto. Essa orientação para o coletivo permite a criação de ambientes acadêmicos mais humanos, abertos e inclusivos, onde a troca constante e a multiplicidade de perspectivas são valorizadas como fonte de inovação e resistência. Assim, a realidade brasileira, longe de ser uma limitação, pode se tornar uma vantagem epistemológica que inspira formas originais de produção e compartilhamento do saber, tornando o campo dos Estudos Clássicos mais conectado, diverso e vital para o século XXI.

Referências

ALMEIDA FILHO, Naomar. *The Revolution of Georges Cabanis*: A Forgotten Education Reform in Post-Enlightenment France. Kingston, ON: Queen's University, 2022. Disponível em https://queens.scholarsportal.info/omp/index.php/qulp/catalog/book/218. Acesso em 20 de junho de 2025.

CARVALHO, José Murilo de. *A Escola de Minas de Ouro Preto: o peso da glória.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade temporã: o ensino superior da Colônia à Era Vargas.* 3.ed. Unesp: 2007.

CURRY, Mary & LILLIS, Theresa. Strategies and tactics in academic knowledge production by multilingual scholars. *Education Policy Analysis Archives*. V.22 May 2014. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/270555315_Strategies_and_tactics_in_academic_knowledge_production_by_multilingual_scholars Acesso em 20 de junho de 2025.

ELIAS,Simone Santanar R.; MARTINS, Décio Ruivo; MOREIRA, Ildeu de Castro. 'Não' à criação de uma universidade no Brasil: análise de um documento do século XVII. *RBHC*, v10, n2, 2017. Disponível em https://doi.org/10.53727/rbhc.v10i2.132 . Acesso em 20 de junho de 2025.

LEITE, Leni Ribeiro; CASTRO, Marihá Barbosa e. O ensino de língua latina no Brasil: percursos e perspectivas. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*. , v. 27, n. 2, p. 53–77, 2014. DOI: 10.24277/classica.v27i2.226. Disponível em: https://revista.classica.org.br/classica/article/view/226. Acesso em 20 de junho de 2025.

OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de. "Uma breve história da UFRJ." Disponível em: https://ufrj.br/acesso-a-informacao/institucional/historia/ Acesso em 20 de junho de 2025.

PALLADINO, Florindo. O Ensino Secundário na França napoleônica. *Cad. Hist. Educ.*, Uberlândia , v.22, e171, 2023. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-78062023000100043&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 de junho de 2025.

ROIZ, Diego da Silva. Entre Memórias e Histórias da Universidade de São Paulo: Histórias em Construção. *Revista HISTEDBR On-line*. Campinas, n.21, p. 52-64, mar. 2006.

SANTOS, Beatriz Boclin Marques dos. O Currículo da disciplina História no Colégio Pedro II - Império. *Cad. Hist. Educ.*, Uberlândia, v. 14, n. 1, p. 55-70, jan. 2015. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-78062015000100055&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 de junho de 2025.

SCHWARTZMAN, Simon. *A Space for Science:* The Development of the Scientific Community in Brazil. Pennsylvania: Penn State, 1991.

Received: April 15, 2025 | Accepted: June 10, 2026

BETWEEN DISCIPLINES: CLASSICAL, ANCIENT HISTORY AND CLASSICAL STUDIES IN BRAZIL

Leni Ribeiro Leite [1]

Abstract

This text proposes a personal reflection on the boundaries and intersections between Classical Language and Literature, Ancient History, and Classical Studies in Brazil. We aim to examine how these fields are institutionally structured within Brazilian universities from a critical perspective, contrasting them with other possible models. We consider it highly important to reflect on the specificities of studying Antiquity within a Brazilian context—a peripheric and multilingual one.

Keywords

Antiquity in Brazil; Brazilian higher education; Interdisciplinarity; Latin American Classical Studies.

Resumo

Este texto propõe uma reflexão pessoal sobre os contornos e as interseções entre as áreas de Letras Clássicas, História Antiga e os Estudos Clássicos no Brasil. A partir de uma perspectiva crítica, pretendemos pensar como essas áreas estão institucionalmente configuradas nas universidades brasileiras, contrastando-as com outras possibilidades. Entendemos que é de grande importância pensar as especificidades do estudo da Antiguidade dentro de uma realidade brasileira, periférica e multilíngue.

Palavras-chave

Antiguidade no Brasil; Ensino superior brasileiro; Interdisciplinaridade; Estudos clássicos latino-americanos.

[1] Associate Professor – University of Kentucky, Lexington, EUA. E-mail: leni.leite@uky.edu.

As a scholar of Classical Language and Literature in Brazil, having done my postgraduate training in the early years of the twenty-first century, much of my academic life has been spent in an uncomfortable place, which is the interdisciplinary border between Language and Literature and History, as they are understood in our academic system. This space, which is interdisciplinary because it is *between disciplines*, that is, in the middle of the way, causes difficulties to those who follow it, from the moment that, when filling out the documents that govern academic life in Brazil, such as Lattes, it is necessary to decide for one or the other—because there is no room for both—to when, in a panel or event, a specific position is expected, usually expressed in the formula often heard on such occasions, from the mouths of respected academic professionals: "I am not from this field."

But what determines being from a field? Just the formal degree acquired at a university? The field or theme in which the researcher conducted his training at the doctoral level? If we think so, Foucault would be a philosopher and psychologist; Roland Barthes would be a classicist, with a thesis on Greek tragedy; Todorov had a Doctorate in Language and Literature, Max Weber was a Doctor of Law, Hannah Arendt was a specialist in St. Augustine, Chomsky could only talk about linguistics and Roger Chartier, a historian. But all these thinkers had an impact far beyond the areas of specialty demarked by their doctoral work and therefore wrote with propriety about *other fields*.

However, it seems clear that many of them, in doing so, also felt the pressure of having to be from *one* field. This is what one realizes when reading Hayden White's page, still available online at the University of Michigan, in which the author, who died in 2018, says: "I am a historian (paleographer, Weberian, narrativist) who blundered, first, into literary criticism (philology, semiotics, New Criticism) and then, into philosophy (classics, Vico, Foucault, and Deleuze). I still do not understand the authority enjoyed by Aristotle in these three domains of inquiry." The use of *blunder* (stumbling, but also walking blindly, speaking inadvertently, or spoiling) is quite significant, it betrays this feeling of crossing a forbidden border, inappropriately, or even incapably. After all, the fields are clearly delimited in the various disciplines, which belong to their certain Departments, subordinated to the Centers or Faculties, in an organization clearly delimited in a flowchart of the University. This certainty is, of course, an illusion, easily dispelled by a comparison between

the systems, not only between different countries, but sometimes within the same country, in neighboring institutions. The first time I realized this was when I left the Institute of Language and Literature of UERJ, within the Center for Education and Humanities, for postgraduate studies at the Faculty of Language and Literature of UFRJ, within the Center for Language and Literature and Arts, along with the Faculty of Architecture, the School of Music and the School of Fine Arts. As the reader has certainly understood, we are talking about options of institutional organization, which have, therefore, more to do with historically determined political choices, than with any immanence of knowledge. So, the question to ask is: how did we get to this organization?

The University in Brazil: a brief history

The university in Brazil has a distinct history compared to other regions of the world, marked by a late start. During the so-called colonial period, the educational model imposed by Portugal restricted the creation of higher education institutions in the colony. Young Brazilians who wished to pursue advanced studies had to travel to Europe, especially to Coimbra.[2] The justification for this absence of universities was political and strategic: to centralized intellectual and administrative control in Portugal's metropolis. Thus, unlike other Latin American countries colonized by Spain, such as Peru and Mexico, which had universities since the sixteenth century, Brazil only began to institute higher education in the nineteenth century. Although many of the schools in Portuguese America offered quality education, requests for the formal establishment of Higher Education in Brazil were systematically denied (Elias, Martins, Moreira, 2017).

If we were to choose a starting point of higher education in Brazil, perhaps the most obvious is 1808, with the arrival of the Portuguese court in Rio de Janeiro. Given this context, the first higher education schools with a professional focus were created, such as the School of Surgery of Bahia and the Anatomical, Surgical, and Medical School of Rio de Janeiro, both founded in 1808. These institutions, however, were not configured as universities in the full sense of the term, as they were isolated and specialized schools, focusing on areas such as Medicine, Law, and Engineering.

The first proper Brazilian university was the University of Rio de Janeiro, created in 1920, from the union of several colleges. Later renamed University

[2] For an in-depth view of this process, cf. Cunha (2007), especially the first volume.

of Brazil, it formed the basis of the current Federal University of Rio de Janeiro (Oliveira. undated). The creation of the university aimed not only to institutionally organize higher education, but also to meet the symbolic requirements of an independent nation that sought to affirm its cultural and scientific identity.

Throughout the twentieth century, the Brazilian university expansion gained strength with the creation of other public institutions, such as the Federal University of Minas Gerais (UFMG), in 1927, then UMG, also from the merger of four colleges already existing in Belo Horizonte; and the University of São Paulo (USP), founded in 1934 with a strong influence of the French Mission. The Brazilian university model, since then, has been consolidated under the aegis of the continental European model, with traces of the Napoleonic system. Although this is not the place for a deeper study of this theme, it is important to point out how the current Brazilian university still has much of the model proposed by Georges Cabanis in the early nineteenth century and institutionalized under Napoleon Bonaparte.[3] This model, centered on vocational training, established rigid curricula, fragmented by disciplines and aimed at obtaining diplomas in practical areas such as Medicine, Engineering, and Law. In this system, the university is not constituted as a unified institution focused on the production of knowledge, but rather as a federation of colleges and schools with administrative autonomy and little dialogue between them. The priority is on technical instruction and curriculum standardization, with linear progression and little openness to research or interdisciplinarity. As Oliveira (undated) says, "(…) This gathering of establishments in a university did not imply an approximation of relations and exchange of knowledge necessary for the existence of the 'university spirit'" (our translation).

In contrast, the Humboldtian model, formulated at the same time in Germany, and that forms the ideal of institutions not only in Germany but also in other parts of the Global North, conceived the university as an autonomous space for the production of knowledge, in which teaching and research are organically articulated, and general human formation is valued as much as specialization. However, this ideal was never consolidated as a structural basis in Brazil. Although Humboldtian elements are present in graduate and research centers, the Brazilian university remains mostly Cabanisian, focused

[3] Almeida Filho (2022) is a recent and in-depth study on the impact of Cabanis on the theory of education.

on professionalization and structured in a fragmented way, which limits the development of a more integrated university culture. Let us keep this in mind.

Classical Studies at the Brazilian University

But, what about studies on the ancient world—what today we may call Classical Studies, including studies of Ancient History, Ancient Philosophy, Ancient Literature, and everything else that refers to Greece and Rome? Within the panorama of the creation of universities in Brazil, between the nineteenth and twentieth centuries, the Classical Studies field arrives with deep roots in the imperial period, when Latin was a mandatory component of secondary education. The *Public Instruction Regulation* of 1854, for example, consolidated Latin as a central subject in the schools of the Empire, especially as preparation for higher education. Ancient Greek was also taught, albeit less often. The mastery of classical languages was, in that context, a marker of cultural and intellectual distinction. But even beyond the mastery of languages, which has always belonged to the elite, the knowledge of Philosophy, History, and the Ancient World in general, remained central within a society that, although forming a body of secular educational institutions, was still extremely linked to education from religious orders, fresh out of a theological-political *Ancien Régime*, in which History was the master of life and the past examples of morally edified the man—who was to build a teleologically determined future. If we take as an example the subject of History at Colégio Pedro II—from where ideas on education irradiated in the period in question—we see how it was identified with the classical humanities. Composing a subject together with Geography, its contents of Universal History had morality and religion as reference to guide the spirits and Greece and Rome as inspiration (Santos, 2015). Thus, Antiquity studies, with the History of Greece and of Rome were the main components of the course. Such a perspective of centrality in the classical past, knowledge about Athens and Rome, about Solon and Caesar, guided Education in the country. Therefore, there was not one specific field for Classical Studies—students would find elements of the Ancient World as the cornerstones of their studies in general. Notably, the lessons framework of the *Regulation of Colégio Pedro II* shows that for one week of teaching: Latin classes had the largest weekly workload (50 periods), followed by Greek (18 periods), Rhetoric and Poetics (20 periods), Philosophy (20 periods), History (12 periods), and Geography (11 periods). The disciplines that make up the so-called Natural Sciences

appear in a second block, with Mathematics subdivided into Arithmetic, Geometry, Algebra, and Trigonometry/Mechanics, totaling 29 periods per week; Astronomy with three periods, Natural History with four periods, Physical Sciences with six periods, Drawing with eight periods, and Vocal Music with six periods. The students were in contact with elements of Antiquity in all the subjects of the first block.

In the twentieth century, with the establishment of the Republic and the subsequent educational reforms, the space of classical languages in secondary education was progressively reduced. Reforms such as those of Francisco Campos (1931) and Gustavo Capanema (1942) emphasized an education more focused on science and technical education, marginalizing humanistic studies. Nevertheless, it was in this same period that Classical Studies became institutionalized in Brazilian universities, especially with the creation of the Faculties of Philosophy, Sciences and Language and Literature—which, as previously mentioned, were generally not among the faculties in that first Napoleonic impulse, which included only professional studies. With the progressive, but inexorable, retreat of the humanities from Basic Education, as we know,[4] Classical Studies in Brazil began to concentrate mainly on higher education. However, they were never established as field, because from the reality of Secondary Education, such as what we saw in Colégio Pedro II, and because of the vocational and professionalizing character of the model by which the Brazilian University was formed, knowledge about Antiquity was maintained in separate classes, disciplines, courses, and subjects: language is one thing, History is another, Philosophy is yet another. Thus, higher education institutions offer subjects in Latin, Ancient Greek, Classical Literature, and History of Antiquity, but within the Faculties or Institutes focused on those areas: Language and Literature, History, Philosophy, Music, Architecture, Arts.

A Brief Comparison

In the countries of the Global North, especially those in which the Humboldtian inspiration was strongest, the *Classics* field is usually structured as an autonomous field within universities, with its own departments covering the study of classical languages (Latin and Greek), literature, ancient

[4] A more specific view of this process has already been explored, with greater attention to Latin, in Leite; Castro, 2014.

philosophy, history, archaeology, and classical reception. In the United States and Canada, for example, it is common to find "Classics Department" in public and private universities, offering complete undergraduate and graduate programs. In Europe, the structure of Classical Studies varies according to the country, but in general it constitutes a consolidated disciplinary field with a strong philological tradition. In Germany, for example, the area is represented by departments of *Klassische Philologie*. In Italy, many universities maintain robust courses in Classical Philology, Literature, and Archaeology, underpinned by a long humanist tradition. In the United Kingdom, the Anglo-Saxon model structures departments of *Classics* or *Classics and Ancient History.* In all these contexts, Classical Studies maintain a disciplinary identity of their own.

The structuring of these fields is, therefore, derived from broader choices that guided the historical institutional organization in the various spaces. Even in universities of the Humboldtian type, the peculiarities of a philological work in relation to an archaeological or historical work are recognized, although all of them take place within the limits of Classical Studies. Similarly, researchers who dedicate themselves to Classical Studies in Brazil mutually recognize each other as related, even when linked to separate Departments, as demonstrated by the existence of a multidisciplinary society, the Brazilian Society of Classical Studies. In other words, despite the institutional distinctions and the different nomenclatures adopted between countries and universities, it is important to recognize that these divisions in the Classical Studies field—such as Philology, Ancient Philosophy, Archaeology, or Reception—are largely didactic and administrative constructions, created for curricular organization and distribution of competences. In practice, the field operates as an intellectual and methodological continuum, in which knowledge is intertwined in a fluid way: the reading of a Greek philosophical text requires philological skills; The study of Classical Archaeology implies knowledge of literary and historical sources; The modern reception of the classics demands familiarity with the ancient canon. Thus, although these emphases can direct research and form subspecializations, they should not—contrary to the forms we must fill out as part of the academic bureaucracy—be understood as watertight compartments, but rather as entry points into the same horizon of humanistic investigation that remains, in essence, integrated and interdisciplinary.

A proposal

Finally, a comment with a conclusive intention is in order, but which is in fact the central point of all this reflection. In contemporary Brazil, Classical Studies occupy a restricted space in university curricula and has practically disappeared from primary and secondary education. Although the contents are still studied in our universities, this almost always occurs in a punctual way as part of courses in Language and Literature, Philosophy, or History. This reduced reality, within a model that, as we have seen, is fragmentary, may have the result of limiting the access of new generations to the studies of Classical Antiquity. However, instead of lamenting an institutional precariousness, it is productive to think about how to use the peculiarities of this context to strengthen collaborative networks, rethink methodologies, and connect the classics to contemporary debates. Fragmentation can be, finally, an advantage: instead of being isolated in a single department, distant from other colleagues, Brazilian researchers with focus on Antiquity are connected, within their own departments, to researchers from other temporalities and other objects, which enables them to approach Antiquity via its relationship with other times and subjects, without the rigid limits of a traditional department. I understand that the strength of the area does not depend on its existence as a department or its formal presence in administrative structures, but on the capacity for collective action—with dialogue between researchers, professors, students, and communities.

Therefore, the key word for thinking about the present and future of Classical Studies in Brazil should be about collaboration. Faced with a fragmented institutional structure and an often peripheral field in universities, the most fertile path has been to create collaborative spaces, cross disciplinary and geographical boundaries, and invest in collective, open, and plural ways of working. This collaboration is a strategy of epistemological invention, not just an option. The formation of inter-institutional networks involving public universities through active research groups, as we have, and initiatives such as the GTHA have been fundamental to consolidating a horizontal and inclusive base of production and teaching.

Contemporary digital technologies—videoconferencing platforms, open repositories, collaborative databases, and tools for translation and annotation—exponentially expand these collaborative possibilities. *Corpora* textual and material can be organized and shared for analysis, reading, annotations, and collective translation; hybrid events enable the connection,

dialogue, and promotion of geographically distant research and researchers; And I even avoid giving more examples, because I feel that we are in a moment of profound technological transformations that can enhance our collaborations, if we so wish.

But it is necessary to think about these issues consciously, it is necessary to understand that in view of Brazil's position in the international academic system, in which the Global North still operates as a structural instance of both inclusion and isolation, it remains for us to clearly define in what terms we want to dialogue. The proposal is not a mere adaptation to hegemonic models, but the construction of a horizontal dialogue, which values our languages, themes, methodologies, and local urgencies. We want to penetrate these spaces—but with presence and epistemological self-rule. This means organizing bilingual and multilingual events, creating open critical editions, promoting collaborative translations, and inserting Brazilian voices in international forums without erasing our identities. Rather than waiting for external institutional recognition, we reaffirm our presence via collective action. But how?

Finally, we reach my field—not without a dose of irony—I use the linguistic issue as an example, which is central to Classical Studies in Brazil, encompassing both the mastery of ancient languages and the challenge of languages of contemporary academic production. Other points of view will be added for a more complete answer, but this is my contribution. On the one hand, we have the problem of mastering the ancient languages: Greek and Latin demand a lot from a student who has social and economic difficulties that we know well, and who has a world of knowledge to master. Hence, even if we well-intentioned tell students that the good Historian, Philosopher, Archaeologist, or whoever is dedicated to Antiquity must know at least one of the two languages, we know that in practice this occurs less often than it should. And, nevertheless, students of Language and Literature also do not have adequate mastery of the other areas of the Study of Antiquity. What to do about it? These are competencies that benefit significantly from collaborative practices. Forming multidisciplinary teams, bringing together literature researchers, philosophers, historians, and technologists, enables the researcher to share their knowledge, overcome barriers to access, and strengthen collective production. I, therefore, call for our research groups to be more and more interdisciplinary—or, if we think in Humboldtian terms, more purely of Classical Studies. Instead of demanding global knowledge from a researcher, let us demand plural knowledge from a group.

Nevertheless, the choice of publication language also raises important dilemmas. Publishing only in English can broaden the international reach, but it can also represent a way of *acculturation* or academic colonization, which silences local voices. In contrast, publishing only in Portuguese tends to limit dialogue with global interlocutors, isolating our production and restricting its intellectual circulation. To this question, I suggest that our group of researchers benefit from studies on semi-peripheral communities, which show that the strategic use of various languages—which they call *equivalent publishing*—enables dialogue with multiple audiences without renouncing the national linguistic heritage (Curry; Lillis, 2014). As a practical path, we can adopt a strategic multilingual model, which favors Portuguese in certain situations (national journals, extension, basic education), and English or other international languages in instances that require global visibility. Moreover, the practice of producing publications in dual versions has begun to spread, and we could make more use of *equivalent publishing*: generate adapted versions for specific audiences—for example, one version for a Brazilian journal, another for an international journal.

Contemporary technologies can be great allies in this endeavor: multilingual machine translation systems allow us to draft preliminary versions in another language, support collaborative revision, and build parallel corpora. However, these tools require judicious use: machine translations can distort nuances and argumentative structures specific to classical or Romance languages. Therefore, they should be seen as an aid, facilitating drafts, survey of technical terms, and preliminary revision, but not as substitutes for human work, sensitive to the rhetorical, cultural, and epistemological issues that cross our discourses. Then, again, we return to the importance of the multidisciplinary team, which integrates people with specific knowledge of the various areas. This multilingual agenda, grounded in collaboration, ensures that Brazil engages critically with the Global North, asserting its voice, language, and approach. At the top of this agenda, technology is a facilitating instrument, but the fundamental condition is still a critical reflection, conscious dialogue, and human care for the languages involved.

In conclusion

The specific characteristics of the Brazilian context, its cultural, linguistic, and regional diversity, as well as the historical challenges of access and resources, have the potential to strengthen a model of Classical Studies based on

collaboration and collectivity. Unlike more individualistic and competitive academic traditions, often centered on the praise of isolated personal achievement, the Brazilian scenario invites us to build solidarity networks in which knowledge grows and is renewed from joint effort. This orientation towards the collective enables the creation of more humane, open, and inclusive academic environments, in which constant exchange and the multiplicity of perspectives are valued as a source of innovation and resistance. Thus, the Brazilian reality, far from being a limitation, can become an epistemological advantage that inspires original forms of production and knowledge sharing, making the field of Classical Studies more connected, diverse, and vital for the twenty-first century.

References

ALMEIDA FILHO, Naomar. *The Revolution of Georges Cabanis*: A Forgotten Education Reform in Post-Enlightenment France. Kingston, ON: Queen's University, 2022. Disponível em https://queens.scholarsportal.info/omp/index.php/qulp/catalog/book/218. Acesso em 20 de junho de 2025.

CARVALHO, José Murilo de. *A Escola de Minas de Ouro Preto: o peso da glória.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade temporã: o ensino superior da Colônia à Era Vargas.* 3.ed. Unesp: 2007.

CURRY, Mary & LILLIS, Theresa. Strategies and tactics in academic knowledge production by multilingual scholars. *Education Policy Analysis Archives*. V.22 May 2014. Disponível em https://www.researchgate.net/publication/270555315_Strategies_and_tactics_in_academic_knowledge_production_by_multilingual_scholars Acesso em 20 de junho de 2025.

ELIAS,Simone Santanar R.; MARTINS, Décio Ruivo; MOREIRA, Ildeu de Castro. 'Não' à criação de uma universidade no Brasil: análise de um documento do século XVII. *RBHC*, v10, n2, 2017. Disponível em https://doi.org/10.53727/rbhc.v10i2.132 . Acesso em 20 de junho de 2025.

LEITE, Leni Ribeiro; CASTRO, Marihá Barbosa e. O ensino de língua latina no Brasil: percursos e perspectivas. *Classica - Revista Brasileira de Estudos*

Clássicos. , v. 27, n. 2, p. 53–77, 2014. DOI: 10.24277/classica.v27i2.226. Disponível em: https://revista.classica.org.br/classica/article/view/226. Acesso em 20 de junho de 2025.

OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de. "Uma breve história da UFRJ." Disponível em: https://ufrj.br/acesso-a-informacao/institucional/historia/ Acesso em 20 de junho de 2025.

PALLADINO, Florindo. O Ensino Secundário na França napoleônica. *Cad. Hist. Educ.*, Uberlândia , v.22, e171, 2023. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-78062023000100043&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 de junho de 2025.

ROIZ, Diego da Silva. Entre Memórias e Histórias da Universidade de São Paulo: Histórias em Construção. *Revista HISTEDBR On-line.* Campinas, n.21, p. 52-64, mar. 2006.

SANTOS, Beatriz Boclin Marques dos. O Currículo da disciplina História no Colégio Pedro II - Império. *Cad. Hist. Educ.*, Uberlândia, v. 14, n. 1, p. 55-70, jan. 2015. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-78062015000100055&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 de junho de 2025.

SCHWARTZMAN, Simon. *A Space for Science:* The Development of the Scientific Community in Brazil. Pennsylvania: Penn State, 1991.

Recebido: 23 de outubro de 2025 | Aceito: 11 de dezembro de 2025

SERIA HELIOGÁBALO UMA MULHER TRANS? CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA RECLASSIFICAÇÃO DE UMA MOEDA ROMANA POR UM MUSEU INGLÊS

Semíramis Corsi Silva[1]

Resumo

Em 2023, reportagens noticiaram a decisão do Museu de North Hertfordshire, na Inglaterra, de expor uma moeda do imperador romano conhecido como Heliogábalo juntamente com outros itens de seu acervo LGBTQIA+. A decisão fundamentou-se na interpretação de que Heliogábalo seria, na realidade, uma mulher transgênero. Desde 2015, venho desenvolvendo pesquisas sobre Heliogábalo e levantando hipóteses sobre suas práticas. A partir da repercussão midiática envolvendo a curadoria do referido museu, considerei pertinente sistematizar minhas reflexões e dialogar com a decisão do museu, o que constitui o objetivo central deste artigo. Além disso, trago algumas reflexões novas sobre possibilidades de leitura da relação das práticas religiosas do imperador com questões sobre corpo e sexo. Por fim, exploro as potencialidades e limites de uma leitura queer de Heliogábalo.

Palavras-chave

Heliogábalo; imperadores romanos; Estudos de Gênero; teoria queer.

[1] Professora Associada – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Brasil. E-mail: semiramiscorsi@gmail.com.

Abstract

In 2023, news reports covered the decision of the North Hertfordshire Museum, in England, to display a coin of the Roman emperor known as Elagabalus alongside other items from its LGBTQIA+ collection. The decision was based on the interpretation that Elagabalus was, in fact, a transgender woman. Since 2015, I have been conducting research on Elagabalus and developing hypotheses about their practices. Given the media attention surrounding the museum's curatorial choice, I found it relevant to systematize my reflections and engage with the museum's decision, which constitutes the central aim of this article. Additionally, I present new reflections on possible interpretations of the emperor's religious practices in relation to issues of body and sex. Finally, I explore the potential and limitations of a queer reading of Elagabalus.

Keywords

Elagabalus; Roman emperors; Gender Studies; queer theory.

Introdução

Em novembro de 2023, matérias de jornais on-line noticiaram que o North Hertfordshire Museum, em Hitchin, cidade ao norte de Londres, passaria a se referir ao imperador romano Marco Aurélio Antonino, conhecido como Heliogábalo, com os pronomes femininos "ela" e "dela".[2] O Museu, que possui uma moeda do imperador, resolveu alterar os dados do material depois de concluir que ele era, na verdade, uma mulher trans. As matérias informam que, a partir de então, a moeda passou a ser exibida entre itens LGBTQIA+ do acervo. Segundo a matéria on-line da BBC: "*Um porta-voz do museu disse que era 'apenas educado e respeitoso ser sensível à identificação de pronomes para pessoas do passado'*".

A notícia gerou polêmica nas redes sociais. Por curiosidade, li os comentários de páginas brasileiras do Instagram. O principal argumento dos contrários alega que a atitude do museu é fruto de identitarismos modernos, anacrônicos para a Antiguidade ou, ainda, de leituras pós-modernas da História. Em relação a esta última opinião, há comentários como: "*Socorro, vamos reescrever a História com base na Teoria pós-moderne*", ressaltando o *e* ao final como referência ao uso de linguagem neutra. E outro comentário no mesmo sentido: "*O Pós-modernismo está destruindo a História*".

Já entre os comentários que defendem a postura do museu, temos falas como: "*O museu usando o devido pronome e vocês indo contra essa decisão nesta publicação*". Também aparecem comentários que expressam identificação pessoal com a proposta, reconhecendo no passado possibilidades de legitimação de identidades de gênero contemporâneas, como revelam as afirmações: "*eu falei que a gente estava aqui desde o início*" ou "*podem chorar, mas o todes sempre existiu*". Ademais, há comentários que demonstram algum conhecimento sobre relações homoeróticas entre homens no contexto romano antigo — relações essas que não eram, à época, necessariamente compreendidas como desvios —, embora muitas vezes tais comentários não consigam distinguir de maneira clara os contrastes fundamentais entre os sistemas éticos da Antiguidade e as concepções atuais de identidade de gênero, que se estruturam a partir de práticas sexuais, autoidentificação e da heteronormatividade compulsória. A esse respeito, destaco o seguinte comentário: "*O que mais tinha no Império*

[2] Links para algumas matérias: https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-67484645; https://www.theartnewspaper.com/2023/11/21/uk-museum-reclassifies-roman-emperor-as-transgender; https://uk.news.yahoo.com/roman-emperor-reclassified-trans-woman-100913080.html; https://www.out.com/news/roman-emperor-elagabalus-transgender.

Romano era gay, trans (voluntários e submetidos) e afeminados héteros. Mas a sociedade carente de história da humanidade não está pronta para essa conversão".

Há ainda comentários que veem na atitude do museu um sinal do patriarcado que reclassifica uma mulher — "nascida homem" — como trans, mas não reclassificaria um homem — "nascido mulher", segundo o comentário — como homem trans. Ou seja, o problema sempre será a misoginia, segundo a leitura, onde até mulheres trans tem primazia em relação aos homens trans. Uma resposta a este comentário, na postagem, sugere a reclassificação de Joana D'Arc como homem trans.

Como é possível ver, há um embate discursivo entre aqueles que querem encontrar no passado as identidades de gênero modernas e buscam uma identificação nos antigos por seus padrões diferentes dos contemporâneos e aqueles que percebem anacronismos. Entre estes últimos, alguns percebem tais ideias como leituras que colocam em risco os fundamentos do conhecimento histórico, esvaziando noções de evidência a fim de dar voz ao que está sendo chamado de "identitários".

Como pesquisadora dedicada há alguns anos ao estudo de Heliogábalo, com ênfase nas questões de gênero e nas práticas religiosas de origem síria associadas à sua figura, senti-me motivada a elaborar algumas reflexões sobre a recente discussão pública. Assim, este trabalho propõe-se a analisar o tema a partir da interpretação crítica das fontes históricas do contexto romano, ao mesmo tempo em que busca estabelecer possíveis conexões entre gênero, práticas culturais e representações dos povos sírios na Antiguidade, região de origem de Heliogábalo. Não pretendo entrar no debate sobre o chamado "identitarismo" e a leitura da classificação vista como fruto de análises pós-modernas. Gostaria, principalmente, de chamar a atenção para o lugar de onde saiu a ideia de Heliogábalo querer ser uma mulher e como precisamos criticar as fontes, buscando verossimilhanças, mas também embates discursivos. Creio que, sabendo dos embates do passado, os entendendo em seu contexto, podemos compreender melhor as disputas modernas e refletir sobre melhores formas de convivência. Viso, assim, propor que estas reflexões possam ser aproveitadas como conhecimento a fim de melhorar nossas atitudes em relação às diferenças. Neste sentido, trarei, para finalizar, algumas potencialidades e limites de uma leitura queer de Heliogábalo.

Começarei com uma breve apresentação da personagem e das fontes textuais do Império Romano que chegaram até nossos dias. Acho interessante chamar Heliogábalo de personagem, pois já traz nosso primeiro problema, que é como ficção, realidade e intenções contextuais se misturam no que chegou a respeito desse antigo governante.

Em torno dos textos sobre Heliogábalo do Império Romano e seus autores

Heliogábalo governou o Império Romano entre 218 e 222, tendo ascendido ao trono aos 14 anos e reinado até sua morte, aos 18. Era membro da dinastia dos Severos (193–235), uma casa imperial de origens romano-sírias e romano-africanas. As raízes romano-africanas estavam ligadas a Septímio Severo (193–211), fundador da dinastia e natural da província da África Proconsular. As conexões romano-sírias provinham da esposa de Septímio, Júlia Domna, pertencente à aristocracia sacerdotal da cidade de Emesa (atual Homs, na Síria), local de nascimento de Heliogábalo. Ele era filho de pai e mãe sírios, sendo sua mãe, Júlia Soêmia, sobrinha de Júlia Domna.

A ascensão de Heliogábalo foi resultado direto da articulação política de sua avó, Júlia Mesa, irmã de Júlia Domna. Após o assassinato do imperador Caracala (211–217) — filho de Septímio Severo e Júlia Domna — por ordem do então prefeito do pretório, Macrino, Júlia Mesa organizou um complô para restaurar o poder da dinastia. Como parte dessa estratégia, difundiu-se a narrativa de que Heliogábalo era filho de Caracala, o que lhe conferia legitimidade. O plano contou com o apoio fundamental da *Legio III Gallica*, estacionada na Síria.

O jovem ficou conhecido como Heliogábalo pela tradição posterior ao seu governo, seu nome era Vário Avito Bassiano (*Varius Avitus Bassianus*)[3], tornando-se Marco Aurélio Antonino (*Marcus Aurelius Antoninus*) ao ser elevado imperador, fazendo uma referência a Caracala, cujo nome imperial era Marco Aurélio Antonino. Já a escolha do nome por Caracala remetia a uma aproximação dos Severos com os Antoninos. O nome latinizado *Heliogabalus* ou *Elagabalus* vem de uma tradição tardia, como vemos na *Vita Heliogabali*, da História Augusta, e faz referência a Elagabal, deus solar de sua cidade natal e para quem ele se dedicou como sacerdote após se tornar imperador.[4] Ou seja, o nome Heliogábalo na História Augusta é uma zombaria, uma ofensa ao imperador que é visto nesta coleção de biografias como cultuando seu deus de forma exótica e exagerada.

[3] *Varius* referia-se ao seu pai (Sexto Vário Marcelo); *Avito* referia-se ao seu avô materno (Júlio Avito Alexiano) e *Bassianus* era o cognome da família de Emesa (Icks, 2013: 59).

[4] Embora na Historia Augusta o nome que apareça seja *Heliogabalus*, Elagabalus é a forma mais comum usada na historiografia moderna em inglês para se referir ao imperador. Já Elagabal (*Ilāh hag-Gabal*, no árabe) é a tradução padrão para se referir ao deus solar de Emesa. No entanto, na tradução do grego para o inglês de Earnest Cary, usada neste artigo, temos Elagabalus para se referir ao deus.

Uma primeira reflexão me surge aqui em relação à atitude do museu inglês: Será que se quiséssemos de fato reabilitar a figura deste imperador, o melhor não seria lhe dar seu nome imperial como tradicionalmente é feito com Augusto, por exemplo? Creio que sim.

Mas vamos ao tema do artigo, a associação de Heliogábalo com o feminino. Dos textos que chegaram até a atualidade, tudo indica que a questão do imperador efeminado pode ter começado, nos textos, com a escrita de Dião Cássio, um senador e historiador que foi rebaixado politicamente por Heliogábalo, seu contemporâneo, portanto. Em outro texto de minha autoria, disposta a investigar se havia motivos diretos para Dião Cássio ter criado imagens tão negativas de Heliogábalo, que reverberaram em outros textos de forma diferente conforme gêneros textuais e intenções autorais, analisei o *cursus honorum* do historiador, apontando para um rebaixamento político no governo de Heliogábalo.[5] Comentarei sobre isso em breve, primeiro é importante apresentar os outros textos que tratam de Heliogábalo no contexto do Império Romano e que chegaram até nossos dias para pensar o diferencial de Dião e seu caráter possivelmente inaugural sobre o tema da efeminação.

Entre os demais textos do Império sobre Heliogábalo, o primeiro que deve ser citado é a *História do Império Romano*, de Herodiano. O outro texto é a já citada *Vita Heliogabali* da História Augusta. Leonardo de Arrizabalaga y Prado (2017) acredita que houve uma outra *vida* de Heliogábalo escrita por Mário Máximo, um biógrafo romano que, nas primeiras décadas do século III, escreveu uma série de biografias de doze imperadores em latim, imitando o modelo de Suetônio. Mas esta obra não sobreviveu, infelizmente. Segundo Arrizabalaga y Prado (2017), a obra de Mário Máximo teria sido utilizada como fonte por Dião Cássio que não estava em Roma na época do governo de Heliogábalo. Assim sendo, algumas informações que Dião apresenta podem ter vindo de Mário Máximo. Infelizmente não há como medir a influência de Mário Máximo em Dião. Portanto, do que chegou para nós, o primeiro texto sobre Heliogábalo é o de Dião Cássio. Mas vejamos antes um pouco sobre Heliogábalo no texto de Herodiano e na *Vida de Heliogábalo* da História Augusta antes de chegar em Dião Cássio, a "cereja de nosso bolo".

Herodiano viveu entre 180 e 250, ocupou cargos político-administrativos no Império (*História do Império Romano*, 1, 2, 5), mas em posições menores que Dião Cássio, e escreveu os oito livros da *História do Império Romano* por volta de 240, tratando desde a morte de Marco Aurélio até a ascensão de Gordiano III. Os aspectos biográficos de Herodiano são pouco conhecidos.

[5] Ver Silva, 2024.

A origem de Herodiano é incerta, havendo autores que acreditam que ele nasceu na Síria (Mazzarino, 1974, apud Gonçalves, 1996: 54) e outros que defendem alguma cidade da Ásia Menor, na Anatólia como de sua origem (Cassola, 1967; Torres Esbarranch, 1985; Roques, 1990, apud Gonçalves, 1996: 54). Sobre a posição social do historiador, Santo Mazzarino (1974, apud Gonçalves, 1996: 56) defende que Herodiano era um liberto, o considerando um escritor de corte da época dos Severos, o que me parece pouco provável pela falta de conhecimento de detalhes que ele demonstra. Também não acredito que Herodiano fosse um liberto, pois ele critica Cômodo e Heliogábalo por terem elevado seus libertos a cargos importantes (*História do Império Romano*, 1, 12, 3; 5, 7, 7). Por outro lado, Herodiano elogia o fato de Macrino ter conseguido ser imperador mesmo sendo um equestre (*História do Império Roman*o, 5, 1, 5), podendo ser ele, então, um procurador equestre. Isso pode ser pensado também a partir dos conhecimentos que Herodiano demonstra, fruto de variadas viagens, bem como por seu conhecimento de assuntos fiscais. Assim, muito possivelmente, Herodiano era um funcionário equestre da burocracia romana.

Certamente, a posição subalterna de Herodiano em funções político-administrativas, em relação a Dião, marcará seus escritos. Para Herodiano, o sucesso ou fracasso de um governo dependia do caráter do imperador, sendo sua *paideia* fundamental neste processo (Van Etten, 2025: 30-31). Heliogábalo, no caso, é apresentado no quinto livro de Herodiano como alguém que não recebeu a educação greco-romana, não seguia o *mos maiorum* (costumes ancestrais) e, por ser jovem demais, era inexperiente e manipulado. Diferentemente de Dião Cássio, nas histórias de Heliogábalo apresentadas por Herodiano, há menos ênfase na vida sexual desmedida do imperador, ressaltando sua inaptidão para governar. São frisados aspectos da devoção a Elagabal e a influência das mulheres no governo, principalmente da avó Júlia Mesa, justamente pela pouca idade do governante. Talvez a diferença do Heliogábalo de Herodiano esteja justamente nos interesses do historiador que não era um senador. Herodiano se preocupa menos com as origens sírias de Heliogábalo e como elas estavam intervindo tanto em seus costumes considerados exóticos, como em sua forma de governo e, principalmente, na elevação ao poder de sírios e outros homens que não eram da elite tradicional, o que vemos receber mais atenção na narrativa de Dião, um senador da elite mais tradicional, a quem isso parece ter prejudicado.

Já a História Augusta, conhecida como *HA*, trata-se de uma série de histórias de imperadores, usurpadores, pretendentes ao cargo imperial e césares, escritas em latim. Diferentemente do texto de Herodiano, e se

aproximando mais de Dião Cássio, a *HA* segue valores da elite senatorial tradicional, tendo sido escrita por alguém próximo à corte, de uma perspectiva romano-cêntrica (Machado, 2010).

A autoria e a datação da *HA* têm gerado debates desde finais do século XIX. Atualmente não há consenso sobre sua datação, mas há uma tendência em aceitar o final do século IV e a primeira metade do século V como mais provável (Corassin, 1988: 160). Além do mais, esse debate foi deixado de lado, uma vez que maior atenção tem sido dada à reflexão sobre o caráter ficcional e histórico da obra. A *Vida de Heliogábalo*, inclusive, é um dos textos cujo caráter ficcional é extremamente debatido e aceito.

Em minha análise, a vida desmedida é o tema principal que conduz o texto e norteia os argumentos da biografia de Heliogábalo. Além disso, é fundamental considerar o tom de humor que está em piadas, jogos de palavra, nomes de personagens e na intertextualidade com outras obras conhecidas do público. Neste sentido, há na *Vida de Heliogábalo* um esforço em mostrar o protagonista dentro de um padrão já conhecido, o *cinaedus,* figura apresentada na literatura latina como efeminada e penetrada sexualmente, um desviante do padrão do *vir*.[6] O humor é fundamental na *Vida de Heliogábalo*. E fatos e ficções sobre o jovem governante são misturados com forte teor satírico.

Mas, passemos ao ponto central da análise: os escritos de Dião Cássio sobre a figura de Heliogábalo, que considero ser a origem da ideia de que o imperador teria desejado ser uma mulher, representação recuperada pelo museu inglês em 2023. Nesse contexto, cabe examinar quem foi Dião Cássio e quais elementos específicos de sua obra contribuíram, em minha leitura, para influenciar a construção posterior da imagem do imperador na História Augusta, deixando uma marca duradoura, embora controversa e frequentemente distorcida, sobre o personagem histórico, cujo nome

[6] A intertextualidade é muito presente no texto com as comédias de Plauto e Terêncio, mas também com escritores de cunho satírico, como Petrônio (*Vida de Heliogábalo*, XXI, 5). O *Satyricon* parece-me ter sido uma obra fundamental para estabelecimento de um reconhecimento do leitor sobre os desvios sexuais de Heliogábalo a fim de apresentar o imperador associado à figura do *cinaedus*, tão bem delineado no texto petroniano. Outro aspecto interessante seria a origem de Heliogábalo, em um estudo sobre paralelos da *Vida de Heliogábalo* com a Cena de Trimalquio do *Satyricon*, Cláudia Teixeira (2007) conclui que, na cena a ideia, é rir das consequências negativas da mobilidade social e, na descrição de Heliogábalo da História Augusta, é realçar sua origem oriental, rindo dela. Também há paralelos com as vidas de maus imperadores escritas por Suetônio. Há várias referências a Calígula, Nero e Vitélio (*Vida de Heliogábalo*, 1, 1; 18, 4; 33, 1; 34, 1) e de cenas da vida de Heliogábalo em comum com elementos conhecidos sobre estes imperadores considerados maus governantes (Vida de Heliogábalo, 14, 6; 23, 4; 26, 3; 31, 8).

tradicional, Heliogábalo, é ele próprio fruto de um processo de construção discursiva.

Dião Cássio nasceu, possivelmente, entre 163 e 164, em Nicéia, importante cidade da Província da Bitínia. Sua família era abastada e influente na política local, seu pai, Cássio Aproniano, foi senador, cônsul e também governador das províncias da Lícia-Panfília, da Cilícia e da Dalmácia. Dião Cássio teve um interessante *cursus honorum*, chegando ao alto posto de cônsul em duas ocasiões.

Em relação aos postos de Dião junto aos imperadores da Dinastia dos Severos, é provável que ele tenha assumido seu primeiro consulado sob Septímio Severo, após ser pretor, conforme o *cursus honorum* tradicional. Fergus Millar (1964) acredita que esse consulado ocorreu entre 205 e 206. Sabemos, por suas próprias informações (*História Romana*, 77, 17, 13-18, 1), que ele fez parte do círculo de conselheiros de Caracala. Foi governador de províncias, amigo do imperador e cônsul pela segunda vez durante o governo de Severo Alexandre (222-235), o sucessor de Heliogábalo, a quem Dião valoriza significativamente em seu texto. Já sob o governo de Heliogábalo, Dião não parece ter recebido nenhum cargo, perdendo ainda o posto de conselheiro imperial que manteve com os dois antecessores, Septímio e Caracala. Portanto, como busquei mostrar em Silva (2024), Dião Cássio sofreu um rebaixamento durante o governo de Heliogábalo. Nosso imperador valorizou a presença de pessoas do círculo sírio no poder, o que deve ter incomodado bastante um senador tradicional como Dião.[7] É aqui que reside, em minha análise, o ponto central da construção tão negativa de Heliogábalo por ele.

As atitudes desmedidas de Heliogábalo em diversos assuntos e atividades são apresentadas ao longo de todo Livro 80 de Dião, a falta de clemência do imperador perante seus inimigos (80, 3; 80, 5, 1), sua sobreposição às concessões de títulos atribuídos pelo Senado (80, 8, 1-3), o fato de Heliogábalo se negar a usar as roupas tradicionais dos romanos (80, 8, 3; 80, 11, 2; 80, 9, 2), ter colocado Elagabal acima do próprio Júpiter (80, 11, 1), sua violação da lei casando-se com uma vestal (80, 9, 3), sua efeminação (80, 5, 6; 80, 13; 80, 14, 3-4; 80, 16, 4), seus diversos casamentos (80, 9-10), seus desmedidos relacionamentos homoeróticos (80, 15, 1-4) e até uma

[7] Como pontua Herz (2024), os imperadores severianos valorizavam o apoio militar em detrimento da aprovação senatorial e tratavam senadores, como Dião Cássio e Mário Máximo, por exemplo, com desdém. Diferentemente da afirmação de Herz, particulamente, perfiro não generalizar que os Severos trataram senadores com desdém. Mas, no contexto severiano, houve uma grande valorização dos grupos militares em detrimento dos senadores mais tradicionais e em favor de elites provinciais, em especial da Síria durante o governo de Heliogábalo.

possível tentativa de fazer uma vagina em seu corpo (80, 11, 1; 80, 16, 7; 80, 17, 1).

É importante compreender que todas as afirmações de Dião Cássio na construção de Heliogábalo seguem elementos do *topos* literário do *pessimus priceps*. Ou seja, fazem parte do desenrolar de uma série de valores que apareciam como tema recorrente nos textos do Principado e eram uma ferramenta retórica voltada a reforçar argumentos filosóficos, éticos e políticos das camadas tradicionais do Senado. Este *topos* envolvia: tirania e autoritarismo, corrupção moral e política, desrespeito às leis, aos deuses tradicionais e aos costumes romanos (e neste sentido à virilidade) e incompetência administrativa. Diante de todos elementos negativos, destaco que a ênfase de Dião é na performatividade feminina do imperador.[8] Vejamos, então.

As associações de Heliogábalo com o feminino: crítica à fonte e verossimilhança

Dião Cássio (*História Romana*, 80, 17, 1) se refere ao imperador Marco Aurélio Antonino como Avito e *Falso Antonino*. Este último a fim de depreciar a relação e a busca de legitimidade ligada a Caracala e aos Antoninos. Dião também lhe confere um nome que nos remete a referências femininas e ao uso excessivo do sexo: Sardanápalo (*História Romana*, 80, 1, 1; 11; 12).[9] Sardanápalo é conhecido por meio da *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, escritor do final do século I AEC e início do século I EC, e, segundo Diodoro, foi um rei assírio que vestia roupas femininas e usava maquiagem. Esse rei teria muitas concubinas, não só mulheres, mas também homens. O seu estilo de vida causou insatisfação

[8] A performatividade de gênero é aqui compreendida como um conjunto de ações reguladoras da identidade de gênero, inscritas na materialidade dos corpos e constituídas no interior das práticas discursivas. Para a compreensão desse conceito, recorro aos aportes teóricos de Judith Butler (2010), que concebe o sujeito como um *sujeito-em-processo*, produzido performativamente por meio dos atos que realiza no interior de estruturas discursivas previamente estabelecidas. Nesse sentido, o sujeito não é uma entidade fixa ou essencial, mas uma construção performativa, cujas manifestações identitárias podem tensionar e desestabilizar dicotomias normativas como macho/fêmea, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, entre outras. Por estar enfocando a análise de discursos e representações, opto por não abordar outro conceito mobilizado por Butler (2010), distinto da performatividade de gênero: trata-se da performance de gênero, compreendida pela autora como uma noção centrada na ação do sujeito e nos processos de subjetivação.

[9] Outra forma de chamar o imperador ligado ao feminino aparece na obra de Filóstrato (*Vidas dos Sofistas,* II, 625), com o termo *Gynnidós*, do grego *γυνὴ/gyné,* mulher.

nos comandantes do Império Assírio, o que teria levado a uma conspiração contra ele. Sardanápalo viveu no século VII AEC e é retratado como uma figura hedonista, "decadente" e que morreu numa orgia de destruição (*Biblioteca Histórica*, 2, 23).

Consequentemente, pela denominação de Sardanápalo, é possível ver como Dião está relacionando Heliogábalo aos considerados excessos femininos de um monarca sírio/oriental. É importante destacar que, no imaginário romano, sírios e assírios, como Heliogábalo e Sardanápalo, eram percebidos de maneira indistinta e frequentemente associados à feminilidade, mais do que a uma noção genérica de Oriente. Reduzir essa representação à categoria ampla de oriental corre o risco de reforçar estereótipos do orientalismo moderno. Nesse contexto, a efeminação atribuída a essas figuras está mais ligada à identidade síria/assíria do que a uma generalização orientalizante.

Com isso, percebo como Dião constrói uma imagem altamente potente de Heliogábalo, pois tal representação do homem feminino que vinha das regiões orientais sírias já era conhecida na literatura e no imaginário dos romanos. Além de Sardanápalo, temos exemplos significativos da ligação do homem feminino aos que vem do Oriente, por exemplo, com o mito de Átis, o consorte de *Magna Mater*, que se emascula, segundo o mito[10], ou os sacerdotes da deusa síria Atargátis.

Dião Cássio traz vários exemplos de atitudes femininas de Heliogábalo. Fala de seus casamentos com três mulheres, o que também é considerado um excesso. Lembremos que o excesso de relações com mulheres era visto como uma forma de efeminação. Segundo David Halperin (2002), a efeminação foi durante muito tempo definida como um sintoma de excesso. Um homem "mulherengo", assim, era considerado na cultura greco-romana como efeminado, uma vez que teria "se afastado das normas de gênero masculinas na medida em que preferiu a opção suave do amor à opção difícil da guerra" (Halperin, 2002: 111).

Dião também nos conta sobre o casamento de Heliogábalo com dois homens. O primeiro deles foi Hierócles, um escravizado da Cária que participava de corridas de bigas e, por ser o homem preferido do imperador, teve muito poder, até mais que o próprio governante (*História Romana*, 80, 15). O segundo foi Aurélio Zótico, um atleta escravizado de Esmirna. Além do descontrole de Heliogábalo, ao demonstrar sua paixão

[10] Sobre a efeminação de Átis na literatura greco-romana e em objetos da cultura material, ver Alvar; Lopez-Gómez; Pañeda, 2019.

por escravizados, temos uma sugestão maior da inferioridade a qual o imperador se submetia.

Dessa forma, Heliogábalo contraiu matrimônio diversas vezes ao longo de seu curto reinado. Em aproximadamente quatro anos de governo, Dião Cássio registra sete casamentos, entre os quais destaco a união com uma vestal, considerada um crime grave. A figura de Heliogábalo acaba por representar, assim, o ápice do excesso e do descontrole, atributos associados ao feminino. Mas o ponto máximo da efeminação do Falso Antonino no texto de Dião Cássio é seu desejo de ter uma vagina. Citando as passagens:

> [...] também circuncisou sua genitália [*hóti te to aidoîon periéteme*] e se absteve da carne de porco, com o fundamento de que sua devoção deveria ser mais pura. Mas ele [referindo-se a Heliogábalo] decidiu, de fato, se mutilar completamente [*pantápasin autò apokópsai*], mas seu desejo foi motivado unicamente por sua efeminação [*tês malakías*]. Seus feitos foram parte dos requisitos sacerdotais de Elagabal, e, da mesma forma, ele mutilou [*elumḗnató*] muitos de seus companheiros (*História Romana*, 80, 11, 2. Tradução da autora).

> Sua luxúria chegou a tal ponto que ele pediu aos médicos [*toùs iatroùs*] que inventassem a vagina de uma mulher [*aidô gunaikeîan*] em seu corpo, por meio de uma incisão, prometendo a eles grandes somas como pagamento (*História Romana*, 80, 17, 1. Tradução da autora).

Segundo a matéria on-line da BBC, o Museu North Hertfordshire justifica sua alteração na identidade de gênero do imperador citando uma frase de Dião Cássio (*História Romana*, 80, 16, 1) de que o governante teria falado certa vez, "Não me chame de senhor, pois sou uma senhora".[11] Como é possível ver, o museu comprou o discurso difamatório de Dião como uma verdade, sem crítica histórica.

Sabendo disso e fazendo as devidas críticas ao problema de um museu, local importante de produção de memórias, não ter um historiador que faça uma análise crítica mínima de fonte[12], podemos então nos perguntar:

---

[11] *Mḗ me lége kýrion; egṑ gàr kyría eimí.*

[12] Refiro-me aqui à análise crítica das fontes por considerá-la uma das competências fundamentais que se busca desenvolver, desde os primeiros momentos, na formação acadêmica em História. No início de minha formação como historiadora na Unesp/Franca, fui introduzida ao estudo crítico de fontes textuais já no primeiro semestre da graduação. Atualmente, como docente de História Antiga, inicialmente na UFSM e, mais recentemente, na UFU, considero como tarefa introdutória essencial o trabalho com a análise textual de fontes antigas, orientando estudantes, já no primeiro semestre do curso, nos procedimentos fundamentais da hermenêutica histórica tradicional, especialmente a distinção entre crítica externa e crítica interna dos textos. Trata-se, portanto, de uma etapa elementar da prática historiográfica, cuja ausência, no

Haveria alguma verossimilhança nas práticas de Heliogábalo? Ou melhor, em quais aspectos da realidade Dião Cássio buscou recursos para desenvolver seu texto sobre a efeminação de Heliogábalo e sua suposta vagina, tornando-o possível de crédito? De onde poderia ter vindo a associação do imperador como uma mulher feita pelo historiador?

Em linhas gerais, em minha interpretação, Dião Cássio fala sobre a suposta tentativa do imperador em ter uma vagina devido ao fato de ele realizar rituais religiosos que, muito possivelmente, envolviam cortes nas genitais masculinas. Isso é uma hipótese. Assim, estes ritos poderiam ter sido desenvolvidos pelos atributos solares e de fertilidade de Elagabal. Em cultos como esse, as genitais masculinas tinham uma forte simbologia como uma espécie de simulacro da masculinidade. Já no século XIX, o erudito francês Jacques-Antonie Dulaure, em um estudo sobre cultos ao falo na Antiguidade (*Des Divinités Génératrices*), levantou a ideia do touro e do bode estarem ligados a antigos ritos de fertilidade que envolviam castrações rituais por questão zodiacal, tendo o sol, conforme antigos estudos e crenças astrológicas/astronômicas entrado no signo da constelação celeste do touro e do bode. Assim, esses signos eram considerados o símbolo do sol primaveril, o regenerador da natureza.

De fato, é possível que houvesse algo relacionado à força do pênis, ao menos de animais, representado nas moedas emitidas por Heliogábalo. Elke Krengel (1997) defende que o falo de um touro passou a aparecer na indumentária do imperador em moedas cunhadas após ele ter se tornado sacerdote, como é possível ver na moeda abaixo.



Imagem 01: Áureo de Heliogábalo. No anverso e no reverso há um objeto fálico fixado na cabeça do imperador. Referência: RIC, IV, 2, Elagabalus, 86.

Talvez houvesse algo no mito de Elagabal que envolvesse o pênis do touro como força do masculino, do atributo solar, da ordem masculina geradora, bem como pode ter alguma relação disso no corpo dos sacerdotes da

caso de uma instituição como um museu, revela uma falha no âmbito da responsabilidade com a produção e mediação pública do conhecimento histórico.

divindade. Lembremos que os rituais antigos estavam ligados diretamente aos mitos. O rito recriava o mito e mantinha a ordem cósmica e social (Eliade, 1972). No entanto, essa mitologia não chegou para nós, o que torna a afirmação impossível.

Dião também nos traz, em uma passagem bastante hiperbólica, a informação de que Heliogábalo usava órgãos genitais humanos em seus ritos:

> Não descreverei os cantos bárbaros que Sardanápalo [referindo-se a Heliogábalo] junto com sua mãe e avó, cantaram a Elagabal, ou os sacrifícios secretos que ele ofereceu ao deus, matando garotos e usando encantamentos, na verdade, alimentando um leão, um macaco e uma serpente no templo dos deuses, jogando no meio deles órgãos genitais humanos, e praticando também outros ritos profanos, enquanto usava invariavelmente inúmeros amuletos. Importante elencar que ele foi ao absurdo extremo a ponto de cortejar uma mulher para Elagabal, como se o deus tivesse qualquer necessidade de casar e ter filhos (*História Romana*, 80, 11-12. Tradução da autora).

É possível ainda que o rito para Elagabal no corpo do sacerdote fosse uma circuncisão com aspectos simbólicos que envolvessem a genitália masculina e tivessem relação com questões de fertilidade, ritos de passagem e ordenamento cósmico, bem como um sentido ascético. Para mim, um indício de ascetismo nas práticas de Heliogábalo pode ser visto em uma das passagens supracitadas de Dião Cássio (*História Romana*, 80, 11, 2) onde ele diz que o imperador se absteve da carne de porco para que sua devoção fosse mais pura. Na mesma passagem, o termo usado para o corte dos genitais é *periéteme* (*περιέτεμε*), da forma verbal *peritémnō* (*περιτέμνω)*, que significa circuncidar, mutilar, cortar ao redor, termo formado pelo prefixo *peri* (*περι*, ao redor) e o verbo *témnō* (*τέμνω*, cortar).

Existem diversas sociedades que praticaram ritos de circuncisão no mundo antigo, os motivos são variados, bem como suas interpretações. Há evidências de que povos semitas mesopotâmicos praticavam este rito já em 3200-2700 AEC, com características de um rito de passagem caracterizando morte, ressurreição, fertilidade, etc. (Weiss, 1966: 77). Entre os israelitas, grupo que habitava regiões muito próximas geograficamente da Emesa de Elagabal, o rito é interpretado pelos seguidores como uma aliança do homem com Deus, além de ser um elemento de identidade. A partir de um estudo de passagens de livros israelitas, Charles Weiss (1966) percebe uma possível associação da circuncisão com morte e ressurreição, além da fertilidade do circuncidado.

Mas, isso são apenas hipóteses em torno do rito a Elagabal. Porém, essas reflexões nos lançam luz a uma aparência de verdade, ou ao menos em

ritos conhecidos que possam ter sido usados por Dião para trazer credibilidade ao seu discurso. Assim, buscando por verossimilhança menos no rito para Elagabal em si, do qual não temos muitos testemunhos, e mais na própria ideia trazida por Dião Cássio, há alguns anos tenho cruzado minhas pesquisas sobre Heliogábalo com pesquisas sobre os *galli*, sacerdotes de Cibele (*Magna Mater*). Também é possível que os ritos em honra a Elagabal tivessem alguma semelhança mítica com os cultos à deusa Cibele e a seu consorte Átis, bastante populares no Império Romano. Segundo diversos testemunhos antigos, um tipo específico de cultores de Cibele, os *galli*, cortava algo em suas genitálias.[13] Da mesma forma, conforme o escritor sírio Luciano de Samósata (*A deusa síria*), os sacerdotes da deusa síria Atargátis realizavam rituais em suas partes genitais. Por conta disso, os sacerdotes de Cibele e de Atargátis foram vistos como femininos no contexto romano antigo.[14]



Imagem 02: Relevo funerário de Lavínio (século II). Capitoline Museums, Rome. Este busto é frequentemente associado a um *galus*, já que as roupas destes cultores eram vistas como femininas. Françoise Van Haeperen (2019) questiona essa identificação, levantando a possibilidade de ser uma sacerdotisa de Cibele.

No entanto, pelas fontes que temos, não conseguimos saber o que os iniciados cortavam em seu corpo. Não sabemos se era um corte de toda genitália masculina, apenas de parte dela ou, até mesmo, se esse corte era

[13] Embora os *galli* sejam o tipo mais comum conhecido hoje como antigos sacerdotes de *Magna Mater*, eles não eram os únicos cultores da deusa e mesmo sua identificação como sacerdotes é questionada por pesquisadores. Françoise Van Haeperen (2019) defende que o estatuto dos *galli* era marginal e não exatamente sacerdotal e, segundo ela, eles não faziam parte do culto oficial de Cibele em Roma, nem nas demais cidades do Império, embora pudessem participar.

[14] Sobre o tema, ver Silva, 2020.

simbólico e não físico.[15] Além disso, não conseguimos saber o que esses ritos significavam aos próprios iniciados e nem se significavam "transição" de gênero e sexo para quem os praticava.

Dessa forma, se os ritos para Elagabal envolviam corte no corpo dos sacerdotes, esse ritual pode ter sido visto de forma exagerada por Dião Cássio. Mas não podemos ter certeza se, de fato, os ritos para Elagabal eram semelhantes aos dos *galli* de Cibele, é uma possibilidade. Outra hipótese é que Dião Cássio tenha aproximado os ritos de Elagabal ao dos *galli* no imaginário de quem o lia. Assim, ainda que o rito de Elagabal não tivesse ligações com as práticas dos *galli*, Dião usou retoricamente de um imaginário em torno da existência repudiada destes cultores. Lembremos que os *galli* não eram mostrados positivamente na literatura, como comentei.[16] A partir de então, se criará uma tradição textual feminina para Heliogábalo que será retomada em textos ainda do contexto romano e em obras dos séculos que virão.

Ademais, é importante considerar que costumes e vestimentas dos homens sírios antigos eram vistos como femininos aos escritores greco-romanos. Juvenal (Sátira 3, 60-72), poeta que viveu entre meados do século I e meados do II, apresenta os homens sírios como usando roupas leves e se perfumando. Isso não significa que estes homens fossem femininos, mas sua masculinidade era diferente da virilidade dos romanos aos olhos dos próprios romanos.

Na *Vida de Heliogábalo* da História Augusta, a Síria é, em larga medida, um lado greco-oriental que transborda nas fronteiras do Império com seus costumes exóticos, com seus homens perfumados, barulhentos e adornados. Assim, a Síria e Heliogábalo estariam à margem da romanidade. Há, indiscutivelmente, uma interseccionalidade entre ser sírio e, logo, feminino que salta aos olhos quando lemos os textos antigos e que não pode ser desconsiderada nas análises enquanto embate discursivo e um discurso da romanidade e da afirmação do poder greco-romano das elites mais tradicionais, em especial em Dião Cássio, onde o padrão discursivo parece ter começado. Os romanos possuíam um forte incomodo com a anomalia (Alvar; Lopez-Gómez; Pañeda, 2019), e estes escritores

[15] Para mais informações sobre esses ritos, possíveis hipóteses e as relações que foram feitas por pesquisadores com os ritos de taurobólio, ver Silva, 2021b.

[16] Outro conjunto de evidências que permite apreender a percepção negativa dirigida aos *galli* pela população do Império Romano, para além dos relatos literários, encontra-se nas cinco placas de maldição (*defixiones*) descobertas no templo dedicado a Ísis e *Mater Magna* em Mogoncíaco. Ver Silva, 2022.

ressaltam isso para potencializar a imagem negativa que queriam transmitir sobre Heliogábalo.

Os textos, assim, reproduzem *topoi* clássicos de comportamentos de maus imperadores e, no caso de Heliogábalo, exageram. É preciso considerar que a historiografia romana antiga, sobretudo a produzida durante o período imperial, não deve ser compreendida como um registro objetivo dos acontecimentos, mas como um gênero literário com forte caráter pedagógico e moralizante. Os autores romanos, ao narrarem os fatos do passado, tinham como objetivo oferecer modelos de comportamento positivos e negativos que servissem de exemplo (*exempla*) para seus contemporâneos. Isso é fundamental para compreender a lógica narrativa. *Exemplum* é um conceito central na mentalidade romana: os feitos do passado (tanto virtuosos quanto condenáveis) eram resgatados não pela sua fidelidade factual, mas pelo potencial de ensinar e de influenciar moralmente o público. A historiografia funcionava, assim, como um repositório de memória e formação cívica, operando como instrumento de educação. Autores como Dião Cássio e Herodiano faziam uso dessa estrutura, frequentemente moldando os personagens históricos para que servissem de advertências ou *exempla.* Os acontecimentos se subordinavam à utilidade moral e retórica, o que faz com que a análise crítica dessas fontes exija atenção aos propósitos, contextos e estratégias narrativas.

Ademais, a historiografia romana era fortemente influenciada pelo ideal de *mos maiorum* que valorizava os valores tradicionais como *virtus, pietas* e *gravitas*. Nesse sentido, o historiador antigo do Império não era apenas um cronista, mas um guardião da moral, um construtor de memórias seletivas orientadas por interesses políticos, sociais e éticos.

Outro ponto na construção da imagem de Heliogábalo diz respeito à ordem imperial romana. Desde minha tese de doutoramento tenho defendido posições historiográficas que percebem a existência de um espaço compartilhado, entre as elites do Império, de valores baseados na cultura grega e romana em interação (Silva, 2019b). Tal identidade político-cultural incluía modos de se vestir, falar, comer e se portar de maneira geral, reconhecendo a existência de uma *paideia/humanitas* formadora da *romanitas* que, por sua vez, variava nos contatos com as diferentes culturas dentro do Império e conforme os diferentes indivíduos e grupos. Ao contrário disso, o que vejo nos textos sobre Heliogábalo é que ele ultrapassa esse espaço discursivo de ordenamento com sua política e valores siríacos em destaque.

Heliogábalo queer?

A par da situação dos textos antigos sobre Heliogábalo, conhecendo especialmente a posição de Dião Cássio e as possibilidades de pensar sua construção da imagem negativa do imperador como um sírio, logo um feminino avesso aos valores greco-romano em vários sentidos, mas em especial em relação às performatividades de gênero e padrões de corpo, um ponto que tenho pensado é sobre o potencial queer de estudo da personagem.

Segundo Sarah Salih (2012: 19-20), a expressão inglesa *queer*, enquanto vertente teórica, é uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar pessoas que fugiam aos padrões normativos de corpo e gênero. Em linhas gerais, enquanto teoria, o queer visa a desconstrução de categorias de identidade, afirmando a instabilidade de todas as identidades sexuadas e generificadas. A proposta parte da desestabilização da categoria sujeito, o que Judith Butler, a teórica queer por excelência, chama de genealogia crítica das ontologias de gênero. O radicalismo do uso da expressão está justamente na resistência à definição a padrões de gênero fechados.

Em outro texto de minha autoria (Silva, 2019), sugeri que o potencial queer de análise de Heliogábalo está em sua construção enquanto sujeito abjeto. Continuo defendendo esse potencial. Porém, como tenho ressaltado ao longo do texto, é preciso analisar como estes textos são parte de embates discursivos dentro de um contexto e de questões político-administrativas e *topoi* literários próprios das elites que os escreveram. Da mesma forma, é preciso pensar sobre o uso de uma representação literária já estabelecida entre a romanidade e a visão do estrangeiro, em especial dos sírios. Mas há outros pontos interessantes a serem pensados em relação ao olhar queer para Heliogábalo. E para discutir estes pontos, chamo para diálogo o texto *How to do the History of Elagabalus* (2024), de Zachary Herz.

O título do texto de Herz traz uma referência ao livro *How to do the History of Homossexuality* (2002), de David Halperin. Em linhas gerais, a ideia central de Halperin é questionar análises essencialistas da história que pontuam que sempre existiu uma forma natural e estável de identidade homossexual. Inspirado pelos trabalhos de Michel Foucault, Halperin sustenta que as formas contemporâneas de entender a homossexualidade não podem ser projetadas para o passado. Sendo as categorias de "homossexualidade" e "heterossexualidade" produtos de processos históricos específicos, especialmente da modernidade ocidental. Uma das teses centrais é a distinção entre prática e identidade sexual. Em muitas sociedades, pessoas podem praticar atos que hoje seriam considerados

homossexuais sem, no entanto, construir uma identidade em torno disso. Assim sendo, a identidade homossexual como a conhecemos surge em contextos históricos específicos, não existindo no mundo romano, ainda que a prática de sexo entre homens existisse e os discursos sobre desvios também, mas não de forma a criar identidades como modernamente.

Partindo destas reflexões, que compartilho, Herz (2024) segue para a análise dos textos antigos sobre Heliogábalo a fim de não cair em essencialismos e anacronismos, como venho fazendo há anos nas minhas pesquisas sobre o imperador. A partir disso, ele percebe que o retrato de Heliogábalo reflete as ansiedades e a posição social insegura dos biógrafos de elite, mais especificamente no contexto severiano quando houve uma atenção especial aos exércitos em detrimento do Senado. Herz não faz uma análise detalhada do *cursus honorum* de Dião Cássio, mostrando a diminuição política durante o governo de Heliogábalo, como eu fiz em trabalho já citado (Silva, 2024). Essa análise, na minha percepção, complementa a de Herz, fazendo de suas reflexões e das minhas um conjunto interessante para pensarmos a representação do personagem por Dião, o que chamo neste texto de "cereja do bolo".

Mas é justamente aqui que temos um problema para uma análise queer de Heliogábalo. A teoria queer frequentemente adota uma postura de preocupação com a experiência vivida de sujeitos abjetos. O historiador queer "luta em primeira pessoa" (Herz, 2024: 408), ele é ansioso por encontrar "comunidade" e "parentesco", deseja dar voz aos marginalizados, como pontua o pesquisador supracitado. Mas, uma vez que os sujeitos marginalizados na Antiguidade, em geral, não deixaram seus testemunhos, a preocupação de Herz é querermos contar uma História que esteja acima de como o próprio sujeito gostaria de ser ouvido. Certamente Heliogábalo não foi um sujeito marginalizado, ele ocupava o mais alto status social. Mas ele sofreu *damnatio memoriae*[17] e não deixou seus próprios relatos para além de moedas e bustos que sobreviveram e onde ele não aparece como feminino. Assim, ao menos não foi essa sua proposta de autorrepresentação pública nos artefatos que nos restaram.

Diante disso, Herz (2004) pontua que, mesmo que a História Antiga nunca se adapte a certos tipos de investigação, a teoria queer produziu insights sobre o funcionamento social que historiadores da Antiguidade devem

[17] A *damnatio memoriae* foi uma prática simbólica e política romana que visava apagar da história oficial a memória de indivíduos considerados indesejáveis por meio da destruição de seus nomes e imagens em espaços públicos. No caso de Heliogábalo, a *damnatio* foi decretada pelo Senado após sua morte em 222, favorecendo a legitimação de seu sucessor, Severo Alexandre.

considerar. É aí que o historiador supracitado corrobora minha proposta (Silva, 2019) de um olhar queer para Heliogábalo: podemos construir conhecimento por meio da abjeção da representação do personagem. Para Herz (2024: 413), é possível pensar os discursos antigos como "evidências da vida de alguém, ou alternadamente (talvez simultaneamente) como evidências de algumas maneiras de falar sobre a vida das pessoas". Particularmente, eu me restringiria a "evidências de algumas maneiras de falar sobre a vida das pessoas", uma vez que os textos antigos eram construidos retoricamente e o que vemos nas construções de Heliogábalo é a retórica hiperbólica, o que Herz não pontua.

Além do mais, eu acrecento que uma leitura queer de Heliogábalo precisa implodir classificações modernas, não apenas porque isso é anacrônico, o que já seria bastante, mas porque a teoria queer visa a desconstrução destas categorias. O queer enquanto teoria não partilha da ideia de que as identidades são entidades fixas ou estáticas e explora as formas como a sociedade as constrói, havendo transgressões. Neste sentido, Heliogábalo não deve ser colocado como mulher trans, mas sua história é adequada para encenar a diferença entre norma e desvio para os antigos romanos, inferindo sobre como eles entendiam uma performatividade transgressora.

A história de nosso personagem é incomum e muito forte. Esta força pode ser percebida em tantos usos, apropriações e recepções em diversos contextos, por diferentes leituras e por grupos também desviantes. Herz (2024: 413) cita as análises de Martijn Icks (2013) sobre a recepção de Heliogábalo em comunidades posteriores que ele adjetiva como queer. Partindo de Icks (2013), ele percebe que Heliogábalo tornou-se um ícone para os vitorianos e românticos desviantes. Acrescento que mesmo no Brasil, Heliogábalo também chegou de forma queer. Um exemplo disso é o videoclipe da música *HéLioGaBaaLo* (2016), de LuKaSH. Esta obra audiovisual combina elementos históricos, culturais e políticos, apresentando a figura do imperador como um símbolo de transgressão e resistência. Dirigido pelo próprio LuKaSH, o clipe conta com a participação da ativista Indianarae Siqueira, liderança política e militante. A gravação ocorreu na Lapa, mais especificamente na encruzilhada do Beco do Rato, local onde se situa a CasaNem, um centro de apoio e abrigo para travestis e transexuais cariocas.

Concluindo, Herz (2024) propõe deixar o sujeito "Heliogábalo"[18] de lado e focar no sistema que o restringiu e o matou, o que acredito que venho

[18] As aspas colocadas por mim aqui são para frisar que, na minha leitura, na própria forma de chamar o personagem de Heliogábalo já não estamos falando dele, mas de uma

fazendo há alguns anos. Também proponho tentar, como faço neste artigo, buscar algumas possibilidades de realidade em que os escritores antigos legitimaram suas falas: os *galli*, os orientais sírios exotizados, os rituais de fertilidade e/ou um possível ascetismo presente no universo mítico-ritual compartilhado. Imaginários queer, principalmente religiosos, existiam como diferentes da ordem usual, ordem essa que os escritores não queriam ver ultrapassada, sendo sua negação parte da autoafirmação de um grupo.

Considerações finais

A partir do que foi apresentado, é importante destacar que na escrita da História não há respostas para tudo, há interpretações e elas devem ser baseadas na análise das fontes e das possíveis intenções dos produtores. Diante disso, a única certeza que temos é que, ao perceber o imperador como afeminado e dizer que ele queria fazer uma vagina em seu corpo, Dião Cássio tinha intenções difamatórias, criando a partir disso um "outro sírio oriental" relacionado a realidades possíveis das práticas do imperador, verossimilhança e *topoi* literários. É por conta das passagens sobre a vagina de Heliogábalo e pelo fato de seu testemunho ser inaugural que chamei Dião Cássio de cereja do nosso bolo. Ele é a primeira cereja que chegou até nós e é possível comê-la "queerizando-a" com uma crítica adequada.

Essa crítica diz respeito a ler os textos no contexto, e tal leitura precisa ser interseccional, cruzando as origens sírias de Heliogábalo com o feminino e o rebaixamento político de Dião — e mesmo da elite senatorial mais tradicional de forma geral — pelo imperador. É preciso perceber a existência de desvios às normas para o *vir* que são usados na representação do imperador a fim de deixar sua imagem verossímil, legítima e forte.

Sobre os comentários do Instagram em postagens sobre a atitude do museu inglês em renomear Heliogábalo no feminino, destaco que, em nenhum momento, as páginas que segui chamaram especialistas em História Antiga para entrevistas que comentassem a postura do museu. Estas páginas apenas traziam as notícias de sites internacionais de forma resumida em *cards* decorados com bustos e outros tipos de imagens. Há comentários que deixam claro como o leitor/a gostaria de entender melhor o fato contextualmente, bem como sentiu que as postagens traziam a notícia muito esvaziada de conteúdo histórico, tais como: "*Desnecessário!*

construção difamatória. O melhor aqui seria propor deixar de lado o sujeito Marco Aurélio Antonino ou Vário Avito Bassiano.

Mulher podia ser imperador naquela época? Não invente" e *"Isso não é anacronismo?"*

Tudo não se passou de especulações, portanto. Leituras especulativas e que dão volteios no mesmo tema não são uma novidade para qualquer pesquisador de Heliogábalo. Mesmo na academia temos diferentes anacronismos e especulações que vão desde estudos sobre sua psique, considerando o personagem ora injustiçado pelas fontes (Hay, 1911) ora um imperador louco (Villeneuve, 1957), até estudos sobre seu gênero sem apoio na crítica da documentação e em métodos historiográficos (Gualerzi, 2005). Temos ainda uma enfadonha repetição de ideias já trabalhadas por outros pesquisadores e que não vão levar a lugares novos, mas que demonstram a curiosidade que o personagem desperta e a falta de preparo para lidar com um tema complexo.

O Heliogábalo das fontes pode ser uma ficção, mas não deixa de ser importante para o conhecimento histórico se pensado a partir de sua construção e, ressalto, das realidades possíveis naquele contexto que ampararam os discursos e os deram força significativa. E, em uma análise neste sentido, há potencialidade de reflexões por um viés analítico queer.

Gostaria de terminar este texto com uma reflexão de Walter Benjamin (1987: 224-225) que diz o seguinte:

> Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Partindo da reflexão acima, defendo que não quero conhecer a verdade de Heliogábalo, não há como fazer isso com o material que temos hoje. Chegamos, no máximo, em hipóteses. Também não pretendo reabilitá-lo enquanto imperador, o que alguns estudiosos fazem com "maus" imperadores (Winterling, 2012: 7). O que proponho é uma reabilitação do feminino enquanto categoria de difamação historicamente construída. Independentemente se Heliogábalo se identificava ou não como feminino, esse elemento constituiu o núcleo das críticas formuladas por Dião Cássio, posteriormente exacerbadas na História Augusta e transmitidas com distintos usos e abusos ao longo dos séculos. Esse feminino, portanto, não pode mais ser motivo de alguém cair em desgraça. Caso haja a intenção de reabilitar Heliogábalo, que ao menos se recupere seu nome imperial, em vez de perpetuar seu apelido satírico.

Fontes Antigas

CASSIUS DIO. *Roman History*. Vol. IX. Translation by Earnest Cary. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1955.

DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca Historica*. Libros I-III. Tradução de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

HERODIAN. *History of the Empire from the time of Marcus Aurelius*. Vol. II. Books V-VIII. Tradução de C. R. Whittaker. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1970.

JUVENAL. *Sátiras.* Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. São Paulo: Ediouro, s/d.

LUCIANO DE SAMÓSATA. A Deusa Síria. In: *LUCIANO [VII].* Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 177-207.

THE SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. Vol. II. Tradução de David Magie. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1993.

Referências Bibliográficas

ALVAR EZQUERRA, J.; LOPEZ-GÓMEZ, J. C.; PAÑEDA MURCIA, B. La vulva de Átis. *Arys*, 17, 2019, p. 191-226.

ARRIZABALAGA Y PRADO, L. The eunuchs riddle: Gannys, Eutychianus and Comazon. In: ARRIZABALAGA Y PRADO, L. (Ed.). *Varian Studies*. Volume Three: A Varian Symposium. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 316-388.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUTLER, J. *Problemas de gênero.* Feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CORASSIN, M. L. A composição da biografia de Severo Alexandre na *História Augusta*. *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 119, 1988, p. 153-178.

DULAURE, J-A. *O culto do falo.* Nos antigos e nos modernos. Lisboa: Hugin, 1998.

ELIADE, M. *Mito e realidade.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GONÇALVES, A. T. M. *A oposição aos imperadores durante o período dos Severos*: uma análise da obra de Herodiano. Dissertação de Mestrado, História Social, Universidade de São Paulo, 1996.

GUALERZI, S. *Né uomo, né donna, né dio, né dea:* ruolo sesseuale e ruolo religioso dell'Imperatore Elagabalo. Bologna: Pàtron editore, 2005.

HALPERIN, D. *How to do the History of Homosexuality.* Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HAY, J. S. *The amazing emperor Elagabalus*. London: Anson Street Press, 1911.

HERZ, Z. How to do the History of Elagabalus. In: HASELSWERDT, E.; LINDHEIM, S. H.; ORMAND, K. (Eds.). *The Routledge Handbook of Classics and Queer Theory.* London; New York: Routledge, 2024, p. 408-422.

ICKS, M. *The crimes of Elagabalus*. London; New York: I. B. Tauris, 2013.

KRENGEL, E. Das sogenannte ,,Horn" des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis. Eine Umdeutung als Ergebnis fachübergreifender Forschung, Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte, 47, 1997, p. 53-72.

MACHADO, C. A. R. Entre frivolidade literária e sátira política: a *Historia Augusta*. In: ARAÚJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (Orgs.) *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga.* Rio de Janeiro: Nau, 2010, p. 207-234.

MILLAR, F. *A Study of Cassius Dio.* Oxford: The Clarendon Press, 1964.

SALIH, S. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SILVA, S. C. Barbaridade *versus* Humanitas no Principado Romano: a política e a construção da imagem do imperador Heliogábalo (século III EC). *Alethéia*, v. 2, 2017, p. 114-136.

SILVA, S. C. Identidade cultural e gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.). *Phoînix*, v. 24, 2018, p. 142-166.

SILVA, S. C. Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, v. 1, 2019a, p. 251-276.

SILVA, S. C. A língua grega como elemento da ordem romana e de integração com povos de fora da administração imperial na obra de Flávio Filóstrato. *Revista de História da Unisinos*, v. 23, 2019b, p. 13-24.

SILVA, S. C. Não me chame de senhor, pois eu sou uma senhora: a performatividade transgênero do imperador Heliogábalo (218-222). In: SILVA, S. C.; ANTIQUEIRA, M. (Orgs.). *O Império Romano no Século III.* Crises, transformações e mutações. São João de Meriti: Desalinho, 2021a, p. 89-118.

SILVA, S. C. Os *galli*, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual. *Notandum (USP),* v. 24, 2021b, p. 1-22.

SILVA, S. C. O corpo castrado dos *galli* nas maldições de Mogoncíaco: uma análise de cinco *defixiones* para *Mater Magna*. *Romanitas,* v. 1, 2022, p. 91-113.

SILVA, S. C. The Emperor and the Historian: an analysis of Elagabalus' image considering Cassius Dio's trajectory and point of view. *Classica et Christiana*, v. 19, 2024, p. 789-812.

TEIXEIRA, C. Os paralelos ficcionais entre a biografia de Heliogábalo na Historia Augusta e a *Cena Trimalchionis* do *Satyricon* de Petrónio. *Cadmo*, 17, 2007, p. 229-242.

VAN ETTEN, M. E. J. M. A Teenager on the Throne: Addressin Heliogabalus' Age in Cassius Dio and Herodian's Histories. *Kleos - Amsterdam Bulletin of Ancient Studies and Archaeology*, 8, 2025, p. 23-36.

VAN HAEPEREN, F. Les prêtresses de *Mater Magna* dans le monde romain occidental. In: GIANPAOLO, U. (A cura di). *Sacerdos.* Figure del sacro nella società romana. Pisa: Edizioni ETS, 2014, p. 299-321.

VILLENEUVE, R. *Heliogabale.* Le Cesar fou. Paris: Pierre Amiot, 1957.

WEISS, C. Motives for Male Circumcision among Preliterate and Literate Peoples. *The Journal of Sex Research,* v. 2, n. 2, 1966, p. 69-88.

WINTERLING, A. Loucura Imperial na Roma Antiga, *História (São Paulo),* v. 31, n. 1, 2012, p. 4-26.

Received: Octuober 23, 2025 | Accepted: December 11, 2025

WAS ELAGABALUS A TRANS WOMAN? CONSIDERATIONS BASED ON THE RECLASSIFICATION OF A ROMAN COIN BY AN ENGLISH MUSEUM

Semíramis Corsi Silva[1]

Abstract

In 2023, news reports covered the decision of the North Hertfordshire Museum, in England, to display a coin of the Roman emperor known as Elagabalus alongside other items from its LGBTQIA+ collection. The decision was based on the interpretation that Elagabalus was, in fact, a transgender woman. Since 2015, I have been conducting research on Elagabalus and developing hypotheses about their practices. Given the media attention surrounding the museum's curatorial choice, I found it relevant to systematize my reflections and engage with the museum's decision, which constitutes the central aim of this article. Additionally, I present new reflections on possible interpretations of the emperor's religious practices in relation to issues of body and sex. Finally, I explore the potential and limitations of a queer reading of Elagabalus.

Keywords

Elagabalus; Roman emperors; Gender Studies; queer theory.

[1] Associate Professor – Federal University of Uberlândia, Uberlândia, Brazil. E-mail: semiramiscorsi@gmail.com.

Resumo

Em 2023, reportagens noticiaram a decisão do Museu de North Hertfordshire, na Inglaterra, de expor uma moeda do imperador romano conhecido como Heliogábalo juntamente com outros itens de seu acervo LGBTQIA+. A decisão fundamentou-se na interpretação de que Heliogábalo seria, na realidade, uma mulher transgênero. Desde 2015, venho desenvolvendo pesquisas sobre Heliogábalo e levantando hipóteses sobre suas práticas. A partir da repercussão midiática envolvendo a curadoria do referido museu, considerei pertinente sistematizar minhas reflexões e dialogar com a decisão do museu, o que constitui o objetivo central deste artigo. Além disso, trago algumas reflexões novas sobre possibilidades de leitura da relação das práticas religiosas do imperador com questões sobre corpo e sexo. Por fim, exploro as potencialidades e limites de uma leitura queer de Heliogábalo.

Palavras-chave

Heliogábalo; imperadores romanos; Estudos de Gênero; teoria queer.

Introduction

In November 2023, online newspaper articles reported that the North Hertfordshire Museum in Hitchin, a town north of London, would refer to the Roman emperor Marcus Aurelius Antoninus, known as Elagabalus, with the feminine pronouns "she" and "her."[2] The museum, which has a coin belonging to the emperor, decided to change the information about the item after concluding that he was, in fact, a transgender woman. The articles report that, from then on, the coin began to be displayed among LGBTQIA+ items in the collection. According to the BBC's online article: *"A museum spokesperson said it was 'only polite and respectful to be sensitive to identifying pronouns for people in the past.'"*

The news sparked controversy on social media. Out of curiosity, I read the comments on Brazilian Instagram pages. The main argument of those opposed claims that the museum's attitude is the result of modern identitarianism, anachronistic for Antiquity, or even postmodern readings of history. Regarding the latter opinion, there are comments such as: *"Help, we are going to rewrite history based on postmodern theory"* – originally written as "*pós-moderne*" in Portuguese, where the ending *e* emphasizes the use of neutral language. Another comment followed the same lines: "*Postmodernism is destroying history."*

Among the comments defending the museum's position, we have statements such as: *"The museum is using the correct pronoun, and you are going against that decision in this publication."* There are also comments that express personal identification with the proposal, recognizing in the past possibilities for the legitimization of contemporary gender identities, as revealed by statements such as*: "I said we were here from the beginning"* or *"you can cry, but* todes *[Portuguese word for "all" with neutral language] has always existed."* Additionally, there are comments that demonstrate some knowledge of homoerotic relationships between men in the ancient Roman context—relationships that were not necessarily understood as deviations at the time—although such comments often fail to clearly distinguish the fundamental contrasts between the ethical systems of Antiquity and current conceptions of gender identity, which are structured around sexual practices, self-identification, and compulsory heteronormativity. In this regard, I highlight the following comment: "*What the Roman Empire had the*

[2] Links to some articles: https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-67484645; https://www.theartnewspaper.com/2023/11/21/uk-museum-reclassifies-roman-emperor-as-transgender; https://uk.news.yahoo.com/roman-emperor-reclassified-trans-woman-100913080.html; https://www.out.com/news/roman-emperor-elagabalus-transgender.

most of were gay people, trans people (both willing and forced), and effeminate straight men. But a society deprived of human history isn't ready for that conversation."

There are also comments that see the museum's attitude as a sign of patriarchy that reclassifies a woman—"born male"—as trans, but would not reclassify a man — "born female", according to the comment—as a trans man. In other words, the problem will always be misogyny, according to this interpretation, where even trans women take precedence over trans men. One response to this comment, in the post, suggests reclassifying Joan of Arc as a trans man.

As can be seen, there is a discursive clash between those who want to find modern gender identities in the past and seek identification in the ancients for their standards that differ from contemporary ones, and those who perceive anachronisms. Among the latter, some perceive such ideas as interpretations that jeopardize the foundations of historical knowledge, emptying notions of evidence in order to give voice to what is being called "identitarians."

As a researcher who has been studying Elagabalus for several years, with an emphasis on gender issues and Syrian religious practices associated with their figure, I felt motivated to reflect on the recent public discussion. Thus, this work proposes to analyze the theme based on a critical interpretation of historical sources from the Roman context, while seeking to establish possible connections between gender, cultural practices, and representations of Syrian peoples in Antiquity, Elagabalus' region of origin. I do not intend to enter into the debate about the so-called "identitarianism" and the interpretation of classification seen as the result of postmodern analyses. I would mainly like to draw attention to where the idea that Elagabalus wanted to be a woman came from and how we need to critically examine the sources, seeking similarities, but also discursive clashes. I believe that by knowing about the clashes of the past and understanding them in their context, we can better understand modern disputes and reflect on better ways of coexisting. I therefore propose that these reflections be used as knowledge to improve our attitudes towards differences. In this sense, I will conclude by presenting some of the potentialities and limitations of a queer reading of Elagabalus.

I will begin with a brief presentation of the character and the textual sources from the Roman Empire that have survived to this day. I find it interesting to call Elagabalus a character, as this brings us to our first problem, which is how fiction, reality, and contextual intentions are mixed in what has survived about this ancient ruler.

About the texts on Elagabalus from the Roman Empire and their authors

Elagabalus ruled the Roman Empire between 218 and 222, ascending to the throne at the age of 14 and reigning until his death at the age of 18. He was a member of the Severan dynasty (193–235), an imperial house of Roman-Syrian and Roman-African origins. The Roman-African roots were linked to Septimius Severus (193–211), founder of the dynasty and a native of the province of Africa Proconsularis. The Roman-Syrian connections came from Septimius' wife, Julia Domna, who belonged to the clerical aristocracy of the city of Emesa (now Homs, Syria), the birthplace of Elagabalus. He was the son of Syrian parents, his mother, Julia Soaemias, being the niece of Julia Domna.

Elagabalus' rise to power was a direct result of the political maneuvering of his grandmother, Julia Maesa, sister of Julia Domna. After the assassination of Emperor Caracalla (211–217)—son of Septimius Severus and Julia Domna—by order of the then praetorian prefect, Macrinus, Julia Maesa organized a plot to restore the dynasty's power. As part of this strategy, the narrative that Elagabalus was Caracalla's son was spread, which gave him legitimacy. The plan had the crucial support of *Legio III Gallica,* stationed in Syria.

The young man became known as Elagabalus in the tradition that followed his reign. His name was *Varius Avitus Bassianus*[3], and he became *Marcus Aurelius Antoninus* when he was elevated to emperor, making a reference to Caracalla, whose imperial name was Marcus Aurelius Antoninus. Caracalla's choice of name referred to a rapprochement between the Severi and the Antonini. The Latinized name *Heliogabalus* or *Elagabalus* comes from a later tradition, as we see in *Vita Heliogabali,* from Historia Augusta, and refers to Elagabal, the sun god of his hometown, to whom he dedicated himself as a priest after becoming emperor.[4] In other words, the name *Heliogabalus* in the Historia Augusta is a mockery, an offense to the

[3] *Varius* referred to his father (*Sextus Varius Marcellus*); *Avito* referred to his maternal grandfather (*Julius Avitus Alexianus)* and *Bassianus* was the cognomen of the family from Emesa (Icks, 2013: 59).

[4] Although in the Historia Augusta the name that appears is *Heliogabalus*, Elagabalus is the form most commonly used in modern English historiography to refer to the emperor. Elagabal (*Ilāh hag-Gabal* in Arabic) is the standard translation used to refer to the sun god of Emesa. However, in Earnest Cary's English translation from the Greek, which is used in this article, Elagabalus is employed to refer to the god.

emperor, who is seen in this collection of biographies as worshipping his god in an exotic and exaggerated way.

A first reflection comes to mind here regarding the English museum's attitude: if we really wanted to rehabilitate the figure of this emperor, wouldn't it be better to give him his imperial name, as is traditionally done with Augustus, for example? I believe so.

But let us dive into the topic of this article, the association of Elagabalus with femininity. From the texts that have survived to the present day, everything indicates that the issue of the effeminate emperor may have begun, in the texts, with the writings of Cassius Dio, a senator and historian who was politically demoted by Elagabalus, his contemporary. In another text I wrote, willing to investigate whether there were direct reasons for Cassius Dio to have created such negative images of Elagabalus, which reverberated in other texts in different ways according to genres and intentions, I analyzed the historian's *cursus honorum*, pointing to a political demotion in Elagabalus' government.[5] I will comment on this shortly, but first it is important to present the other texts that deal with Elagabalus in the context of the Roman Empire and that have survived to this day in order to consider the difference between Cassius Dio and his possibly inaugural character on the theme of effeminacy.

Among the other texts of the Empire on Elagabalus, the first that should be mentioned is Herodian's *History of the Roman Empire*. The other text is the aforementioned *Vita Heliogabali* from the Historia Augusta. Leonardo de Arrizabalaga y Prado (2017) believes that there was another *life* of Elagabalus written by Marius Maximus, a Roman biographer who, in the early decades of the third century, wrote a series of biographies of twelve emperors in Latin, imitating Suetonius' model. Unfortunately, this work has not survived. According to Arrizabalaga y Prado (2017), the work of Marius Maximus would have been used as a source by Cassius Dio, who was not in Rome at the time of Elagabalus' reign. Therefore, some of the information that Cassius Dio presents may have come from Marius Maximus. Unfortunately, there is no way to measure Marius Maximus' influence on Cassius Dio. Therefore, from what has come down to us, the first text on Elagabalus is that of Cassius Dio. But let us first look at Elagabalus in Herodian's text and in *The Life of Heliogabalus* from the Historia Augusta before we get to Cassius Dio, the "icing on the cake."

[5] See Silva, 2024.

Herodian lived between 180 and 250, held political and administrative positions in the Empire (*History of the Roman Empire*, 1, 2, 5), but in positions lower than Cassius Dio, and wrote the eight books of the *History of the Roman Empire* around 240, covering from the death of Marcus Aurelius to the rise of Gordian III. Little is known about Herodian's life. His origins are uncertain, with some authors believing he was born in Syria (Mazzarino, 1974, apud Gonçalves, 1996: 54) and others who argue that he came from a city in Asia Minor, in Anatolia (Cassola, 1967; Torres Esbarranch, 1985; Roques, 1990, apud Gonçalves, 1996: 54). Regarding the historian's social position, Santo Mazzarino (1974, apud Gonçalves, 1996: 56) argues that Herodian was a freedman, considering him a court writer from the Severan period, which seems unlikely to me given his lack of knowledge of details. I also do not believe that Herodian was a freedman, as he criticizes Commodus and Elagabalus for elevating their freedmen to important positions (*History of the Roman Empire,* 1, 12, 3; 5, 7, 7). On the other hand, Herodian praises the fact that Macrinus managed to become emperor even though he was an equestrian (*History of the Roman Empire*, 5, 1, 5), so he may have been an equestrian procurator. This can also be inferred from the knowledge that Herodian displays, the result of his various travels, as well as his knowledge of fiscal matters. Thus, it is very possible that Herodian was an equestrian official in the Roman bureaucracy.

Certainly, Herodian's subordinate position in political and administrative functions in relation to Cassius Dio would mark his writings. For Herodian, the success or failure of a government depended on the character of the emperor, with his *paideia* being fundamental in this process (Van Etten, 2025: 30-31). Elagabalus, in this case, is presented in Herodian's fifth book as someone who did not receive a Greco-Roman education, did not follow the *mos maiorum* (ancestral customs), and, because he was too young, was inexperienced and manipulated. Unlike Cassius Dio, in Herodian's stories of Elagabalus, there is less emphasis on the emperor's excessive sex life, highlighting his inability to govern. Aspects of Elagabal' devotion and the influence of women in government, especially his grandmother Julia Maesa, are emphasized, precisely because of the ruler's young age. Perhaps the difference between Herodian's Elagabalus lies precisely in the interests of the historian, who was not a senator. Herodian is less concerned with Elagabalus' Syrian origins and how they were influencing both his customs, considered exotic, and his form of government, and especially the rise to power of Syrians and other men who were not part of the traditional elite, which we see receiving more attention in the narrative of Cassius Dio, a senator from the more traditional elite, who seems to have been harmed by this.

The Historia Augusta (*The Augustan History*), known as *HA*, is a series of stories about emperors, usurpers, pretenders to the imperial office, and Caesars, written in Latin. Unlike Herodian's text, and closer to Cassius Dio, *HA* follows the values of the traditional senatorial elite, having been written by someone close to the court, from a Roman-centric perspective (Machado, 2010).

The authorship and dating of *HA* have been debated since the late 19th century. Currently, there is no consensus on its dating, but there is a tendency to accept the late 4th century and the first half of the 5th century as most likely (Corassin, 1988: 160). Furthermore, this debate has been set aside, as greater attention has been given to reflecting on the fictional and historical nature of the work. *The Life of Heliogabalus* is one of the texts whose fictional nature is extremely debated and accepted.

In my analysis, unbridled living is the main theme that drives the text and guides the arguments in the biography of Elagabalus. In addition, it is essential to consider the tone of humor found in jokes, wordplay, character names, and intertextuality with other works known to the public. In this sense, *The Life of Heliogabalus* reinforces the portrayal of the protagonist within an already familiar pattern, the *cinaedus,* a figure depicted in Latin literature as effeminate and sexually penetrated, a deviant from the *vir*.[6] Humor is a key element in *The Life of Heliogabalus,* and facts and fiction about the young ruler are interwoven with strong satirical content.

But let us move on to the central point of the analysis: the writings of Cassius Dio on the figure of Elagabalus, which I consider to be the origin of the idea that the emperor wanted to be a woman, a representation recovered by the museum in 2023. In this context, it is worth examining who Cassius Dio was and what specific elements of his work contributed, in my reading, to influencing the subsequent construction of the emperor's

---

[6] Intertextuality is very present in the text with the comedies of Plautus and Terence, but also with satirical writers such as Petronius (*The Life of Heliogabalus,* XXI, 5). *Satyricon* seems to me to have been a fundamental work in establishing the reader's recognition of Elagabalus' sexual deviations in order to present the emperor associated with the figure of the *cinaedus,* so well delineated in Petronius' text. Another interesting aspect would be Elagabalus' origin. In a study on parallels between *The Life of Heliogabalus* and Trimalchio's Feast in *Satyricon,* Cláudia Teixeira (2007) concludes that, in the scene, the idea is to laugh at the negative consequences of social mobility, and in the description of Elagabalus in the Historia Augusta, it is to highlight his Eastern origin, laughing at it. There are also parallels with the lives of bad emperors written by Suetonius. There are several references to Caligula, Nero, and Vitellius (*The Life of Heliogabalus,* 1, 1; 18, 4; 33, 1; 34, 1) and scenes from the life of Elagabalus in common with known elements about these emperors considered bad rulers (*The Life of Heliogabalus*, 14, 6; 23, 4; 26, 3; 31, 8).

image in Historia Augusta, leaving a lasting mark, albeit controversial and often distorted, on the historical character, whose traditional name, Elagabalus, is itself the result of a process of discursive construction.

Cassius Dio was born, possibly between 163 and 164, in Nicaea, an important city in the province of Bithynia. His family was wealthy and influential in local politics; his father, Cassius Apronianus, was a senator, consul, and also governor of the provinces of Lycia-Pamphylia, Cilicia, and Dalmatia. Cassius Dio had an interesting *cursus honorum,* reaching the high position of consul on two occasions.

Regarding Dio's positions under the emperors of the Severan dynasty, it is likely that he assumed his first consulship under Septimius Severus, after serving as praetor, in accordance with the traditional *cursus honorum*. Fergus Millar (1964) believes that this consulship took place between 205 and 206. We know from his own account (*Roman History,* 77, 17, 13-18, 1) that he was part of Caracalla's circle of advisors. He was governor of provinces, friend of the emperor, and consul for the second time during the reign of Severus Alexander (222-235), the successor to Elagabalus, whom Cassius Dio greatly values in his text. Under the rule of Elagabalus, Cassius Dio does not seem to have received any position, losing even the post of imperial advisor that he had held under the two previous emperors, Septimius and Caracalla. Therefore, as I sought to show in Silva (2024), Cassius Dio suffered a demotion during the reign of Elagabalus. Our emperor valued the presence of people from the Syrian circle in power, which must have greatly disturbed a traditional senator like Cassius Dio.[7] It is here, in my analysis, that lies the central point of his very negative portrayal of Elagabalus.

Elagabalus' immoderate behavior in various matters and activities is presented throughout the entirety of Dio's Book 80, the emperor's lack of clemency towards his enemies (80, 3; 80, 5, 1), his overriding of the titles granted by the Senate (80, 8, 1-3), Elagabalus' refusal to wear the traditional Roman clothing (80, 8, 3; 80, 11, 2; 80, 9, 2), his placing of Elagabal above Jupiter himself (80, 11, 1), his violation of the law by marrying a vestal virgin (80, 9, 3), his effeminacy (80, 5, 6; 80, 13; 80, 14, 3-4; 80, 16, 4), his numerous marriages (80, 9-10), his excessive homoerotic relationships (80,

[7] As Herz (2024) points out, the Severan emperors valued military support over senatorial approval and treated senators such as Cassius Dio and Marius Maximus, for example, with disdain. Contrary to Herz's statement, I prefer not to generalize that the Severans treated senators with disdain. However, in the Severan context, there was a great appreciation of military groups over more traditional senators and in favor of provincial elites, especially from Syria and during the reign of Elagabalus.

15, 1-4), and even a possible attempt to create a vagina on his own body (80, 11, 1; 80, 16, 7; 80, 17, 1).

It is important to understand that all of Cassius Dio statements in his portrayal of Elagabalus follow elements of the literary *topos* of *pessimus princeps*. In other words, they are part of the unfolding of a series of values that appeared as a recurring theme in the texts of the Principate and were a rhetorical tool aimed at reinforcing the philosophical, ethical, and political arguments of the traditional layers of the Senate. This *topos* involved: tyranny and authoritarianism, moral and political corruption, disrespect for the laws, traditional gods, and Roman customs (and in this sense, virility), and administrative incompetence. In the face of all these negative elements, I highlight that Dio's emphasis is on the emperor's feminine performativity.[8] Let us see, then.

Elagabalus' Feminine Associations: Source Criticism and Historical Verisimilitude

Cassius Dio (*Roman History*, 80, 17, 1) refers to Emperor Marcus Aurelius Antoninus as Avitus and *False Antoninus*. The latter in order to disparage the relationship and the search for legitimacy linked to Caracalla and the Antonines. Cassius Dio also gives him a name that evokes feminine references and excessive use of sex: Sardanapalus (*Roman History,* 80, 1, 1; 11; 12).[9] Sardanapalus is known through the *Bibliotheca Historica* by Diodorus Siculus, a writer from the late 1st century BCE and early 1st century CE, and, according to Diodorus, he was an Assyrian king who wore women's clothing and makeup. This king is said to have had many concubines, not only women but also men. His lifestyle caused

[8] Gender performativity is understood here as a set of actions that regulate gender identity, inscribed in the materiality of bodies and constituted within discursive practices. To understand this concept, I draw on the theoretical contributions of Judith Butler (2010), who conceives of the subject as a *subject-in-process,* performatively produced through the acts they perform within previously established discursive structures. In this sense, the subject is not a fixed or essential entity, but a performative construction, whose identity manifestations can strain and destabilize normative dichotomies such as male/female, masculine/feminine, heterosexual/homosexual, among others. As I am focusing on the analysis of discourses and representations, I choose not to address another concept mobilized by Butler (2010), distinct from gender performativity: gender performance, understood by the author as a notion centered on the subject's action and processes of subjectivation.

[9] Another way of referring to the emperor linked to the feminine appears in the work of Philostratus (*Lives of the Sophists,* II, 625), with the term *Gynnidós,* from the Greek *γυνὴ/gyné,* woman.

dissatisfaction among the commanders of the Assyrian Empire, which allegedly led to a conspiracy against him. Sardanapalus lived in the 7th century BCE and is portrayed as a hedonistic, "decadent" figure who died in an orgy of destruction (*Bibliotheca Historica,* 2, 23).

Consequently, through the name Sardanapalus, it is possible to see how Cassius Dio is relating Elagabalus to the feminine excesses of a Syrian/Eastern monarch. It is important to note that, in the Roman imagination, Syrians and Assyrians, such as Elagabalus and Sardanapalus, were perceived indistinctly and often associated with femininity, rather than with a generic notion of the East. Reducing this representation to the broad category of Eastern runs the risk of reinforcing stereotypes of modern Orientalism. In this context, the effeminacy attributed to these figures is more linked to Syrian/Assyrian identity than to an Orientalizing generalization.

With this, I perceive how Cassius Dio constructs a highly potent image of Elagabalus, since such a representation of the feminine man who came from the eastern Syrian regions was already known in Roman literature and imagination. In addition to Sardanapalus, we have significant examples of the connection between the feminine man and those who come from the East, for example, with the myth of Attis, the consort of *Magna Mater,* who emasculates himself, according to the myth[10], or the priests of the Syrian goddess Atargatis.

Cassius Dio gives several examples of Elagabalus' feminine attitudes. He mentions his marriages to three women, which is also considered excessive. Notably, excessive relationships with women were seen as a form of effeminacy. According to David Halperin (2002), effeminacy was long defined as a symptom of excess. A "womanizing" man was thus considered effeminate in Greco-Roman culture, since he had "deviated from masculine gender norms insofar as they preferred the soft option of love to the hard option of war" (Halperin, 2002: 111).

Cassius Dio also tells us about Elagabalus' marriage to two men. The first was Hierocles, an enslaved man from Caria who participated in chariot races and, as the emperor's favorite man, had a lot of power, even more than the emperor himself (*Roman History*, 80, 15). The second was Aurelius Zoticus, an enslaved athlete from Smyrna. In addition to Elagabalus' lack of control in demonstrating his passion for these men, both are enslaved,

[10] On the effeminacy of Attis in Greco-Roman literature and in objects of material culture, see: Alvar; Lopez-Gómez; Pañeda, 2019.

which further suggests the inferiority to which the emperor subjected himself.

Thus, Elagabalus married several times during his short reign. In approximately four years of government, Dio Cassius records seven marriages, among which I highlight the union with a vestal virgin, considered a serious crime. The figure of Elagabalus thus ends up representing the apex of excess and lack of control, attributes associated with the feminine. But the peak of the effeminacy of the False Antoninus in Dio's text is his desire to have a vagina. Quoting the passages:

> […] also in his circumcising himself [*hóti te to aidoîon periéteme*] and abstaining from swine's flesh, on the ground that his devotion would thereby be purer. He [referring to Elagabalus] had planned, indeed, to cut off his genitals altogether [*pantápasin autò apokópsai*], but that desire was prompted solely by his effeminacy [*tês malakías*]; the circumcision which he actually carried out was a part of the priestly requirements of Elagabalus, and he accordingly mutilated [*elumḗnató*] many of his companions in like manner (*Roman History*, 80, 11, 2).

> He carried his lewdness to such a point that he asked the physicians [*toùs iatroùs*] to contrive a woman's vagina [*aidô gunaikeîan*] in his body by means of an incision, promising them large sums for doing so (*Roman History*, 80, 17, 1).

According to the BBC online article, the North Hertfordshire Museum justifies its change in the emperor's gender identity by quoting a line from Cassius Dio (*Roman History*, 80, 16, 1) that the ruler once said, "Call me not Lord, for I am a Lady."[11] As can be seen, the museum accepted Dio's defamatory statement as truth, without historical criticism.

Knowing this and making the necessary criticisms of the problem of a museum, an important place for the production of memories, not having a historian who makes a minimal critical analysis of sources[12], we can then ask ourselves: Was there any truth to Elagabalus' practices? Or rather, in

---

[11] *Mḗ me lége kýrion; egṑ gàr kyría eimí.*

[12] I refer here to the critical analysis of sources because I consider it one of the fundamental skills that we seek to develop from the very beginning of academic training in history. At the start of my training as a historian at UNESP/Franca, I was introduced to the critical study of textual sources in the first semester of my undergraduate degree. Currently, as a professor of Ancient History, initially at UFSM and, more recently, at UFU, I consider working with the textual analysis of ancient sources to be an essential introductory task, guiding students, already in the first semester of the course, in the fundamental procedures of traditional historical hermeneutics, especially the distinction between external and internal criticism of texts. This is, therefore, an elementary stage of historiographical practice, the absence of which, in the case of an institution such as a museum, reveals a failure in the area of responsibility for the production and public mediation of historical knowledge.

what aspects of reality did Cassius Dio seek resources to develop his text on the effeminacy of Elagabalus and his supposed vagina, making it credible? Where could the historian's association of the emperor with a woman have come from?

In general terms, in my interpretation, Cassius Dio talks about the emperor's alleged attempt to have a vagina due to the fact that he performed religious rituals that very possibly involved cuts to the male genitals. This is a hypothesis. Thus, these rites could have been developed by Elagabal' solar and fertility attributes. In cults such as this, male genitals had strong symbolism as a kind of simulacrum of masculinity. In the 19th century, the French scholar Jacques-Antonie Dulaure, in a study on phallic cults in Antiquity (*Des Divinités Génératrices)*, raised the idea that the bull and the goat were linked to ancient fertility rites that involved ritual castrations for zodiacal reasons, with the sun, according to ancient studies and astrological/astronomical beliefs, entering the sign of the celestial constellation of the bull and the goat. Thus, these signs were considered the symbol of the spring sun, the regenerator of nature.

Indeed, it is possible that there was something related to the strength of the penis, at least of animals, represented on the coins issued by Elagabalus. Elke Krengel (1997) argues that the phallus of a bull began to appear on the emperor's clothing on coins minted after he became a priest, as can be seen on the coin below.



Figure 01: Aureus of Elagabalus. On the obverse and reverse, there is a phallic object attached to the emperor's head. Reference: RIC, IV, 2, Elagabalus, 86.

Perhaps there was something in the myth of Elagabal that involved the bull's penis as a force of masculinity, of the solar attribute, of the generative male order, as well as some relation to this in the bodies of the priests of the deity. Let us remember that ancient rituals were directly linked to myths. The rite recreated the myth and maintained the cosmic and social order (Eliade, 1972). However, this mythology has not reached us, which makes the statement impossible.

Cassius Dio also brings us, in a rather hyperbolic passage, the information that Elagabalus used human genitals in his rites:

> I will not describe the barbaric chants which Sardanapalus [referring to Elagabalus], together with his mother and grandmother, chanted to Elagabalus, or the secret sacrifices that he offered to him, slaying boys and using charms, in fact actually shutting up alive in the god's temple a lion, a monkey, and a snake, and throwing in among them human genitals, and practicing other unholy rites, while he invariably wore innumerable amulets. But, to pass over these matters, he went to the extreme absurdity of courting a wife for Elagabalus—as if the god had any need of marriage and children (*Roman History,* 80, 11-12).

It is also possible that the rite for Elagabal on the priest's body was a circumcision with symbolic aspects involving male genitalia and related to issues of fertility, rites of passage, and cosmic order, as well as an ascetic meaning. For me, an indication of asceticism in Elagabalus' practices can be seen in one of the above-mentioned passages from Cassius Dio (*Roman History,* 80, 11, 2) where he says that the emperor abstained from swine's flesh so that his devotion would be purer. In the same passage, the term used for cutting the genitals is *perieteme* (*περιέτεμε)*, from the verb *peritemnō* (*περιτέμνω),* which means to circumcise, mutilate, cut around, a term formed by the prefix *peri* (*περι,* around) and the verb *témnō (τέμνω,* to cut).

There are several societies that practiced circumcision rites in the ancient world, the reasons are varied, as are their interpretations. There is evidence that Mesopotamian Semitic peoples practiced this rite as early as 3200-2700 BCE, with characteristics of a rite of passage featuring death, resurrection, fertility, etc. (Weiss, 1966: 77). Among the Israelites, a group that lived in regions geographically very close to Elagabal's Emesa, the rite is interpreted by followers as a covenant between man and God, as well as being an element of identity. Based on a study of passages from Israeli books, Charles Weiss (1966) perceives a possible association between circumcision and death and resurrection, in addition to the fertility of the circumcised.

But these are only hypotheses surrounding the rite to Elagabal. However, these reflections shed light on an appearance of truth, or at least on known rites that may have been used by Cassius Dio to lend credibility to his discourse. Thus, seeking verisimilitude less in the rite to Elagabal itself (of which we have little evidence) and more in the idea brought forth by Cassius Dio, for some years I have been cross-referencing my research on Elagabalus with research on the *galli,* priests of Cybele (*Magna Mater)*. It is also possible that the rites in honor of Elagabal had some mythical similarity to the cults of the goddess Cybele and her consort Attis, which were quite popular in the Roman Empire. According to several ancient

testimonies, a specific type of Cybele worshippers, the *galli,* cut something on their genitals.[13] Similarly, according to the Syrian writer Lucian of Samosata (*The Syrian Goddess)*, the priests of the Syrian goddess Atargatis performed rituals on their genitals. Because of this, the priests of Cybele and Atargatis were seen as feminine in the ancient Roman context.[14]



Figure 02: Funeral relief of Lavinius (2nd century). Capitoline Museums, Rome. This bust is often associated with a *galus*, as the clothing of these cultists was seen as feminine. Françoise Van Haeperen (2019) questions this identification, raising the possibility that it is a priestess of Cybele.

However, from the sources we have, we cannot know what the initiates cut from their bodies. We do not know if it was a cutting of all male genitalia, only part of it, or even if this cutting was symbolic and not physical.[15] Furthermore, we cannot know what these rites meant to the initiates themselves, nor if they signified a "transition" of gender and sex for those who practiced them.

Thus, if the rites for Elagabal involved cutting the priests' bodies, this ritual may have been exaggerated by Cassius Dio. But we cannot be sure whether the rites for Elagabal were similar to those of the *galli* of Cybele; it is a possibility. Another hypothesis is that Cassius Dio brought the rites of

---

[13] Although the *galli* are the most common type known today as ancient priests of Magna Mater, they were not the only cultists of the goddess, and even their identification as priests is questioned by researchers. Françoise Van Haeperen (2019) argues that the status of the *galli* was marginal and not exactly priestly and, according to her, they were not part of the official cult of Cybele in Rome, nor in the other cities of the Empire, although they could participate.

[14] On this topic, see Silva, 2020.

[15] For more information on these rites, possible hypotheses, and the connections made by researchers with taurobolium rites, see Silva, 2021b.

Elagabal closer to those of the *galli* in the imagination of his readers. Thus, even though the rite of Elagabal had no connection with the practices of the *galli,* Cassius Dio rhetorically used an imaginary surrounding the repudiated existence of these cultists. Let us remember that the *galli* were not portrayed positively in literature, as I mentioned.[16] From then on, a feminine textual tradition for Elagabalus would be created, which would be taken up again in texts still in the Roman context and in works of the centuries to come.

Furthermore, it is important to consider that the customs and clothing of ancient Syrian men were seen as feminine by Greco-Roman writers. Juvenal (Satire 3, 60-72), a poet who lived between the mid-first and mid-second centuries, presents Syrian men as wearing light clothing and perfuming themselves. This does not mean that these men were feminine, but their masculinity was different from the traditional virility of the Romans in the eyes of the Romans themselves.

In *The Life of Heliogabalus* from the Historia Augusta, Syria is, to a large extent, a Greco-Eastern side that spills over the borders of the Empire with its exotic customs, with its perfumed, noisy, and adorned men. Thus, Syria and Elagabalus would be on the margins of Romanity. There is undoubtedly an intersectionality between being Syrian and, therefore, feminine that stands out when we read ancient texts and that cannot be disregarded in analyses as a discursive clash and a discourse of Romanity and the affirmation of Greco-Roman power by the more traditional elites, especially in Cassius Dio, where the discursive pattern seems to have begun. The Romans were strongly uncomfortable with the anomaly (Alvar; Lopez-Gómez; Pañeda, 2019), and these writers emphasize this to enhance the negative image they wanted to convey about Elagabalus.

The texts thus reproduce classic *topoi* of bad emperors' behavior and, in the case of Elagabalus, they exaggerate. We must consider that ancient Roman historiography, especially that produced during the imperial period, should not be understood as an objective record of events, but as a literary genre with a strong pedagogical and moralizing character. When narrating the events of the past, Roman authors aimed to offer positive and negative models of behavior that would serve as examples (*exempla)* for their contemporaries. This is fundamental to understanding the narrative logic. *Exemplum* is a central concept in the Roman mentality: the deeds of the past

[16] Another set of evidence that allows us to understand the negative perception of the *galli* by the population of the Roman Empire, beyond literary accounts, can be found in the five curse tablets (*defixiones)* discovered in the temple dedicated to Isis and Mater Magna in Mogontiacum. See Silva 2022.

(both virtuous and reprehensible) were rescued not for their factual accuracy, but for their potential to teach and morally influence the public. Historiography thus functioned as a repository of memory and civic education, operating as an instrument of education. Authors such as Cassius Dio and Herodian made use of this structure, often shaping historical characters to serve as warnings or *exempla.* Events were subordinated to moral and rhetorical utility, which means that critical analysis of these sources requires attention to narrative purposes, contexts, and strategies.

Furthermore, Roman historiography was strongly influenced by the ideal of *mos maiorum*, which valued traditional values such as *virtus, pietas*, and *gravitas*. In this sense, the ancient historian of the Empire was not only a chronicler, but also a guardian of morality, a builder of selective memories guided by political, social, and ethical interests.

Another point in the construction of Elagabalus' image concerns the Roman imperial order. Since my doctoral dissertation, I have defended historiographical positions that recognize the existence of a shared space among the elites of the Empire, with values based on the interaction of Greek and Roman cultures (Silva, 2019b). This political and cultural identity included ways of dressing, speaking, eating, and behaving in general, acknowledging the existence of a *paideia/humanitas* that shaped the *romanitas*, which in turn varied according to the contacts with different cultures within the Empire and the particularities of individuals and groups. In contrast, what I see in the texts about Elagabalus is that he steps outside this discursive space of order, with his Syrian politics and values taking center stage.

Elagabalus queer?

Aware of the situation of ancient texts on Elagabalus, knowing especially the position of Cassius Dio and the possibilities regarding his negative image of the emperor in terms of being a Syrian, and therefore a femininity aversive to Greco-Roman values in various ways, but especially in relation to gender performativity and body standards. One point I have been thinking about is the queer potential of studying the character.

According to Sarah Salih (2012: 19-20), the English expression *queer*, as a theoretical strand, is a radical appropriation of a term that had previously been used to offend and insult people who deviated from normative standards of body and gender. Broadly speaking, as a theory, queer aims

to deconstruct categories of identity, affirming the instability of all sexual and gendered identities. The proposal starts from the destabilization of the category of subject, which Judith Butler, the queer theorist par excellence, calls the critical genealogy of gender ontologies. The radicalism of the expression lies precisely in its resistance to closed gender standards.

In another text I wrote (Silva, 2019), I suggested that Elagabalus' queer potential for analysis lies in his construction as an abject subject. I continue to defend this potential. However, as I have emphasized throughout the text, we must analyze how these texts are part of discursive clashes within a context and political-administrative issues and literary *topoi* specific to the elites who were writing. Similarly, we must also think about the use of an already established literary representation between Romanity and the view of foreigners, especially Syrians. But there are other interesting points to consider in relation to the question of the queer gaze on Elagabalus. And to discuss these points, I refer to Zachary Herz's text *How to do the History of Elagabalus (*2024).

The title of Herz's text refers to David Halperin's book *How to do the History of Homosexuality* (2002). Broadly speaking, Halperin's central idea is to question essentialist analyses of history that point out that there has always been a natural and stable form of homosexual identity. Inspired by the works of Michel Foucault, Halperin argues that contemporary ways of understanding homosexuality cannot be projected onto the past, as the categories of "homosexuality" and "heterosexuality" are products of specific historical processes, especially Western modernity. One of the central theses is the distinction between sexual practice and identity. In many societies, people may engage in acts that would today be considered homosexual without, however, constructing an identity around it. Thus, homosexual identity as we know it arises in specific historical contexts and did not exist in the Roman world, even though sex between men existed and discourses on deviance also existed, but not in a way that created identities as we understand them today.

Based on these reflections, which I share, Herz (2024) proceeds to analyze ancient texts about Elagabalus in order to avoid essentialism and anachronism, as I have been doing for years in my research on the emperor. From this, he realizes that the portrait of Elagabalus reflects the anxieties and the insecure social position of elite biographers, more specifically in the Severan context when there was special attention to the armies to the detriment of the Senate. Herz does not provide a detailed analysis of Dio's *cursus honorum*, showing his political decline during the reign of Elagabalus, as I did in the aforementioned work (Silva, 2024). This analysis,

in my view, complements Herz's, making his reflections and mine an interesting set for thinking about Dion's representation of the character, which I call in this text the "icing on the cake."

But it is precisely here that we encounter a problem for a queer analysis of Elagabalus. Queer theory often adopts a stance of concern for the lived experience of abject subjects. The queer historian "fights in the first person" (Herz, 2024: 408), he is eager to find "community" and "kinship," he wants to give voice to the marginalized. But since marginalized subjects in antiquity generally did not leave their testimonies, Herz's concern is that we want to tell a story that is above how the subject himself would like to be heard. Certainly, Elagabalus was not a marginalized subject; he occupied the highest social status. But he suffered *damnatio memoriae*[17] and left no accounts of his own beyond coins and busts that have survived and in which he does not appear as female. Thus, at least, this was not his proposal for public self-representation in the artifacts that remain to us.

Given this, Herz (2004) points out that, even if Ancient History never adapts to certain types of research, queer theory has produced insights into social functioning that historians of Antiquity should consider. This is where the aforementioned historian corroborates my proposal (Silva, 2019) for a queer look at Elagabalus: we can construct knowledge through the abjection of the character's representation. For Herz (2024: 413), it is possible to think of ancient discourses as "evidence for someone's life, or alternately (perhaps simultaneously) as evidence for some ways of talking about people's lives." In particular, I would restrict myself to "evidence for some ways of talking about people's lives," since ancient texts were constructed rhetorically, and what we see in the constructions of Elagabalus is hyperbolic rhetoric, which Herz does not point out.

Furthermore, I would add that a queer reading of Elagabalus needs to implode modern classifications, not only because this is anachronistic, which would be enough, but because queer theory aims to deconstruct these categories. Queer as a theory does not share the idea that identities are fixed or static entities and explores the ways in which society constructs them, with transgressions. In this sense, Elagabalus should not be placed as a trans woman, but his story is adequate to stage the difference between

[17] *Damnatio memoriae* was a symbolic and political Roman practice that aimed to erase from official history the memory of individuals considered undesirable by destroying their names and images in public spaces. In the case of Elagabalus, *damnatio* was decreed by the Senate after his death in 222, favoring the legitimization of his successor, Severus Alexander.

norm and deviation for the ancient Romans, inferring how they understood transgressive performativity.

Our character's story is unusual and very powerful. This power can be seen in its many uses, appropriations, and receptions in different contexts, by different readings, and by groups that are also deviant. Herz (2024: 413) cites Martijn Icks' (2013) analyses of Elagabalus' reception in later communities that he describes as queer. Based on Icks (2013), he notes that Elagabalus became an icon for deviant Victorians and Romantics. I realize that even in Brazil, Elagabalus also arrived in a queer way. An example of this is the music video for the song *HéLioGaBaaLo* (2016), by LuKaSH. This audiovisual work combines historical, cultural, and political elements, presenting the figure of the emperor as a symbol of transgression and resistance. Directed by LuKaSH himself, the clip features the participation of activist Indianarae Siqueira, a political leader and militant. The recording took place in Lapa, more specifically at the crossroads of Beco do Rato, where CasaNem is located, a support center and shelter for *travestis* and transsexuals in Rio de Janeiro.

In conclusion, Herz (2024) suggests setting aside the subject of "Elagabalus" [18] and focusing instead on the system that constrained and ultimately destroyed him—a task I believe I have been pursuing for some years. In this article, I also aim to explore the possible realities that ancient writers invoked to legitimize their claims: the *galli*, the exoticized Syrian Orientals, fertility rituals, and perhaps a form of asceticism embedded within the shared mythical-ritual universe. Queer imaginaries, particularly religious ones, existed outside the normative order—an order that writers sought to preserve, with their denials functioning as part of a group's self-affirmation.

Final considerations

Overall, it is important to highlight that in writing history, there are no answers to everything; there are interpretations, and they must be based on the analysis of sources and the possible intentions of the producers. Thus, the only certainty we have is that, by perceiving the emperor as effeminate and saying that he wanted to make a vagina on his body,

[18] The quotation marks I have used here are to emphasize that, in my reading, in the very way of referring to the character of Elagabalus, we are no longer talking about him, but about a defamatory construction. The best thing here would be to leave aside the subject Marcus Aurelius Antoninus or, even, Varius Avitus Bassianus.

Cassius Dio had defamatory intentions, creating from this an "Eastern Syrian other" based on possible realities of the emperor's practices, verisimilitude, and literary *topoi*. It is because of the passages about Elagabalus' vagina and the fact that his testimony is inaugural that I called Cassius Dio the "icing on our cake". He is the first icing that has come to us, and it is possible to eat it, "queering it" with appropriate criticism.

This criticism concerns reading the texts in context, and such reading needs to be intersectional, crossing Elagabalus' Syrian origins with the feminine and the political demotion of Cassius Dio—and even of the more traditional senatorial elite in general—by the emperor. It is necessary to perceive the existence of deviations from the norms for the *vir* that are used in the representation of the emperor in order to make his image credible, legitimate, and strong.

Regarding the comments on Instagram posts about the museum's decision to rename Elagabalus in the feminine, I would like to point out that at no time did the pages I followed call on experts in ancient history to comment on the museum's stance. These pages only brought news from international websites in summary form on cards decorated with busts and other types of images. There are comments that make it clear how the reader would like to better understand the fact contextually, as well as feeling that the posts brought news that was very empty of historical content, such as: *"Unnecessary! Could women be emperors at that time? Don't make things up"* and *"Isn't that an anachronism?"*

It was all speculation, therefore. Speculative readings that revolve around the same theme are nothing new to any researcher of Elagabalus. Even in academia, we have different anachronisms and speculations ranging from studies on his psyche, considering him either a character wronged by sources (Hay, 1911) or a mad emperor (Villeneuve, 1957), to studies on his gender without support in documentation and historiographical methods (Gualerzi, 2005). We also have a tedious repetition of ideas already explored by other researchers that will not lead to new discoveries, but which demonstrate the curiosity that the character arouses and the lack of preparation to deal with a complex subject.

The Elagabalus of the sources may be a fiction, but he is nonetheless important for historical knowledge if considered from the perspective of his construction and, I emphasize, the possible realities in that context that supported the discourses and gave them significant force. And, in an analysis in this sense, there is potential for reflections from a queer analytical perspective.

I would like to end this text with a reflection by Walter Benjamin (1987: 224-225, our translation), who says the following:

> To articulate the past historically does not mean to recognize it "the way it really was." It means to seize hold of a memory as it flashes up at a moment of danger. […] Only that historian will have the gift of fanning the spark of hope in the past who is firmly convinced that even the dead will not be safe from the enemy if he wins. And this enemy has not ceased to be victorious.

Based on the above reflection, I argue that I do not want to know the truth about Elagabalus, as there is no way to do so with the material we have today. At best, we can only arrive at hypotheses. Nor do I intend to rehabilitate him as emperor, which some scholars do with "bad" emperors (Winterling, 2012: 7). What I propose is a rehabilitation of the feminine as a historically constructed category of defamation. Regardless of whether Elagabalus identified as feminine or not, this element constituted the core of the criticisms formulated by Cassius Dio, later exacerbated in the Historia Augusta and transmitted with different uses and abuses over the centuries. This femininity, therefore, can no longer be a reason for someone to fall from grace. If there is an intention to rehabilitate Elagabalus, let him at least recover his imperial name, instead of perpetuating his satirical nickname.

Ancient Sources

CASSIUS DIO. *Roman History*. Vol. IX. Translation by Earnest Cary. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1955.

DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca Historica*. Libros I-III. Tradução de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001.

FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

HERODIAN. *History of the Empire from the time of Marcus Aurelius*. Vol. II. Books V-VIII. Tradução de C. R. Whittaker. London; Cambridge: William Heinemann; Harvard University Press, 1970.

JUVENAL. *Sátiras.* Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. São Paulo: Ediouro, s/d.

LUCIANO DE SAMÓSATA. A Deusa Síria. In: *LUCIANO [VII].* Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 177-207.

THE SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. Vol. II. Tradução de David Magie. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1993.

References

ALVAR EZQUERRA, J.; LOPEZ-GÓMEZ, J. C.; PAÑEDA MURCIA, B. La vulva de Átis. *Arys*, 17, 2019, p. 191-226.

ARRIZABALAGA Y PRADO, L. The eunuchs riddle: Gannys, Eutychianus and Comazon. In: ARRIZABALAGA Y PRADO, L. (Ed.). *Varian Studies*. Volume Three: A Varian Symposium. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 316-388.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUTLER, J. *Problemas de gênero.* Feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CORASSIN, M. L. A composição da biografia de Severo Alexandre na *História Augusta*. *Revista de História (USP)*, São Paulo, v. 119, 1988, p. 153-178.

DULAURE, J-A. *O culto do falo.* Nos antigos e nos modernos. Lisboa: Hugin, 1998.

ELIADE, M. *Mito e realidade.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GONÇALVES, A. T. M. *A oposição aos imperadores durante o período dos Severos*: uma análise da obra de Herodiano. Dissertação de Mestrado, História Social, Universidade de São Paulo, 1996.

GUALERZI, S. *Né uomo, né donna, né dio, né dea:* ruolo sesseuale e ruolo religioso dell'Imperatore Elagabalo. Bologna: Pàtron editore, 2005.

HALPERIN, D. *How to do the History of Homosexuality.* Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HAY, J. S. *The amazing emperor Elagabalus*. London: Anson Street Press, 1911.

HERZ, Z. How to do the History of Elagabalus. In: HASELSWERDT, E.; LINDHEIM, S. H.; ORMAND, K. (Eds.). *The Routledge Handbook of Classics and Queer Theory*. London; New York: Routledge, 2024, p. 408-422.

ICKS, M. *The crimes of Elagabalus*. London; New York: I. B. Tauris, 2013.

KRENGEL, E. Das sogenannte ,,Horn" des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis. Eine Umdeutung als Ergebnis fachübergreifender Forschung, Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte, 47, 1997, p. 53-72.

MACHADO, C. A. R. Entre frivolidade literária e sátira política: a *Historia Augusta*. In: ARAÚJO, S. R. R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D. (Orgs.) *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010, p. 207-234.

MILLAR, F. *A Study of Cassius Dio.* Oxford: The Clarendon Press, 1964.

SALIH, S. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SILVA, S. C. Barbaridade *versus* Humanitas no Principado Romano: a política e a construção da imagem do imperador Heliogábalo (século III EC). *Alethéia*, v. 2, 2017, p. 114-136.

SILVA, S. C. Identidade cultural e gênero no Principado Romano: uma proposta de análise interseccional das representações do imperador Heliogábalo (século III E.C.). *Phoînix*, v. 24, 2018, p. 142-166.

SILVA, S. C. Heliogábalo vestido divinamente: a indumentária religiosa do imperador sacerdote de Elagabal. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, v. 1, 2019a, p. 251-276.

SILVA, S. C. A língua grega como elemento da ordem romana e de integração com povos de fora da administração imperial na obra de Flávio Filóstrato. *Revista de História da Unisinos*, v. 23, 2019b, p. 13-24.

SILVA, S. C. Não me chame de senhor, pois eu sou uma senhora: a performatividade transgênero do imperador Heliogábalo (218-222). In: SILVA, S. C.; ANTIQUEIRA, M. (Orgs.). *O Império Romano no Século III*. Crises, transformações e mutações. São João de Meriti: Desalinho, 2021a, p. 89-118.

SILVA, S. C. Os *galli*, sacerdotes de Cibele: representações literárias femininas e possibilidades sobre as práticas de castração ritual. *Notandum (USP),* v. 24, 2021b, p. 1-22.

SILVA, S. C. O corpo castrado dos *galli* nas maldições de Mogoncíaco: uma análise de cinco *defixiones* para *Mater Magna*. *Romanitas,* v. 1, 2022, p. 91-113.

SILVA, S. C. The Emperor and the Historian: an analysis of Elagabalus' image considering Cassius Dio's trajectory and point of view. *Classica et Christiana*, v. 19, 2024, p. 789-812.

TEIXEIRA, C. Os paralelos ficcionais entre a biografia de Heliogábalo na Historia Augusta e a *Cena Trimalchionis* do *Satyricon* de Petrónio. *Cadmo*, 17, 2007, p. 229-242.

VAN ETTEN, M. E. J. M. A Teenager on the Throne: Addressin Heliogabalus' Age in Cassius Dio and Herodian's Histories. *Kleos - Amsterdam Bulletin of Ancient Studies and Archaeology*, 8, 2025, p. 23-36.

VAN HAEPEREN, F. Les prêtresses de *Mater Magna* dans le monde romain occidental. In: GIANPAOLO, U. (A cura di). *Sacerdos.* Figure del sacro nella società romana. Pisa: Edizioni ETS, 2014, p. 299-321.

VILLENEUVE, R. *Heliogabale.* Le Cesar fou. Paris: Pierre Amiot, 1957.

WEISS, C. Motives for Male Circumcision among Preliterate and Literate Peoples. *The Journal of Sex Research,* v. 2, n. 2, 1966, p. 69-88.

WINTERLING, A. Loucura Imperial na Roma Antiga, *História (São Paulo),* v. 31, n. 1, 2012, p.

Recebido: 1 de abril de 2026 | Aceito: 14 de junho de 2026

CONQUISTADORES, COLONIZADORES E ESCRAVIZADORES: AS VÁRIAS RAÍZES DA LACÔNIA ESPARTANA

Gabriel Cabral Bernardo[1]

Resumo

A história antiga de Esparta passou por um desenvolvimento significativo nas últimas décadas, principalmente pela contextualização de elementos tardios atribuídos a seu passado arcaico. Contudo, a mesma abordagem não foi amplamente aplicada à história de outras partes da Lacônia, dada sua posição comum como apêndice da história espartana. O objetivo deste artigo é, assim, examinar as tradições sobre como diversas comunidades periecas da Lacônia tiveram suas histórias entrelaçadas à de Esparta, bem como identificar as possíveis camadas históricas que as compuseram. Nesse sentido, será realizada uma leitura diacrônica das narrativas clássicas, helenísticas e romanas sobre como dórios, espartanos, aqueus, argivos, arcádios, jônios e atenienses conquistaram, colonizaram e escravizaram comunidades lacônias em passados remotos. Argumenta-se que tais narrativas parecem ser, na verdade, produtos de uma constante renegociação dos vínculos periecos com tradições arcaicas (não apenas espartanas). Podemos, assim, escrever histórias locais *periecas*, considerando o quanto essas renegociações influenciaram a memória arcaica de Esparta e da Lacônica.

Palavras-chave

Lacônia; periecos; Esparta; tradição; Heráclidas; ethnos.

[1] Professor Doutor – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. E-mail: gabriel.c.bernardo@ufsc.br.
***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.10, n.2, 2025.2. p. 139-161.**
DOI: 10.34024/herodoto.2025.v10.22720

Abstract

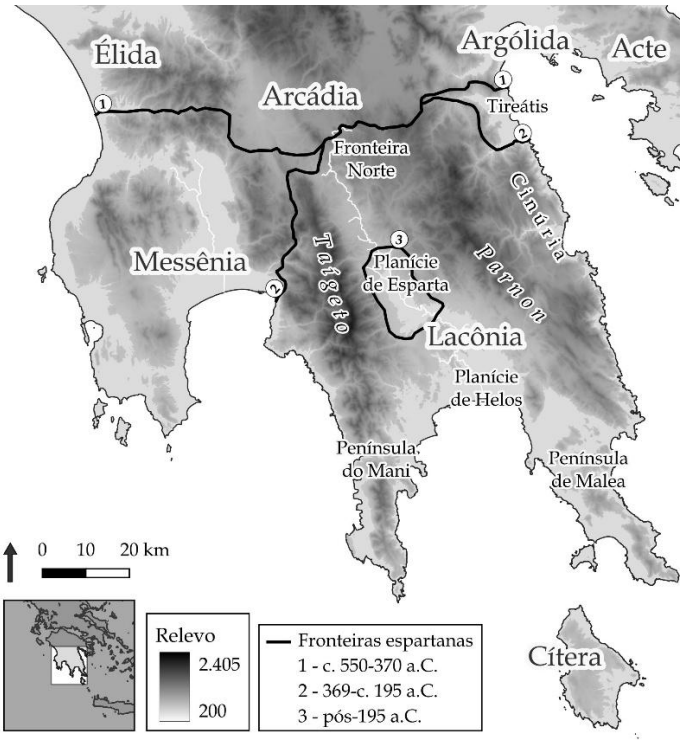
In recent decades, the study of ancient Spartan history has advanced considerably, particularly through the contextualization of later elements attributed to its archaic past. However, this approach has not been widely applied to the histories of other parts of Laconia, which have often been treated as mere appendages to Spartan history. The aim of this article, therefore, is to examine the traditions concerning how various communities of the *perioikoi* in Laconia were historically intertwined with Sparta, and to identify the possible historical layers that constitute them. To this end, a diachronic reading is undertaken of Classical, Hellenistic, and Roman narratives describing how Dorians, Spartans, Achaeans, Argives, Arcadians, Ionians, and Athenians conquered, colonized, and enslaved Laconian communities in antiquity. It is argued that such narratives actually reflect a constant renegotiation of perioikic ties with archaic traditions (not only Spartan ones). This makes it possible to write local histories of the *perioikoi*, taking into account the extent to which these renegotiations influenced the archaic memory of both Sparta and Laconia.

Keywords

Laconia; perioikoi; Sparta; tradition; Heraclids; ethnos

Introdução

Não é exagero afirmar que um dos pilares da historiografia sobre a Esparta do Período Clássico é a crítica das informações (frequentemente anacrônicas) providas por fontes tardias (e.g. Hodkinson, 2000, p. 19–60). No entanto, esse trabalho crítico esteve até recentemente, voltado quase exclusivamente a Esparta, enquanto a *Lakoniké*,[2] a região mais ampla sob a influência direta dos espartanos, permaneceu relativamente intocada. Estudos mais recentes das últimas décadas abriram novos caminhos, considerando tanto o material arqueológico de sítios específicos quanto as tradições literárias antigas (e.g. Müller, 2023; Pavlides, 2025). Há um tema em particular, contudo, que parece ainda relativamente inexplorado: os passados imemoriais atribuídos às várias comunidades não-espartanas que habitavam a *Lakoniké*.



Mapa 1 – Regiões do sul do Peloponeso e da Lacônia. Fonte: preparado pelo autor.

Antes de qualquer coisa, é necessário reconhecer que as próprios fontes antigas dizem pouco a respeito da história das várias comunidades da

[2] *Lakoniké* é o termo utilizado pelas fontes antigas para se referir a todo o território sob a influência política direta de Esparta. A *Lakoniké* é composta, portanto, por toda a metade sul do Peloponeso, essa formada pelas regiões da Messênia e da Lacônia (a oeste e a leste da cordilheira do Taígeto, respectivamente) (ver fig. 1). Ou seja, destaco aqui a necessidade de o leitor manter em mente a diferença de significados entre "*Lakoniké*" (toda a região sob a influência espartana) e "Lacônia" (seção sudeste do Peloponeso, a leste da cordilheira do Taígeto).

Lacônia e da Messênia, especialmente de seu passado anterior ao Período Clássico. Mesmo a história arcaica de comunidades maiores, como a própria Esparta, foi escrita posteriormente e, também por isso, deve ser abordada com cuidado (cf. Starr, 1965; ver Clements, 2022). A Arqueologia, é verdade, contribui para mitigar um pouco de tal quadro: diversos santuários da *perioikis*,[3] por exemplo, produziram coleções significativas de artefatos que, em vários sentidos, permitem questionar até que ponto as estruturas consolidadas no Período Clássico já estavam presentes ou em formação antes do século V.[4] O estudo de Florentia Fragkopoulou (2010) é uma instância de tais possibilidades, analisando o que a cultura material dos santuários lacônios tem a dizer sobre a formação de identidades coletivas entre 1200 e 600. A autora argumenta que as narrativas tradicionais, que combinam detalhes heterogêneos de fontes não-lacônias tardias e a despeito das fontes materiais, acabaram produzindo argumentos problemáticos. Um deles, inclusive, se refere justamente aos hilotas[5] e aos periecos: a relativa coerência da cultura material entre santuários da Lacônia e de Esparta teria embasado a ideia de um domínio espartano tão intenso que não deixava espaço para a manifestação de diferenças. O processo de formação da divisão entre periecos e hilotas, contudo, provavelmente levou um tempo maior para ser desenvolvido e, ao final, pode simplesmente ter condicionado um contexto relativamente coeso, no qual diferenciações étnicas (ao menos no que tange à cultura material) não eram uma agenda importante.[6]

A escassez de referências literárias aos demais habitantes da *Lakoniké* se torna menos destacada a partir do Período Clássico, quando aparecem relatos pontuais sobre comunidades específicas da Lacônia e da Messênia, ainda que dispersos entre vários autores, de Heródoto a Pausânias, no Período Romano. Tais relatos, em sua maioria narrativas sobre passados remotos, alimentaram debates sobre as origens das comunidades periecas e hilotas, tomando

[3] *Perioikís* é o termo pelo qual se referia ao território ocupado, dentro da *Lakoniké*, pelos "periecos", habitantes livres de cidades e vilas em grande medida autônomas, mas politicamente dependentes de Esparta. Sobre a natureza da relação entre periecos e espartanos, ver Bernardo, 2022.

[4] Todos os anos e séculos aqui referidos são a.C., a menos que indicado.

[5] Os hilotas era como se chamava o coletivo dos escravizados possuídos privadamente pelos espartanos, responsáveis por, dentre vários outros trabalhos, cultivar as propriedades espartanas na Lacônia e na Messênia. Para uma definição mais precisa do sistema de escravização hilota, ver Lewis, 2018: 125–146.

[6] Fragkopoulou, 2010: 232–235; ver também Clements, 2021 para o processo de territorialização da *Lakoniké* por Esparta e Delahaye, 2022 sobre a coerência da cultura material lacônia.

frequentemente tais narrativas (muitas vezes mitológicas) como contêineres de núcleos de verdade, capazes de nos oferecer um vislumbre da história arcaica da *Lakoniké* (e.g. Koiv, 2003: 69–140). O presente artigo não se deterá sobre esse tipo de esforço, de prover uma resposta sólida à questão da origem das comunidades periecas em geral ou da escravização e distribuição espacial dos hilotas.[7] Por um lado, é justo reconhecer, como Irad Malkin (1994: 3–6) já argumentou, que seria equivocado supor que as narrativas sobre o passado remoto, por vezes mitológico de comunidades históricas estão fora da história, que não possuem qualquer atitude histórica. Por outro lado, tais narrativas (como eu argumentaria) são melhor compreendidos no contexto em que foram narradas, nos quais simultaneamente refletem e/ou propõem narrativas sobre a comunidade sobre as quais versam (cf. Dowden, 1992: 41–66). Nesse sentido, o presente artigo não buscará nas narrativas aqui consideradas um passado preservado como um fóssil em âmbar. O objetivo principal será o de contextualizar historicamente tais tradições da melhor forma possível, identificando os possíveis eventos e conjunturas possivelmente as influenciaram ou que foram por elas influenciados a partir do século V a.C. – quando se sabe, com alguma certeza, que a hegemonia espartana na *Lakoniké* já estava consolidada.

Como as narrativas mitológicas de interesse estão presentes principalmente em fontes literárias, não tratarei das evidências materiais de cada assentamento perieco da *Lakoniké*. Além disso, considerando as limitações de espaço, me ocuparei apenas das comunidades periecas da Lacônia mencionadas pelas fontes antigas, essas mais relevantes para a proposta aqui delineada por terem permanecido dependentes de Esparta por mais tempo.[8] Um catálogo extensivo dos assentamentos lacônios mencionados nas fontes antigas foi elaborado por Graham Shipley (2004), de modo que o presente estudo se baseará principalmente sobre ele. A análise, obviamente, tem as

[7] Sobre as origens políticas e étnicas dos periecos, Cartldge (2002: 84–85) enuncia aquela que é, do meu ponto de vista, a proposta (que ainda é, em grande medida, especulativa) mais plausível, dadas as fontes disponíveis: as comunidades periecas mantiveram relações diferentes com Esparta e foram, assim, submetidas por caminhos variados, mas compunham um único status ao final do Período Arcaico (cf. Shipley, 1992: 214). Para uma análise cruzada das tradições a respeito das origens do status dos hilotas e dos dados arqueológicos da região de Helos, na Lacônia, ver Bernardo, 2025: 348–357.

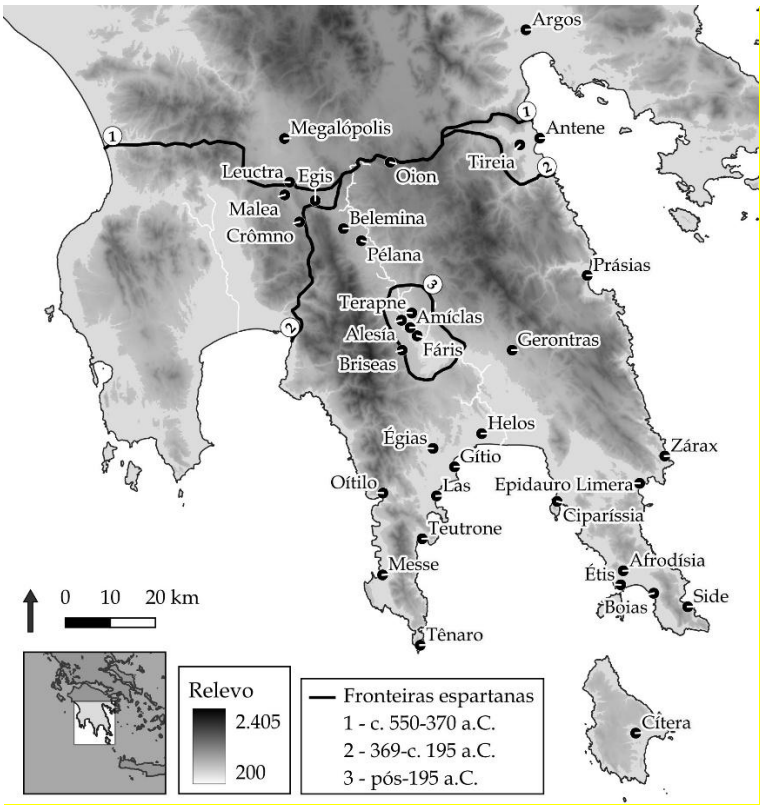
[8] A região da Messênia foi majoritariamente libertada do jugo espartano, assim como seus habitantes, em 369, quando um exército liderado pelo tebano Epaminondas invade a região e (re)funda Messene (ver Kralli, 2017: 24–26). Quanto à Lacônia, a maior parte dela é colocada sob a proteção da Liga Aqueia em 195, encerrando, assim, sua relação de dependência política com Esparta (ver Shipley, 2000).

tradições espartanas como pano de fundo, dado que seria surpreendente que elas não tenham tido influência em ao menos algumas das narrativas ligadas a outras comunidades lacônias. Nesse sentido, consideraremos, em primeiro lugar, narrativas mitológicas gerais sobre o impacto do Retorno dos Heráclidas na *Lakoniké*, uma vez que tratam do mito fundador que justificava a dominância espartana sobre o restante da região. Sobre esse pano de fundo, será possível compreender melhor o que acredito terem sido as três fases de construção das narrativas míticas sobre as histórias das comunidades periecas da Lacônia, essas elaboradas entre os séculos século VI a.C. e II d.C.

O Retorno dos Heráclidas e a Conquista da Lacônia

Começando pelo início da história da Lacônia espartana, sabemos que já no tempo de Tirteu (fr. 2 West), na segunda metade do século VII, estava estabelecida a narrativa do Retorno dos Heráclidas e de sua instalação em Esparta (na *cidade* especificamente, já que ele diz πόλιν) – ocasião em que ela é também assentada com os dórios que os acompanhavam. Dois séculos depois, em uma das *Ístmicas* (7.12-15) de Píndaro aparecem duas adições a essa narrativa: a conquista cidade de Amíclas com a ajuda dos Egidas – esses últimos sendo os membros de uma família de origem *tebana*, mas ligados às linhagens reais heráclidas de Esparta (Hdt. 4.147.1-3, 149; cf. Pind. *Pyth*. 5.74-76). No mesmo século V, Heródoto (1.82) atribui a conquista de toda a parte oriental da Lacônia – da Tireátis, na fronteira com a Argólida, até a ilha de Cítera, incluindo toda a Península de Malea – à chamada Batalha dos Campeões, datada por ele de meados do século VI. Temos, portanto, a construção de uma narrativa de conquista gradual da Lacônia pelos espartanos: primeiro da planície espartana, com o assentamento de dórios e tebanos em Esparta e com a conquista de Amíclas, e posteriormente de toda a costa oriental da Lacônia e da ilha Cítera. Essa mesma tradição parece ser ecoada por Isócrates (6.24), no século IV, que menciona *en passant* a retomada da Lacedemônia[9] pelos espartanos/dórios ao derrotarem aqueles que a detinham anteriormente.

[9] "Lacedemônia" corresponde, na maioria das vezes, a Esparta ainda que também os periecos fossem chamados de "lacedemônios" (ver Ducat, 2018: 608–612).



Mapa 2 – Comunidades lacônias e demais cidades mencionadas no texto Fonte: preparado pelo autor.

Novas adições à aparecem em fragmentos atribuídos a Teopompo de Quios (*FGrH* 115 F 13, 122) e Helânico de Lesbos (*FGrH* 4 F 188), que narram, mais especificamente, o processo de conquista e escravização dos hilotas – esse posteriormente repetido por Pausânias (3.20.6). Segundo essa narrativa, os hilotas eram originalmente habitantes livres e nativos da região de Helos na Lacônia (etnicamente aqueus, segundo Teopompo), mas que foram escravizados após a conquista da região pelos espartanos. Muito depois, no século I d.C., Plutarco (*Lyc.* 2.1) parece desenvolver ainda mais essa tradição ao atribuir a Soo, rei de uma das duas casas reais que reinou sobre a Lacônia após o Retorno dos Heráclidas, tanto a escravização dos hilotas quanto a conquista de terras dos arcádios — supostamente ao norte de Esparta. Tudo indica que esta é a tradição que Pausânias (3.12.9), no século II d.C., organiza de acordo com suas genealogias das casas reais espartanas. Contudo, nesse processo de (re)organização, Pausânias coloca os conflitos pelos territórios na fronteira com a Argólida – a Cinúria (3.2.2-3, 3.7.2) e a Tireátis (3.7.5) – em um passado mais remoto que aquele de Heródoto. Acredito que isso seja devido principalmente à popularização da ideia de que Esparta e Argos mantinham

uma rivalidade desde tempos imemoriais, de modo que não seria suficiente para sua narrativa uma única batalha mais recente, como a narrada por Heródoto (ver Kelly, 1970; Bernardo, 2025: 121–129, 148–149). Pausânias (3.2.5-7) também atribui a conquista de Egis, situada na região fronteiriça ao norte de Esparta, aos reis Arquelau e Carilau, e não a Soo, como Plutarco parece ter feito. Vale notar que, até o momento, não há nenhuma menção a qualquer ponto ao sul de Helos, especialmente à península do Mani, a seção sudoeste da Lacônia.

Retornando ao século IV, uma narrativa diferente da conquista gradual apresentada anteriormente é enunciada por Éforo de Cime (*FGrH* 70 F 117). Segundo o historiador, depois da chegada dos Heráclidas à Lacônia, Eurístenes e Prócles, os primeiros reis das duas casas reais espartanas, já começam suas dinastias reinando sobre toda a região entre Egis e Las, duas das seis cidades por eles fundadas – que incluíam também Amíclas, Fáris, Helos e Esparta. Os habitantes aqueus nativos são expulsos do território (cf. Strab. 8.5.5), sendo um detalhe interessante que, segundo Éforo, a região é reassentada com qualquer um "dos estrangeiros que quisessem" habita-la.

É possível argumentar, portanto, que existiam ao menos duas tradições sobre a submissão da Lacônia pelos Heráclidas ou pelos espartanos. A primeira, aparentemente construída do século VII a.C. ao século II d.C., narra uma conquista gradual de quase toda a Lacônia (Egis, a planície espartana, Helos, Cinúria e Tireátis). Nessa narrativa, o único grupo não dório que participa das conquistas e, portanto, da reocupação do território são os Egidas, que tinham ancestralidade tebana. A segunda tradição, aparentemente do século IV a.C., defende uma conquista imediata da maior parte da Lacônia central (de Egis a Las), essa ocupada não apenas por dórios, mas também por quaisquer estrangeiros que desejassem se estabelecer ali. Isso não significa que, antes do século IV, populações lacônias que não se viam como dórias não fossem assim reconhecidas. Heródoto (8.73.2), por exemplo, escrevendo no século V, nota que os cinúrios reivindicavam uma origem jônica, e sabemos que os espartanos assentaram eginetas Tireátis ao final do século V, depois desses terem sido expulsos de Egina pelos atenienses no início da Guerra do Peloponeso (Thuc. 2.27.2, 4.56.2). Contudo, mesmo com a ciência dessas populações, a narrativa da conquista gradual da Lacônia central parece admitir uma ocupação não-dória da Lacônia apenas em uma fase mais tardia, enquanto que na narrativa de Éforo, de uma conquista imediata, afirma a presença de outras etnias desde o início do assentamento heráclida/dório. É

sobre esse pano de fundo que devemos analisar as narrativas associadas a comunidades lacônias específicas.

As tradições de fundação das comunidades periecas lacônias

Das 57 comunidades lacônias conhecidas (sem contar Esparta), 32 delas (indicadas no Mapa 2) possuem ao menos uma tradição associada à sua fundação. Algumas tiveram mais de uma tradição atribuídas a elas, de modo que, ao todo, foram computadas 43 histórias sobre o passado remoto de comunidades diferente, cujos protagonistas variam consideravelmente (ver Tabela 1). Personagens anteriores à tomada heráclida da Lacônia ("pré-Heráclidas") lideram, relacionados à história arcaica de doze comunidades. Em seguida, temos os Heráclidas da narrativa do Retorno, associados a seis, talvez sete comunidades – há uma tradição específica sobre Boio, fundador de Boias, na península de Malea, que seria descendente de Héracles, mas que não parece ter sido vinculado à narrativa específica do Retorno. Argivos aparecem associados a cinco comunidades, arcádios a quatro. Dardânios, basicamente os que acompanhavam Eneias em sua fuga de Troia, são conectados a três comunidades, enquanto líbios (relacionados a Dânao) aparecem nas tradições de duas comunidades, assim como eginetas e lacedemônios. Aqueus, atenienses, dórios, epidaurios, jônios e divindades foram, cada um, responsáveis pela ocupação de ao menos uma comunidade na Lacônia antiga.

Há muitas formas de abordar esses dados. Poder-se-ia buscar prováveis motivadores para uma dada tradição em um contexto histórico específico e, a partir daí, datá-la desse contexto. Por outro lado, poderíamos conceber as tradições ou como histórias muito antigas, preservadas por séculos, ou como inovações com significados limitados ao período em que foram reproduzidas. Nenhuma dessas abordagens, sozinha, produziria resultados confiáveis, dado que todas elas simplificam o significado de tais histórias – seja atribuindo-as a um único contexto histórico ou presumindo uma continuidade absoluta de um mesmo significado. O mais seguro, a meu ver, é um estudo diacrônico dessas narrativas, dando maior ênfase no contexto em que uma dada tradição foi recontada, mas sem considerá-la automaticamente como reprodução fiel de um passado muito remoto ou como reflexo exclusivo do presente. Isso, acredito, permite uma melhor compreensão das mudanças e mesmo de tradições contraditórias, bem como a visualização de camadas que poderiam ser paralelas ou sobrepostas. Nesse sentido, faz sentido partir das tradições mais antigas atestadas em direção às mais recentes.

A tradição mais antiga preservada é aquela ligada a Oítilo, na costa ocidental da península de Mani. De acordo com um escólio ao *Catálogo dos navios* de Homero, Ferecides (*FGrH* 3 F 39, 168), autor do século VI, afirma que Oítilo recebeu seu nome de um filho de Anfianax. Não está claro se este é o mesmo Anfianax que por vezes também é chamado de Iobates, o rei lício ligado ao mito de Belerofonte (Ps.-Apoll. 2.2.1). De qualquer forma, Pausânias (3.25.10) afirma (muito) posteriormente que esse Anfianax era filho de Antímaco de Argos. Acredito ser possível que ele esteja se referindo à mesma tradição, caso no qual a tradição mais antiga da Lacônia atribui a fundação de Oítilo a um herói argivo.

As narrativas do século V não mencionam heróis epônimos, apenas conquistas e colônias. Como já foi dito, Píndaro (*Isth.* 7.12-15) coloca Amíclas como uma conquista dos Heráclidas, povoada por dórios e pelos Egidas tebanos. Helânico de Lesbos (*FGrH* 4 F 188), ao discutir as origens dos hilotas espartanos, os descreve como habitantes da cidade de Helos submetidos pelos espartanos, mas não diz como nem por quem a cidade a cidade foi ocupada inicialmente. Por fim, Heródoto atribui à Batalha dos Campeões a conquista de toda a costa oriental da Lacônia (1.82) – que, em seu tempo, incluía os jônios estabelecidos na Cinúria, dorianizados durante o domínio argivo (8.73.2). Quanto às colônias, temos os eginetas instalados em Tireia em 431 (Thuc. 2.27.2, 4.56.2-57.3) e a afirmação de Tucídides (7.57.6) de que Cítera, na ilha de mesmo nome, foi colonizada pelos lacedemônios. Esse quadro inicial é, possivelmente, um produto tardio da consolidação, no Período Arcaico, da narrativa de Esparta sobre seu próprio passado, que legitimava sua hegemonia política sobre a Lacônia. É possível perceber claramente uma expansão gradual (e agressiva) da cidade, de Amíclas ao Cabo Malea, ao lado de uma colonização (menos agressiva) de uma ilha vizinha e do assentamento de aliados exilados em seu próprio território.

As tradições da fase seguinte, muito breve, têm a mesma base: conquista e colonização, mas aquilo que agora pode ser chamado de "colonização" é, na verdade, um "segundo passo" das conquistas, e não mais um processo paralelo a elas. A principal fonte para isso é o já mencionado Éforo (*FGrH* 70 F 117): segundo o autor, os Heráclidas tomam posse automaticamente de toda a terra entre as cidades de Egis e Las quanto conquistam Esparta. Dada a escassa população da região (uma vez que os Heráclidas expulsaram todos os seus habitantes anteriores), os reis Eurístenes e Prócles são obrigados a recorrer a estrangeiros para povoá-la – a *qualquer* estrangeiro, não apenas os dórios que haviam chegado com eles. Egis, Amíclas, Fáris, Helos e Las são

inteiramente repovoadas e seus habitantes têm o mesmo estatuto que os espartanos. No entanto, como foi dito anteriormente, a tradição de Éforo também aborda a origem dos hilotas: estes não eram nativos escravizados, mas do mesmo grupo de colonizadores que repovoaram a Lacônia sob o governo dos Heráclidas. O que deu aos hilotas uma trajetória diferente das outras cidades foi sua decisão de se recursar a pagar tributos a Esparta e render sua isonomia, conforme proposto pelo rei Ágis – e aceito pelas demais cidades, que a partir de então assumiriam o estatuto de periecas. É interessante, nesse ponto, dissecar o relato de Éforo.

Em primeiro lugar, as cidades mencionadas no relato de Éforo provavelmente não foram escolhidas ao acaso: todas são cidades mencionadas no *Catálogo dos Navios* de Homero (*Il*. 2.581-602). Sendo assim, para situar sua narrativa no passado, Éforo provavelmente utilizou Homero como fonte sobre as cidades que existiam quando os dórios chegaram à Lacônia pela primeira vez. Isso explica, por exemplo, por que Fáris, nunca mais mencionada pelas fontes (e possivelmente inexistente), faz parte da narrativa, ou por que Las é descrita como o principal porto de Esparta, já que estava bem estabelecido que esse papel cabia a Gítio (cf. Bernardo, 2025: 486–487). Em segundo lugar, a narrativa de Éforo apresenta uma imagem muito negativa dos reis espartanos. Eles são retratados como tirânicos, instalando reis (sobre os quais nada mais é dito em qualquer fonte antiga) em outras cidades para governar em seu nome, e já na geração seguinte um deles tenta impor impostos a todas as cidades, exceto Esparta. Das seis cidades, apenas Helos teria se rebelado, enquanto as demais cidades aparentemente aceitaram o novo *status quo*. Em outras palavras, os periecos são pintados como um tipo de hilotas, ainda que em uma situação melhor do que os verdadeiros hilotas de Helos. Essa tradição caminha lado a lado com o *Panatenaico* (177-181) de Isócrates, também do século IV, que narra uma história unitária como a de Éforo, unindo espartanos e periecos em um coletivo isonômico único antes de os primeiros escravizarem os últimos. Acredito que essa narrativa compartilhada por e limitada a Éforo e Isócrates, poderia ser produto das condições do próprio século IV, no contexto das disputas entre espartanos, beócios e atenienses sobre a jurisdição de cada pólis sobre seus subordinados (Xen. *Hell*. 5.1.32-36, 6.3). Ao menos o relato de Isócrates deve ser lido com alguma suspeita, uma vez que os periecos correspondem, no discurso, ao *demos* (dórico) de Esparta que foi politicamente rebaixado por uma aristocracia que, no processo, tomou as melhores terras disponíveis. Considerando que o objetivo do *Panatenaico* era justamento a contraposição entre Esparta e Atenas de modo a destacar a superioridade da última, é muito provável que Isócrates não estivesse se

referindo a uma tradição histórica (cf. Mossé, 1977) ou, mais interessante para os objetivos presentes, corrente na *Lakoniké*. Isócrates provavelmente criou tal narrativas de modo a contrastar Esparta e Atenas (cf. Delahaye, 2022, p. 125), mais especificamente em relação às suas atitudes políticas em relação aos seus respectivos *demoi* – uma vez que os atenienses teriam integrado seu *demos* ao governo, ao invés de rebaixá-lo, como haviam feito os espartanos. Acredito que a versão de Éforo seria uma crítica no mesmo sentido, de denunciar o tratamento degradante dos espartanos em relação àqueles que eram, inicialmente, seus iguais – mas é impossível dar certeza disso com base apenas em um fragmento citado indiretamente por outro autor.

Em terceiro lugar e retornando a Éforo, o mesmo contexto pode ter gerado a necessidade de diferenciar os messênios, recentemente libertados do domínio espartano, dos hilotas. Os messênios não eram o mesmo povo que os hilotas, de modo que podiam manter sua narrativa de retorno do exílio (ver Bernardo, 2023) – contrariando o argumento espartano de que eram meramente seus escravos, como os hilotas lacônios (Isoc. 6.28, 88). Por fim, é interessante que Éforo justifique a ocupação de Egis por razões de segurança: ela ficava na fronteira entre Esparta e seus inimigos. Poder-se-ia pensar primeiramente nos messênios, mas não há tradição que mencione qualquer tipo de rivalidade entre os Heráclidas espartanos e messênios logo no início de seu assentamento. Esses "inimigos", acredito, são inimigos do século IV – e talvez nem mesmo messênios, mas os arcádios, agora entrincheirados em Megalópolis (ver Hornblower, 1990). Isso também se sustenta no fato de que, segundo uma tradição relatada por Pausânias (8.27.3-4), cinco outras cidades na fronteira norte de Esparta aderiram a Megalópolis por serem originalmente arcádias.[10]

O que temos nessa segunda fase, do século IV, é uma reinterpretação anti-espartana do modelo anterior de conquista e colonização. Os Heráclidas e os espartanos submeteram tiranicamente não apenas o mesmo povo que os ajudou a ocupar a Lacônia, mas também mantiveram sob seu domínio arcádios que a isso se opuseram. Tal quadro parece refletir o contexto do século IV, quando messênios e arcádios ameaçavam as fronteiras da lacônia espartana. É sempre possível que algumas dessas tradições já existissem e, no novo contexto hegemônico, tenham vindo à tona e informado as ações e os

[10] Algo semelhante pode ter ocorrido nas cidades trifílias, que tinham conexões com Trifilo, ora neto de Amíclas (Paus. 10.9.5), ora filho de Arcas, o herói epônimo arcádio (Plb. 4.77). Ver também Malkin, 1994, p. 86–87 sobre os trifílios tornando-se arcádios no século IV.

discursos de arcádios, beócios e messênios sobre os motivos para desertar e/ou se opor a Esparta.

Na terceira fase, caracterizada principalmente pela obra de Pausânias, podem ser notadas mudanças significativas. Após o século IV, conquista e colonização deixam de ser os elementos centrais da narrativa. Gerontras é, pela primeira vez, acrescentada à narrativa da conquista gradual heráclida e da expulsão da população nativa – que ainda inclui Fáris e Amíclas (Paus. 3.2.6, 22.6-7). O fato de Las não estar mais vinculada a essa tradição, como o estava em Éforo, pode não ser coincidência. Quando Pausânias (3.24.10) descreve Las, a única tradição que relata sobre seu passado é a conexão entre seu herói epônimo, Las, e o herói homérico que o matou a caminho de pedir a mão de Helena em casamento (Aquiles ou Pátroclo). A cidade antiga ainda possuía, no tempo de Pausânias, uma estátua de Héracles e um culto ao caracteristicamente dório Apolo Carneio (3.24.6 e 8 respectivamente). Ainda assim, a tradição preservada era a do herói epônimo pré-heráclida e sua ligação com heróis homéricos. Isso poderia ser simplesmente produto do interesse de Pausânias pelo passado homérico da Grécia, algo talvez implícito em sua tentativa de localizar as cidades homéricas de Briseas, Augeas e Messe (Hom. *Il*. 2.582-583) em cidades históricas (Paus. 3.20.3, 21.5, 25.9). No entanto, a maioria das outras tradições que ele preserva conecta as aldeias a fundadores pré-homéricos — locais, estrangeiros e até deuses.

Side recebeu o nome de uma das filhas do líbio Dânao (Paus. 3.22.11), A Cinúria e Helos de filhos argivos de Perseu (Paus. 3.2.2, 20.6, respectivamente), Tireia de um filho do arcádio Licáon (Paus. 8.3.3), e Teutrone de um fundador epônimo ateniense (Paus. 3.25.4). Além dessas, Pausânias (3.22.9) também afirma que Ciparíssia, cidade mencionada por Estrabão (8.5.2) mas em ruínas à sua época, havia sido ocupada por aqueus. É possível que isso se deva a uma identidade autóctone, que defendia o não deslocamento por argivos ou lacedemônios após a chegada dos Heráclidas. Mais uma vez, essas tradições poderiam datar de muito antes do século II d.C., mas é significativo que, quando Pausânias as coletou, nenhum esforço aparente foi feito para associá-las ao passado heráclida espartano. Quando existe a conexão, seu ponto de ligação é geralmente com as dinastias pré-heráclidas da Lacônia. Terapne, Alesia, Pélana e Gítio, todos lugares centrais na planície espartana, estão todos associados a histórias sobre Milas e Terapne, filhos do rei autóctone Lélex, Tíndaro, Menelau, Helena e Orestes (Paus. 3.19.9, 20.2, 21.2, 22.1, respectivamente). Nesse contexto, o caso de Boias é particularmente interessante. Pausânias (3.22.11) apresenta duas histórias

de fundação para a cidade. Em uma delas, foi fundada por um Heráclida chamado Boios. Na outra, foi produto do sinecismo de três cidades: Étis, Afrodísia e Side. Ele afirma que o povo das três cidades foi guiado a Boias por um oráculo de Ártemis, mas somente após ter sido expulso de sua terra natal. Não se diz nem quem os expulsou nem quando isso aconteceu, mas parece tratar-se de um evento de um passado muito remoto. O que chama a atenção é a história de fundação de duas das cidades que integraram o sinecismo, Étis e Afrodísia foram, segundo a mesma passagem de Pausânias, fundadas pelo dardânio Eneias durante sua fuga de Troia. Não vejo razão para não {Citation}interpretar esses mitos como tentativas de conectar histórias locais às de Roma, a principal potência mediterrânea da época em que Boias foi sinecizada. Se isso ocorreu no período helenístico tardio, quando a cidade começa a produzir grande quantidade de material arqueológico (ver Bernardo, 2025: 266), então seu crescimento pode ter sido influenciado, ao menos em parte, da intervenção de Roma na região, epitomizada na organização da Liga dos Lacônios Livres por Augusto. De qualquer forma, estudos como os de Susan Alcock (1993) e Anthony Spawforth (2012) trazem muitas outras instâncias parecidas, de como a influência romana gerou mudanças significativas na paisagem cultural grega. Sendo assim, é possível que esse tenha sido o caso de Boias – que, considerando uma glosa de Estêvão de Bizâncio (*s.v.* Βοιόν), pode ter mantido sua identidade como uma cidade heráclida e dória, mas agora com a participação dos dardânios de Eneias e os líbios de Dânao.

Em resumo, as tradições dos dois primeiros séculos d.C. abrem certo espaço entre as cidades lacônias e o passado heráclida espartano, concentrando-se mais em seus fundadores pré-heráclidas e em conexões com heróis homéricos. É interessante porque mesmo em lugares com evidências de tradições dórias, como Las, Gítio e possivelmente Boias, o passado preservado é principalmente pré-dórico. É claro que sabemos que muitas cidades lacônias não simplesmente cortaram seus laços com Esparta. A epigrafia evidencia vínculos privados e públicos com os espartanos, bem como tradições semelhantes.[11] No entanto, seria surpreendente que os eventos dos períodos helenístico e romano inicial não tivessem influenciado as tradições dessas cidades sobre si mesmas. Las passou de um porto heráclida por excelência à cidade fundada por Las e tomada pelos *Dióscuros*, e não pelos Heráclidas.

[11] Sobre os laços entre famílias espartanas e outras cidades da Lacônia, ver Spawforth, 1978 com *IG* V.1 971, 1172; *SEG* 23.310. Sobre tradições ancoradas no passado espartano, ver Poulsen, 1991.

Boias aparentemente passou de cidade heráclida (provavelmente não de um dos Heráclidas do Retorno) a uma cidade formada por seguidores de Eneias e Dânao. Algumas tradições relatadas por Pausânias podem ser muito antigas, mas seria equivocado ignorar a possibilidade de que ao menos algumas delas sejam recentes (talvez datando do século I a.C. ou d.C.), ou ao menos que tenham recentemente adquirido nova relevância, destacando a história de cidades independentes, não mais sob o domínio espartano. Elas poderiam tanto refletir quanto informar a nova posição política das cidades lacônias.

Conclusões

Foram três as fases visíveis durante a exposição sobre as tradições a respeito da história arcaica das comunidades lacônias. A primeira fase, do final do século VI e do século V, concentra suas narrativas na conquista gradual da Lacônia pelos Heráclidas e na (re)ocupação do território com dórios e outros povos. Grandes extensões de terra ficaram sem tradições específicas, como as penínsulas de Malea e do Mani, onde encontramos múltiplas associações. Temos ali heróis epônimos locais com graus variados de conexão com Esparta. Em Oítilo há um fundador argivo, no Tênaro um herói epônimo descendente da casa dos Tindáridas, e possivelmente em Boias um Heráclida – se essa última tradição for realmente antiga. Temos colônias de lacedemônios em Cítera, e de aliados espartanos – epidaurios e eginetas – em Epidauro Limera e Antene. Nesse sentido, parece que a narrativa de conquista e (re)ocupação heráclida estava, ao menos inicialmente, vinculada especificamente à Lacônia central e à Messênia. Outras regiões sob influência espartana possuíam suas narrativas específicas (conquista com reocupação, conquista sem reocupação, colonização, etc.), abrindo espaço talvez para identidades distintas da pan-lacedemônia, patrocinada ativamente pelo domínio regional espartano.

A segunda fase, que parece começar e terminar no século IV a.C., ainda se concentra na conquista e (re)ocupação da Lacônia central, mas agora a narrativa é moldada de forma a pintar uma imagem negativa de Esparta e de seu domínio sobre os periecos e hilotas. Não surpreende que seja justamente quando a hegemonia espartana é contestada. Agora, Éforo e Isócrates retratam uma submissão gradual por parte de Esparta de populações gregas anteriormente livres e, de modo ainda mais brutal, do mesmo tronco que os próprios espartanos. Ao mesmo tempo, cidades na fronteira norte da Lacônia,

ao se depararem com a oportunidade de mudar de lado, passam a destacar uma origem arcádia em vez de uma associação bicentenária aos lacedemônios. Além dos eventos políticos, é também possível que essas narrativas representem uma mudança nas fontes dessas tradições. Se na primeira fase as narrativas se concentram quase exclusivamente na história espartana, na segunda elas são recontadas sob pontos de vista arcádios e talvez atenienses.

A mesma mudança pode ser atribuída à terceira fase, que preserva a narrativa da conquista gradual e da reocupação, mas conferindo agora maior espaço ao que parecem ser tradições locais. De repente, surge uma proliferação de heróis epônimos locais de múltiplas origens, com graus variados de conexão com tradições espartanas, lacônias e mediterrâneas em geral. Essas tradições poderiam ser anteriores ao período romano; a principal diferença agora é que apresentam sua própria versão de sua história, e não os espartanos ou os atenienses. Isso pode ser observado, por exemplo, na reprodução e explicação, por Pausânias, do mito de fundação de Oítilo pelo filho do argivo Anfianax, tradição já citada na obra de Ferecides. No entanto, há elementos que apontam inequivocamente para tradições mais recentes, como aquelas relacionadas ao sinecismo de Boias. Duas de suas três cidades são ditas fundadas por Eneias, enquanto a terceira recebe o nome de uma das filhas de Dânao — algo muito conveniente, dado que Pausânias (3.22.13) menciona templos de Serápis e Ísis em Boias, provavelmente estabelecidos durante o Período Helenístico, quando tais cultos começam a se espalhar pelo Egeu (ver Mazurek, 2016, p. 7–18).

Essa interpretação é apenas uma primeira tentativa de dar sentido às tradições relatadas por muitos autores em contextos muito distintos. Ainda assim, ela demonstra que as antigas comunidades lacônias tinham uma história separada da de Esparta. Estavam conectadas à história espartana, mas suas histórias não eram meros apêndices dela. Os periecos lacônios, por exemplo, poderiam ter, durante a hegemonia espartana, chamado a si mesmos de lacedemônios, ao mesmo tempo em que acreditavam que suas comunidades haviam sido fundadas por e com arcádios, jônios, argivos, aqueus ou até mesmo atenienses. Isso nos permite enxergar a história da hegemonia espartana sobre a Lacônia sob um ângulo ligeiramente diferente, porém mais próximo da maioria de seus antigos habitantes.

Referências

Fontes

APOLLODORUS. *The Library. Volume I: Books 1-3.9*. Tradução: J. G. Frazer. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1921.

BILLERBECK, M. *Stephani Byzantii Ethnica. Volumen I: A-Γ*. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 2006.

HERODOTUS. *Histories. Volume I: Books 1-2*. Tradução: A. D. Godley. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press e William Heinemann, 1920.

HERODOTUS. *Histories. Volume II: Books 3-4*. Tradução: A. D. Godley. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1928.

HERODOTUS. *Histories. Volume IV: Books 8-9*. Tradução: A. D. Godley. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press e William Heinemann, 1969.

ISOCRATES. *Volume I: To Demonicus, To Nicocles, Nicocles or the Cyprians, Panegyricus, To Philip, Archidamus*. Tradução: G. Norlin. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1928.

JACOBY, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 1: Genealogie und Mythographie. A: Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz (Nr. 1-63)*. Leiden: Brill, 1995.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia: Livro III*. Tradução: M. de F. S. Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

PAUSANIAS. *Description of Greece. Volume IV: Books 8.22-10*. Tradução: W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

PINDAR. *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Tradução: William H. Race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997a.

PINDAR. *Olympian Odes. Pythian Odes*. Tradução: William H. Race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997b.

PLUTARCH. *Lives. Volume I: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*. Tradução: B. Perrin. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press e William Heinemann, 1967.

POLÍBIO. *História Pragmática: Livros I a V*. Tradução: B. B. Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

STRABO. *Geography. Volume IV: Books 8-9*. Tradução: H. L. Jones. Londres e Cambridge, MA: William Heinemann e Harvard University Press, 1954.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução: R. M. R. Fernandes; M. G. P. Granwehr. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

WEST, M. L. *Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandri Cantati. Volumen II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

WOODHEAD, A. G. *Supplementum Epigraphicum Graecum: Volume XXIII*. Leiden: A. W. Sijthoff, 1968.

XENOPHON. *Hellenica (Books 6-7), Anabasis*. Tradução: C. L. Brownson. Londres e Nova York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1921.

XENOPHON. *Hellenica. Volume I: Books 1-5*. Tradução: C. L. Brownson. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press e William Heinemann, 1961.

Literatura especializada

ALCOCK, S. E. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BERNARDO, G. C. É possível escrever uma história dos messênios?. *In*: MORAIS, J. M.; BENEDETTI, P.; MONPEAN, R. (orgs.). *Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade: Abordagens multidisciplinares entre História, Literatura e Cultura Material*. São Paulo: FFLCH, 2023. p. 8–31.

BERNARDO, G. C. *Mare Laconum: os periecos da costa da Lacônia entre Esparta e o Mediterrâneo*. 2025. Tese de Doutorado - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

BERNARDO, G. C. Spartan smart power and the perioikoi. *Ancient Society*, Leuven, v. 52, p. 35–67, 2022.

CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*. 2. ed. Londres: Routledge, 2002.

CLEMENTS, T. *Lakedaimon: Territory, Economy, and Society in the southern Peloponnese, c. 800-371.* 2021. Tese de Doutorado - University of Manchester, Manchester, 2021.

CLEMENTS, T. Unfixed Boundaries: Regions, Evidence, and Models in Archaic Sparta. *In*: RÖNNBERG, M.; SOSSAU, V. (org.). *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE).* Rahden/Westf.: Leidorf, 2022. p. 123–140.

DELAHAYE, A. Laconian material culture and Lacedaemonian identity: the Laconian sanctuaries' case (seventh-fifth Century BC). *In*: RÖNNBERG, M.; SOSSAU, V. (orgs.). *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE)*. Rahden/Westf.: Leidorf, 2022. p. 123–140.

DOWDEN, K. *The Uses of Greek Mythology*. Londres e Nova York: Routledge, 1992.

DUCAT, J. The Perioikoi. *In*: POWELL, A. (org.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. p. 596–614.

FRAGKOPOULOU, F. *Spartan Sanctuaries and Lakonian Identity between 1200 and 600 BC*. 2010. 339 f. Tese de Doutorado - King's College, Londres, 2010.

HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: Classical Press of Wales, 2000.

HORNBLOWER, S. When was Megalopolis founded? *The Annual of the British School at Athens*, Londres, v. 85, p. 71–77, 1990.

KELLY, T. The traditional enmity between Sparta and Argos: The birth and development of a myth. *The American Historical Review*, Washington, DC, v. 75, n. 4, p. 971–1003, 1970.

KOIV, M. *Ancient Tradition and Early Greek History: The origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallinn: Avita Publishers, 2003.

KRALLI, I. *The Hellenistic Peloponnese: Interstate Relations. A Narrative and Analytic History, from the Fourth Century to 146 BC*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2017.

LEWIS, D. M. *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

MALKIN, I. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MAZUREK, L. A. *Globalizing the Sculptural Landscapes of the Sarapis and Isis Cults in Hellenistic and Roman Greece*. 2016. Tese de Doutorado - Duke University, Durham, 2016.

MOSSÉ, C. Les périèques lacédémoniens. *Ktema*, Estrasburgo, v. 2, p. 121–125, 1977.

MÜLLER, C. How (not) to be a citizen: subordination and participation of the perioikoi in hellenistic Sparta (and elsewhere). *In*: PIRENNE-DELFORGE, V.;

WĘCOWSKI, M. (orgs.). *Politeia and Koinōnia: Studies in Ancient Greek History in Honour of Josine Blok*. Leiden: Brill, 2023. p. 65–88.

PAVLIDES, N. A. The Sanctuary of Apollo Hyperteleatas in Laconia: A Central Perioikic Cult in the Malea Peninsula. *American Journal of Archaeology*, Auburndale, v. 129, n. 1, p. 59–88, 2025.

POULSEN, B. A relief from Croceae: Dioscuri in Roman Laconia. *In*: FISCHER-HANSEN, T. *et al.* (orgs.). *Recent Danish Research in Classical Archaeology: Tradition and Renewal*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1991. p. 235–248.

SHIPLEY, G. Lakedaimon. *In*: HANSEN, M. H.; NIELSEN, T. H. (orgs.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 569–599.

SHIPLEY, G. Perioikos: The Discovery of Classical Lakonia. *In*: SANDERS, J. M. *Φιλολάκων: Lakonian Studies in Honor of Hector Catling*. Oxford: The British School at Athens, 1992. p. 211–226.

SHIPLEY, G. The Extent of Spartan Territory in the Late Classical and Hellenistic Periods. *The Annual of the British School at Athens*, Londres, v. 95, p. 367–390, 2000.

SPAWFORTH, A. Balbilla, the Euryclids and Memorials for a Greek Magnate. *The Annual of the British School at Athens*, Londres, v. 73, p. 249–260, 1978.

SPAWFORTH, A. *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STARR, C. G. The Credibility of Early Spartan History. *Historia*, Stuttgart, v. 14, n. 3, p. 257–272, 1965.

Tabela 1 – Tradições sobre a história arcaica das comunidades lacônias

Cidade	Associação 1	Fontes 1
Ciparíssia	Aqueus	Strab. 8.5.2, Paus. 3.22.9
Belemina	Arcádios	Liv. 35.34.8 com Paus. 8.27.3-4
Leuctra	Arcádios	Paus. 8.27.3-4
Malea	Arcádios	Paus. 8.27.3-4
Oion	Arcádios	Paus. 8.27.3-4, 8.45.1
Cítera	Argivos	Hdt. 1.82.2
Oítilo	Argivos	Ferecides *FGrH* 3 F 168, Paus. 3.25.10
Tireia	Argivos	Hdt. 1.82.2, Paus. 3.2.2
Prásias	Argivos (Cinuro, filho de Perseu)	Paus. 3.2.2
Helos	Argivos (Perseu)	Strab. 8.5.2, Paus. 3.20.6
Teutrone	Atenienses (Teutras)	Paus. 3.25.4
Afrodísia	Dardânios (Enéias)	Paus. 3.22.11, 8.12.8
Étis	Dardânios (Enéias)	Paus. 3.22.11, 8.12.8
Boias	Dardânios e líbios (Dânao)	Paus. 3.22.11-12
Gítio	Divindades (Apolo e Héracles)	Paus. 3.21.8
Boias	Dórios	Steph. Byz. s.v. Βοιών
Antene	Eginetas	Lys. fr. 31, Thuc. 5.41.2
Tireia	Eginetas	Thuc. 2.27.2, 4.56.2-57.3, Paus. 2.29.5
Epidauro Limera	Epidaurios	Paus. 3.23.6-7
Boias	Heráclidas (Boios)	Paus. 3.22.11
Boias	Heráclidas (Boios)	Paus. 3.22.11
Egis	Heráclidas (dórios e estrangeiros)	Éforo *FGrH* 70 F 117

Fáris	Heráclidas (dórios e estrangeiros)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Helos	Heráclidas (dórios e estrangeiros)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Las	Heráclidas (dórios e estrangeiros)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Gerontras	Heráclidas (dórios)	Paus. 3.2.6, 3.22.6
Amíclas	Heráclidas (dórios, estrangeiros e tebanos)	Pind. *Isth.* 7.12-15; Éforo *FGrH* 70 F 117, Paus. 3.2.6, 3.19.6
Prásias	Jônios	Hdt. 8.73.3
Cítera	Lacedemônios	Thuc. 4.53.2, 7.57.6
Zárax	Lacedemônio (Zárax)	Paus. 1.38.4
Side	Líbia (Dânao)	Paus. 3.22.11
Briseas	Pré-Heráclidas	Hom. *Il*. 2.581-583
Égias	Pré-Heráclidas	Paus. 3.21.5
Messe	Pré-Heráclidas	Hom. *Il.* 2.582, Paus. 3.25.9
Pélana	Pré-Heráclidas	Ferecides *FGrH* 3 F 168, Paus. 3.25.10
Terapne	Pré-Heráclidas	Isoc. 10.63, Paus. 3.19.9
Crômno	Pré-Heráclidas (Arcádios)	Paus. 8.3.4, 8.27.3-4
Egis	Pré-Heráclidas (Arcádios)	Paus. 3.2.5, 8.27.3-4; *SIG* 665
Tireia	Pré-Heráclidas (Arcádios)	Paus. 8.3.3
Alesía	Pré-Heráclida (Miles)	Paus. 3.20.2
Helos	Pré-Heráclidas (Heleatas)	Teopompo *FGrH* 115 F 13
Terapne	Pré-Heráclidas (filha de Lélex)	Paus. 3.19.9
Las	Pré-Heráclidas (Las)	Paus. 3.24.10
Tênaro	Pré-Heráclidas (Tênaro, neto de Icário)	Ferecides *FGrH* 3 F 39

Fonte: elaborado pelo autor.

Received: April 1, 2026 | Accepted: June 14, 2026

CONQUERORS, COLONIZERS AND ENSLAVERS: THE MANY ROOTS OF SPARTAN LACONIA

Gabriel Cabral Bernardo[1]

Abstract

In recent decades, the study of ancient Spartan history has advanced considerably, particularly through the contextualization of later elements attributed to its archaic past. However, this approach has not been widely applied to the histories of other parts of Laconia, which have often been treated as mere appendages to Spartan history. The aim of this article, therefore, is to examine the traditions concerning how various communities of the *perioikoi* in Laconia were historically intertwined with Sparta, and to identify the possible historical layers that constitute them. To this end, a diachronic reading is undertaken of Classical, Hellenistic, and Roman narratives describing how Dorians, Spartans, Achaeans, Argives, Arcadians, Ionians, and Athenians conquered, colonized, and enslaved Laconian communities in antiquity. It is argued that such narratives actually reflect a constant renegotiation of perioikic ties with archaic traditions (not only Spartan ones). This makes it possible to write local histories of the *perioikoi*, taking into account the extent to which these renegotiations influenced the archaic memory of both Sparta and Laconia.

Keywords

Laconia; perioikoi; Sparta; tradition; Heraclids; ethnos

[1] Adjunct Professor – Federal University of Santa Catarina, Florianópolis, Brazil. E-mail: gabriel.c.bernardo@ufsc.br.

Resumo

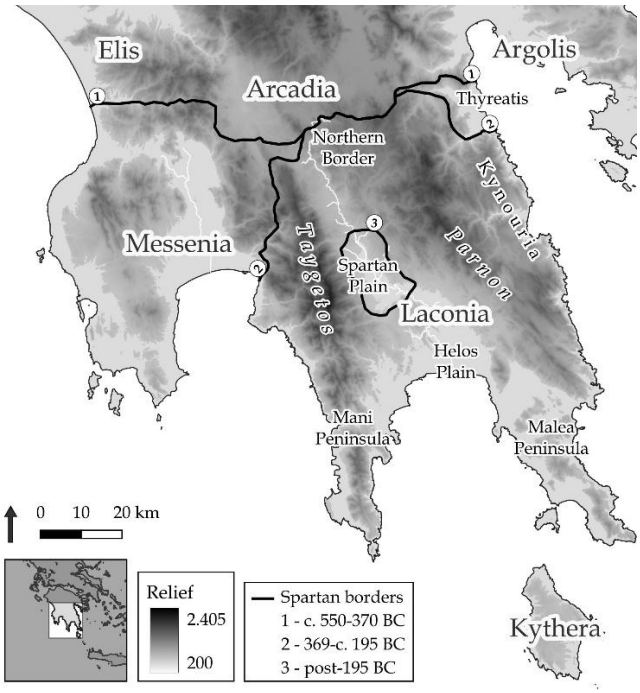
A história antiga de Esparta passou por um desenvolvimento significativo nas últimas décadas, principalmente pela contextualização de elementos tardios atribuídos a seu passado arcaico. Contudo, a mesma abordagem não foi amplamente aplicada à história de outras partes da Lacônia, dada sua posição comum como apêndice da história espartana. O objetivo deste artigo é, assim, examinar as tradições sobre como diversas comunidades periecas da Lacônia tiveram suas histórias entrelaçadas à de Esparta, bem como identificar as possíveis camadas históricas que as compuseram. Nesse sentido, será realizada uma leitura diacrônica das narrativas clássicas, helenísticas e romanas sobre como dórios, espartanos, aqueus, argivos, arcádios, jônios e atenienses conquistaram, colonizaram e escravizaram comunidades lacônias em passados remotos. Argumenta-se que tais narrativas parecem ser, na verdade, produtos de uma constante renegociação dos vínculos periecos com tradições arcaicas (não apenas espartanas). Podemos, assim, escrever histórias locais *periecas*, considerando o quanto essas renegociações influenciaram a memória arcaica de Esparta e da Lacônica.

Palavras-chave

Lacônia; periecos; Esparta; tradição; Heráclidas; ethnos.

Introduction

It is no exaggeration to say that one of the pillars of historiography on Classical-period Sparta is the critical assessment of the (often anachronistic) information provided by later sources (e.g. Hodkinson, 2000, p. 19–60). However, until recently this critical work has been directed almost exclusively toward Sparta itself, while *Lakonikē*,[2] the broader region under Spartan influence, has remained relatively untouched in Sparta's shadow. Some scholars have recently begun to open new perspectives by considering both archaeological material from specific sites and the literary traditions preserved in ancient sources (e.g., Müller, 2023; Pavlides, 2025). One theme in particular, however, still appears to be relatively unexplored: the archaic pasts attributed to the many non-Spartan communities that inhabited *Lakonikē*.



Map 1 – Regions of the Southern Peloponnese and Laconia. Source: prepared by the author.

[2] *Lakoniké* is the term used by ancient sources to refer to the entire territory under the direct political influence of Sparta. *Lakoniké* therefore comprises the whole southern half of the Peloponnese, formed by the regions of Messenia and Laconia (to the west and east of the Taygetus mountain range, respectively) (see fig. 1). In other words, the reader must keep in mind the distinction between "*Lakoniké*" (the entire region under Spartan influence) and "Laconia" (the southeastern part of the Peloponnese, east of the Taygetus range).

Before proceeding, it is necessary to acknowledge that the ancient sources themselves say very little about the history of the many Messenian and Laconian communities, specially regarding their pre-Classical past. Even the archaic history of the larger communities, such as Sparta itself, was written later and, for that reason as well, must be approached with caution (cf. Starr, 1965; ver Clements, 2022). Archaeology, it is true, helps to somewhat mitigate this picture: several sanctuaries of the *perioikis*,[3] for instance, have produced significant collections of artifacts that, in various ways, allow us to question the extent to which the structures consolidated in the Classical period were already present or still in development before the fifth century.[4] The study by Florentia Fragkopoulou (2010) is one example of such possibilities, examining what the material culture of Laconian sanctuaries can tell us about the formation of collective identities between 1200 and 600. The author argues that traditional narratives, which combine heterogeneous details drawn from late, non-Laconian sources while disregarding the material evidence, have ultimately produced problematic arguments. One such argument concerns precisely the helots[5] and the *perioikoi*: the relative coherence of material culture across sanctuaries in Laconia and Sparta has been taken to support the idea of a Spartan dominance so pervasive as to leave no room for the expression of difference. The process by which the division between *perioikoi* and helots took shape, however, likely required a considerably longer period of development and may, in the end, have simply conditioned a relatively cohesive context in which ethnic differentiations (at least insofar as material culture is concerned) were not a pressing concern.[6]

The scarcity of literary references to the other inhabitants of the *Lakonikē* becomes less pronounced from the Classical period onward, as scattered accounts of specific communities in Laconia and Messenia begin to appear in

[3] *Perioikis* is the term used to refer to the territory occupied, within *Lakonike*, by the *perioikoi*, free inhabitants of towns and villages that were largely autonomous, yet politically dependent on Sparta. On the nature of the relationship between the *perioikoi* and Spartans, see Bernardo, 2022.

[4] All dates and centuries cited here are BC unless otherwise indicated.

[5] Helots was the collective designation used to refer to the enslaved population privately owned by the Spartans, responsible, among many other tasks, for cultivating Spartan estates in Laconia and Messenia. For a more precise definition of the helot system of enslavement, see Lewis, 2018: 125–146.

[6] Fragkopoulou, 2010: 232–235; see also Clements, 2021 for the process of territorialization of the *Lakonikē* by Sparta and Delahaye, 2022 on the coherence of the Laconian material culture.

a range of authors, from Herodotus to Pausanias in the Roman period. These accounts, mostly narratives of a remote past, have fueled debates about the origins of perioikic and helotic communities, in which such traditions (frequently mythological) are often treated as containing kernels of truth capable of offering glimpses into the archaic history of the *Lakonikē* (e.g. Koiv, 2003: 69–140). This article does not pursue this line of enquiry, namely that of providing a solid answer to the question of the origin of the perioikic communities in general, or of the enslavement and spatial distribution of the helots.[7] On the one hand, it is important to acknowledge, as Irad Malkin (1994: 3–6) has argued, that it would be mistaken to assume that narratives about the remote, at times mythological, past of historical communities lie outside of history, or that they possess no historical attitude whatsoever. On the other hand, such narratives (as I would argue) are best understood in the context in which they were told, in which they simultaneously reflect and/or propose narratives about the community they concern (cf. Dowden, 1992: 41–66). In this sense, this paper will not seek in the narratives considered here a past preserved like a fossil in amber. The primary aim will be to situate these traditions as firmly as possible within their historical context, identifying the possible events and conjunctures that may have influenced them, or that were in turn influenced by them, from the fifth century BCE onwards — when it is known with some certainty that Spartan hegemony over *Lakonikē* was already consolidated.

As the mythological narratives of interest are found primarily in literary sources, I will not address the material evidence from individual perioikic settlements in the *Lakonikē*. In addition, given the constraints of space, I will focus only on the perioikic communities of Laconia mentioned in the ancient sources, those most relevant to the present argument for having remained dependent on Sparta for a longer period.[8] An extensive catalogue of the

[7] Concerning the political and ethnic origins of the *perioikoi*, Cartledge (2002: 84–85) presents what is, from my perspective, the most plausible proposal (which is still largely speculative) given the available sources: the *perioikic* communities maintained different relations with Sparta and were thus submitted through different methods, but constituted a single status group by the late Archaic period (cf. Shipley, 1992: 214). For a cross-analysis of the traditions regarding the origins of the helots' status and the archaeological data from the region of Helos, in Laconia, see Bernardo, 2025: 344–353.

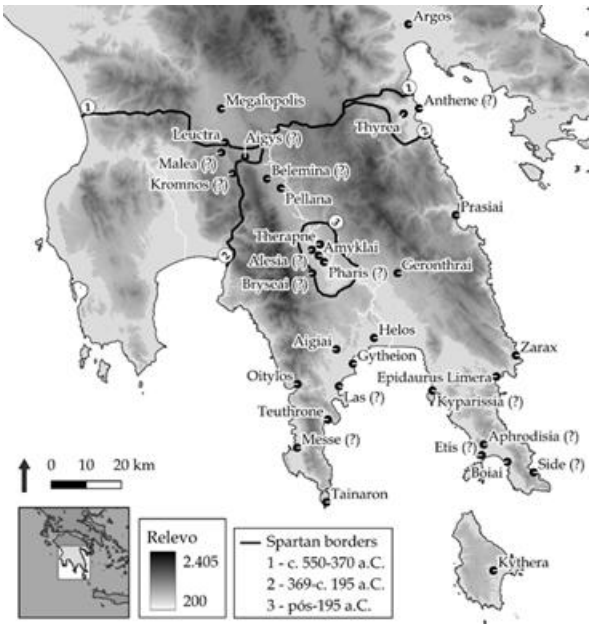
[8] The region of Messenia was largely freed from Spartan control, along with its inhabitants, in 369, when an army led by the Theban Epaminondas invaded the region and (re)founded Messene (see Kralli, 2017: 24–26). As for Laconia, most of it was placed under the protection of the Achaean League in 195, thus bringing its relationship of political dependence on Sparta to an end (see Shipley, 2000).

Laconian settlements mentioned in the ancient sources was compiled by Graham Shipley (2004), and the present study will draw primarily upon it. The analysis naturally takes Spartan traditions as its point of departure, as it would be surprising if these had not influenced at least some of the narratives associated with other Laconian communities. In this regard, the discussion begins with general mythological narratives concerning the impact of the Return of the Heracleidae on the *Lakonikē*, as these relate to the foundational myth that justified Spartan dominance over the rest of the region. Against this background, it will be possible to better understand what I take to be the three phases in the construction of mythic narratives about the histories of perioikic communities in Laconia, developed between the sixth century BC and the second century AD.

The Return of the Heracleidae and the Conquest of Laconia

Beginning with the earliest phase of Spartan Laconian history, we know that by Tyrtaeus' (fr. 2 West) time, in the second half of the seventh century, the narrative of the Return of the Heracleidae and their settlement in Sparta (in the *city*, as he uses the term πόλιν) was already established – the same occasion in which the city was also settled by the Dorians who accompanied them. Two centuries later, in one of Pindar's *Isthmian Odes* (7.12–15), two additions to this narrative appear: the conquest of the city of Amyklai with the help of the Aegeidae, members of a family of Theban origin who were nevertheless connected to the Heraclid royal lineages of Sparta (Hdt. 4.147.1–3, 149; cf. Pind. *Pyth.* 5.74–76). In the same fifth century, Herodotus (1.82) attributes the conquest of the entire eastern part of Laconia – from the Thyreatis, on the border with the Argolid, to the island of Kythera, including the entire Malea Peninsula – to the so-called Battle of the Champions, which he dates to the mid-sixth century. We thus find the construction of a narrative of a gradual Spartan conquest of Laconia: first the Spartan plain, with the settlement of Dorians and Thebans in Sparta and the conquest of Amyklai, and later the entire eastern coast of Laconia and the island of Kythera. This same tradition seems to be echoed by Isocrates (6.24) in the fourth century, who mentions *en passant* the recovery of Lakedaimon[9] by the Spartans/Dorians after defeating those who previously held it.

[9] "Lakedaimon" most often corresponds to Sparta, although the *perioikoi* were also referred to as "Lakedaimonians" (see Ducat, 2018: 608–612).



Map 2 – Laconian communities and other cities mentioned in the text. Source: prepared by the author.

Further additions appear in fragments attributed to Theopompus of Chios (*FGrH* 115 F 13, 122) and Hellanicus of Lesbos (*FGrH* 4 F 188), which narrate more specifically the process of conquest and enslavement of the helots – later repeated by Pausanias (3.20.6). According to this account, the helots were originally free, native inhabitants of the region of Helos in Laconia (ethnically Achaean, according to Theopompus), who were enslaved following the Spartan conquest of the area. Much later, in the first century CE, Plutarch (*Lyc.* 2.1) appears to further develop this tradition by attributing to Soos (king of one of the two royal houses that ruled Laconia after the Return of the Heracleidae) both the enslavement of the helots and the conquest of lands from the Arcadians, supposedly to the north of Sparta. This seems to be the tradition that Pausanias (3.12.9), in the second century CE, organizes according to his genealogies of the Spartan royal houses. In the course of this (re)organization, however, Pausanias places the conflicts over territories on the border with the Argolis – Kynouria (3.2.2–3; 3.7.2) and Thyreatis (3.7.5) – in a more remote past than that suggested by Herodotus. This is likely due, above all, to the popularization of the idea that Sparta and Argos had maintained a rivalry since time immemorial, such that a single, more recent battle, like the one narrated by Herodotus, would not suffice for his account (ver Kelly, 1970; Bernardo, 2025b: 121–129, 148–149). Pausanias (3.2.5–7) also attributes the conquest of Aigys, located in the frontier region north of Sparta, to the kings Archelaus and Charilaus, rather than to Soos, as Plutarch seems

to have done. It is worth noting that, up to this point, there is no mention of any area south of Helos, especially the Mani Peninsula, the southwestern part of Laconia.

Returning to the fourth century, a different account from that of gradual conquest is presented by Ephorus of Kyme (*FGrH* 70 F 117). According to this historian, following the arrival of the Heracleidae in Laconia, Eurysthenes and Procles, the first kings of the two Spartan royal houses, begin their dynasties ruling over the entire region between Aigys and Las, two of the six cities they are said to have founded, the others being Amyklai, Pharis, Helos and Sparta. The native Achaean inhabitants are expelled from the territory (cf. Strab. 8.5.5), with Ephorus adding, interestingly, that the region was subsequently resettled by anyone "of the foreigners who wished" to inhabit it.

Therefore, it is possible to argue that there were at least two traditions concerning the subjugation of Laconia by the Heracleidae or by the Spartans. The first, apparently developed between the seventh century BCE and the second century CE, narrates a gradual conquest of much of Laconia (Aigys, the Spartan plain, Helos, Kynouria, and Thyreatis). In this account, the only non-Dorian group to take part in the conquests, and thus in the reoccupation of the territory, are the Aegeidae, who had Theban ancestry. The second tradition, apparently dating to the fourth century BC, proposes an immediate conquest of most of central Laconia (from Aigys to Las), settled not only by Dorians but also by any foreigners willing to establish themselves there. This does not mean that, prior to the fourth century, Laconian populations that did not identify as Dorian were not recognized as such. Herodotus (8.73.2), for instance, writing in the fifth century, notes that the Kynourians claimed to be of Ionian stock, and we know that the Spartans settled Aeginetans in Thyreatis at the end of the fifth century, after they had been expelled from Aegina by the Athenians at the beginning of the Peloponnesian War (Thuc. 2.27.2; 4.56.2). Even so, despite awareness of such populations, the narrative of the gradual conquest of central Laconia appears to admit non-Dorian occupation only at a later stage, whereas Ephorus' account of immediate conquest asserts the presence of other ethnic groups from the outset of the Heraclid/Dorian settlement. It is against this background that the narratives associated with specific Laconian communities must be analyzed.

The Foundation Traditions of the Laconian Perioikic Communities

Of the 57 known Laconian communities (excluding Sparta), 32 have at least one tradition associated with their foundation. Some were assigned more than one tradition; thus, a total of 43 accounts of the remote past of different communities have been identified, with protagonists that vary considerably. Figures predating the Heracleidae takeover of Laconia ("pre-Heracleidae") are the most prominent, associated with the archaic history of twelve. Next come the Heracleidae of the Return narrative, associated with six, perhaps seven, communities – there is a specific tradition concerning Boios, founder of Boiai on the Malea Peninsula, who was said to be a descendant of Heracles, but who does not seem to have been connected to the Return narrative itself. Argives appear associated with five communities, and Arcadians with four. Dardanians, essentially those who accompanied Aeneas in his flight from Troy, are connected to three communities, while Lybians (linked to Danaus) appear in the traditions of two communities, as do Aeginetans and Lakedaimonianz. Achaeans, Athenians, Dorians, Epidaurians, Ionians, and divinities were each responsible for the settlement of at least one community in ancient Laconia.

There are many ways to approach these data. One is to seek the likely motivations for a given tradition within a specific historical context and, from there, to date it to that context. Alternatively, these traditions can be considered either very ancient stories preserved over centuries or as innovations whose meanings were limited to the period in which they were reproduced. None of these approaches, on its own, yields reliable results, since all of them oversimplify the meaning of such narratives, either by assigning them to a single historical context or by assuming an absolute continuity of meaning. The safest approach, in my view, is a diachronic study of these narratives, placing greater emphasis on the context in which a given tradition was retold, without automatically treating it as a faithful reproduction of a very remote past or as an exclusive reflection of the present. This, I believe, provides a better understanding of change and even of contradictory traditions, while making it possible to identify layers that may be parallel or superimposed. In this regard, it is reasonable to proceed from the earliest attested traditions toward the most recent ones.

The earliest preserved tradition is that associated with Oitylos, on the western coast of the Mani Peninsula. According to a scholion on Homer's *Catalogue of Ships*, Pherecydes (*FGrH* 3 F 39, 168), a sixth-century author, states that Oitylos was named after a son of Amphianax. It is unclear whether this is the same

Amphianax who is sometimes also called Iobates, the Lycian king connected with the myth of Bellerophon (Ps.-Apoll. 2.2.1). In any case, Pausanias (3.25.10) asserts much later that this Amphianax was the son of Antimachus of Argos. He is possibly referring to the same tradition, in which case the earliest tradition from Laconia attributes the foundation of Oitylos to an Argive hero.

Fifth-century narratives do not mention eponymous heroes, but only conquests and colonies. As noted earlier, Pindar (*Isth.* 7.12–15) presents Amyklai as a conquest of the Heracleidae, settled by Dorians and the Theban Aegeidae. In discussing the origins of the Spartan helots, Hellanicus of Lesbos (*FGrH* 4 F 188) describes them as the inhabitants of the city of Helos who were subjugated by the Spartans, but does not specify how or by whom the city was originally occupied. Finally, Herodotus attributes to the Battle of the Champions the conquest of the entire eastern coast of Laconia (1.82), which in his time included Ionians settled in Kynouria, later Dorianized under Argive domination (8.73.2). As for colonies, there are the Aeginetans settled in Thyrea in 431 (Thuc. 2.27.2; 4.56.2–57.3) and Thucydides' statement (7.57.6) that Kythera, on the island of the same name, was colonized by the Lakedaimonians. This initial picture is possibly a later product of the consolidation, in the Archaic period, of Sparta's narrative about its own past, which legitimized its political hegemony over Laconia. There is a clear, gradual (and aggressive) expansion of the city, from Amyklai to Cape Malea, alongside a (less aggressive) colonization of a neighboring island and the settlement of exiled allies within its own territory.

The traditions of the following phase, though very brief, share the same foundation: conquest and colonization. What can now be called "colonization," however, is in fact a "second step" of conquest rather than a parallel process. The main source for this is the previously mentioned Ephorus (*FGrH* 70 F 117): according to him, the Heracleidae automatically took possession of all the land between the cities of Aigys and Las when they conquer Sparta. Given the sparse population of the region (since the Heracleidae had expelled all its previous inhabitants), the kings Eurysthenes and Procles were compelled to resort to foreigners to populate it—not only the Dorians who had arrived with them, but *any* foreigners willing to settle there. Aigys, Amyklai, Pharis, Helos, and Las were completely repopulated, and their inhabitants enjoy the same status as the Spartans. However, as noted earlier, Ephorus' tradition also addresses the origin of the helots: they were not enslaved natives, but part of the same group of colonists who repopulated Laconia under the rule of the Heracleidae. What gave the helots a different

trajectory from that of the other communities was their refusal to pay tribute to Sparta and to relinquish their isonomy, as proposed by king Agis – and accepted by the other cities, which from that point onward assumed the status of *perioikoi*. It is worth pausing here to examine Ephorus' account more closely.

Firstly, the cities mentioned in his account were probably not chosen at random: all of them appear in Homer's *Catalogue of Ships* (*Il.* 2.581–602). Thus, in order to situate his narrative in the past, Ephorus probably used Homer as a source on the cities that existed at the time of the Dorian arrival. This explains, for example, why Pharis, never again mentioned in the sources (and possibly nonexistent), is included in the narrative, or why Las is described as Sparta's main port, even though it was well established that this role belonged to Gytheion (cf. Bernardo, 2025: 478–479). Secondly, Ephorus' narrative presents a highly negative image of the Spartan kings. They are portrayed as tyrannical, installing rulers (about whom nothing further is said in any ancient source) in other cities to govern on their behalf, and already in the following generation one of them attempts to impose taxes on all cities except Sparta. Of the six cities, only Helos is said to have rebelled, whereas the others apparently accepted the new *status quo*. In other words, the *perioikoi* are depicted as a kind of helot population, albeit in a better condition than the actual helots of Helos. This tradition runs parallel to Isocrates' *Panathenaicus* (177–181), also from the fourth century, which presents a similarly unified account, merging Spartans and *perioikoi* into a single isonomic collective before the former enslave the latter. This shared narrative, limited to Ephorus and Isocrates, may reflect the conditions of the fourth century itself, particularly in the context of disputes among Spartans, Boeotians, and Athenians concerning the control of each polis over its dependent populations (Xen. *Hell.* 5.1.32–36; 6.3). Isocrates' account, at the very least, should be read with some suspicion, since the *perioikoi* correspond, in his speech, to the (Doric) *demos* of Sparta that was politically demoted by an aristocracy which, in the process, seized the best agricultural land. Given that the aim of the *Panathenaicus* was precisely to contrast Sparta and Athens so as to highlight the superiority of the latter, it is highly probable that Isocrates was not drawing on a historical tradition (cf. Mossé, 1977) or, more pertinently for the present purposes, one current in *Lakoniké*. Isocrates likely constructed such a narrative in order to contrast Sparta and Athens (cf. Delahaye, 2022, p. 125), more specifically with regard to their respective political attitudes toward their own *demoi* — since the Athenians had incorporated their *demos* into their *polis*' government, rather than demoting it, as the Spartans had done. I believe

that Ephorus' version would be a critique along the same lines, denouncing the degrading treatment meted out by the Spartans to those who had originally been their equals – though it is impossible to assert this with any certainty on the basis of a single fragment cited indirectly by another author.

Thirdly and returning to Ephorus, the same context may have generated the need to distinguish the Messenians, recently freed from Spartan domination, from helots. The Messenians were not the same people as the helots and could therefore maintain their narrative of return from exile (see Bernardo, 2023), countering the Spartan claim that they were merely slaves like the Laconian helots (Isoc. 6.28, 88). Lastly, it is noteworthy that Ephorus justifies the occupation of Aigys on grounds of security: it lay on the frontier between Sparta and its enemies. One might initially think of the Messenians; yet there is no tradition mentioning any rivalry between Spartan and Messenian Heracleidae at the outset of their settlement. These "enemies," I would argue, are those of the fourth century—and perhaps not even the Messenians, but the Arcadians, now entrenched at Megalopolis (see Hornblower, 1990). This interpretation is further supported by the fact that, according to a tradition reported by Pausanias (8.27.3–4), five other cities on Sparta's northern frontier joined Megalopolis on the grounds that they were originally Arcadian.[10]

What we find in this second phase, in the fourth century, is an anti-Spartan reinterpretation of the earlier model of conquest and colonization. The Heracleidae and the Spartans tyrannically subjugated not only the very people who had helped them occupy Laconia, but also the Arcadians who resisted them. Such a picture seems to reflect the fourth-century context, when Messenians and Arcadians were threatening the frontiers of Spartan Laconia. It is always possible that some of these traditions already existed and, within this new hegemonic context, came to the fore and helped shape the actions and discourse of Arcadians, Boeotians, and Messenians regarding the reasons to defect from and/or oppose Sparta.

In the third phase, characterized mainly by the work of Pausanias, significant changes can be observed. After the fourth century, conquest and colonization cease to be the central elements of the narrative. Geronthrai is, for the first time, added to the narrative of gradual Heracleid conquest and the expulsion of the native population – which still includes Pharis and Amyklai (Paus. 3.2.6;

[10] Something similar may have occurred in the Triphylian cities, which had connections to Triphylus, sometimes described as the grandson of Amyklas (Paus. 10.9.5), at other times as the son of Arkas, the Arcadian eponymous hero (Polyb. 4.77). See also Malkin (1994: 86–87) on the Triphylians becoming Arcadians in the fourth century.

22.6–7). The fact that Las is no longer associated with this tradition, as it had been in Ephorus, may not be coincidental. When Pausanias (3.24.10) describes Las, the only tradition he reports about its past is the connection between its eponymous hero, Las, and the Homeric hero who killed him on the way to seek Helen's hand in marriage (Achilles or Patroclus). In Pausanias' own time, the city still possessed a statue of Heracles and a cult of the characteristically Dorian Apollo Karneios (3.24.6 and 8, respectively). Nonetheless, the preserved tradition is that of a pre-Heracleid eponymous hero and his link to Homeric figures. This may simply reflect Pausanias' interest in Greece's Homeric past – perhaps implicit in his attempt to identify the Homeric cities of Bryseai, Augeiae, and Messe (Hom. *Il.* 2.582–583) with historical sites (Paus. 3.20.3, 21.5, 25.9). However, most of the other traditions he preserves connect villages to pre-Homeric founders – local, foreign, and even divine.

Side was named after one of the daughters of the Lybian Danaus (Paus. 3.22.11); Kynouria and Helos after Argive sons of Perseus (Paus. 3.2.2; 20.6, respectively); Thyrea after a son of the Arcadian Lykaon (Paus. 8.3.3); and Teuthrone after an Athenian eponymous founder (Paus. 3.25.4). In addition, Pausanias (3.22.9) states that Kyparissia, a city mentioned by Strabo (8.5.2) but already in ruins in his time, had been inhabited by Achaeans. This may reflect an autochthonous identity, asserting that its population had not been displaced by Argives or Lakedaimonians after the arrival of the Heracleidae. Once again, these traditions may date to long before the second century AD, but it is significant that, when Pausanias recorded them, no apparent effort was made to connect them to the Spartan Heracleid past. When such an association does exist, it is usually through the pre-Heracleid dynasties of Laconia. Therapne, Alesia, Pellana, and Gytheion, all key locations in the Spartan plain, are associated with stories about Myles and Therapne, offspring of the autochthonous king Lelex, as well as Tyndareus, Menelaus, Helen, and Orestes (Paus. 3.19.9; 20.2; 21.2; 22.1, respectively). In this regard, the case of Boiai is particularly interesting. Pausanias (3.22.11) presents two foundation stories for the city. In one, it was founded by a Heraclid named Boios. In the other, it was the result of a synoecism of three cities: Etis, Aphrodisias, and Side. He states that the inhabitants of these three cities were guided to Boiai by an oracle of Artemis, but only after being expelled from their homelands. Neither the identity of those who expelled them nor the date of the event is specified, but it appears to belong to a very remote past. What stands out is the foundation story of two of the cities involved in the synoecism: Etis and Aphrodisias were, in the same passage in Pausanias, founded by the Dardanian Aeneas during his flight from Troy. There seems

to be little reason not to interpret these myths as attempts to connect local histories with those of Rome, the dominant Mediterranean power at the time when Boiai was synoecized. If this occurred in the late Hellenistic period, when the city begins to produce a significant amount of archaeological material (see Bernardo, 2025: 265), its growth may have been at least partially influenced by the Roman intervention in the region, epitomized by Augustus' organization of the League of the Free Laconians. In any case, studies such as those of Susan Alcock (1993) and Anthony Spawforth (2012) offer many further instances of the same kind, illustrating how Roman influence brought about significant changes in the Greek cultural landscape. It is therefore possible that this was the case with Boiai – which, according to a gloss by Stephanus of Byzantium (s.v. Βοιών), may have retained its identity as a Heracleid and Dorian city, but now incorporating the Dardanians of Aeneas and the Libyans of Danaus.

In summary, the traditions of the first and second centuries AD establish a degree of distance between the Laconian cities and the Spartan Heracleid past, focusing instead on their pre-Heracleid founders and on connections with Homeric heroes. This is noteworthy because even in places where there is evidence of Dorian traditions, such as Las, Gytheion and possibly Boiai, the preserved past is primarily pre-Dorian. It is, of course, clear that many Laconian cities did not simply sever their ties with Sparta. Epigraphic evidence points to both private and public connections with the Spartans, as well as to similar traditions.[11] Nevertheless, it would be surprising if the events of the Hellenistic and early Roman periods had not influenced these cities' traditions about themselves. Las, for instance, seems to have shifted from being an exemplary Heracleid port to a city founded by Las and taken by the Dioscuri rather than by the Heracleidae. Boiai, in turn, appears to have evolved from a Heraclid city (though probably not founded by one of the returned Heracleidae) into a city associated with the followers of Aeneas and Danaus. Some of the traditions reported by Pausanias may indeed be very ancient, but it would be mistaken to ignore the possibility that at least some of them are relatively recent (perhaps dating to the first century BC or AD), or at least that they had recently acquired renewed relevance, emphasizing the histories of cities no longer under Spartan domination. In this sense, they may have both reflected and contributed to shaping the new political position of the Laconian cities.

[11] On the ties between Spartan families and other cities of Laconia, see Spawforth, 1978 with *IG* V.1 971, 1172; *SEG* 23.310. On traditions anchored in the Spartan past, see Poulsen, 1991.

Conclusions

Three phases emerged in the discussion of traditions associated with the archaic history of Laconian communities. The narratives of the first phase, which spans the late sixth and the fifth centuries, focus on the gradual conquest of Laconia by the Heracleidae and the (re)occupation of the territory by Dorians and other peoples. Large areas lack specific traditions, such as the Malea and Mani peninsulas, where multiple associations are found. There, we encounter local eponymous heroes with varying degrees of connection to Sparta. At Oitylos there is an Argive founder; at Tainaron, an eponymous hero descended from the house of the Tyndaridae; and possibly at Boiai, a Heracleid – if this last tradition is indeed ancient. We also find colonies of Lakedaimonians at Kythera, and of Spartan allies – Epidaurians and Aeginetans – at Epidauros Limera and Anthene. In this regard, the narrative of Heracleid conquest and (re)occupation appears, at least initially, to have been specifically tied to central Laconia and Messenia. Other regions under Spartan influence possessed their own distinct narratives (conquest with reoccupation, conquest without reoccupation, colonization, etc.), perhaps allowing room for identities other than the pan-Lakedaimonian actively fostered by Spartan regional dominance.

The second phase, which seems to begin and end in the fourth century BC, still focuses on the conquest and (re)occupation of central Laconia, but now the narrative is shaped so as to present a negative image of Sparta and its domination over the *perioikoi* and helots. It is no surprise that this occurs precisely when Spartan hegemony was being challenged. Ephorus and Isocrates portray a gradual subjugation by Sparta of previously free Greek populations and, even more harshly, of peoples of the same stock as the Spartans themselves. At the same time, cities on the northern frontier of Laconia, when faced with the opportunity to change sides, begin to emphasize an Arcadian origin rather than a two-century-long association with the Lakedaimonians. Beyond political developments, these narratives may also reflect a shift in the sources of these traditions: whereas in the first phase they focus almost exclusively on Spartan history, in the second they are retold from Arcadian and perhaps Athenian perspectives.

A similar shift may be observed in the third phase, which preserves the narrative of gradual conquest and reoccupation but gives greater prominence to what appear to be local traditions. There is a sudden proliferation of local eponymous heroes of multiple origins, with varying degrees of association with Spartan, Laconian, and broader Mediterranean traditions. These

traditions may predate the Roman period; the main difference is that they now present their own version of history, rather than one mediated by Spartans or Athenians. This can be seen, for example, in Pausanias' account of the foundation of Oitylos by the son of the Argive Amphianax, a tradition already attested in Pherecydes. At the same time, there are elements that clearly point to more recent traditions, such as those connected to the synoecism of Boiai. Two of its three constituent cities are said to have been founded by Aeneas, while the third is named after one of the daughters of Danaus – an especially convenient detail, given that Pausanias (3.22.13) mentions temples of Serapis and Isis at Boiai, probably established during the Hellenistic period, when these cults begin to spread across the Aegean (see Mazurek, 2016, p. 7–18).

This interpretation is only a first attempt to make sense of traditions reported by many authors in very different contexts. Even so, it demonstrates that the ancient Laconian communities possessed histories distinct from that of Sparta. They were connected to Spartan history, but their pasts were not merely an appendage to it. For instance, during the period of Spartan hegemony, the Laconian *perioikoi* may have referred to themselves as Lakedaimonians, while maintaining traditions that their own communities have been founded by and alongside Arcadians, Ionians, Argives, Achaeans, or even Athenians. This allows us to view the history of Spartan hegemony over Laconia from a slightly different angle, one that is closer to that of the majority of its ancient inhabitants.

References

Sources

APOLLODORUS. *The Library. Volume I: Books 1-3.9*. Translation: J. G. Frazer. London and New York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1921.

BILLERBECK, M. *Stephani Byzantii Ethnica. Volumen I: A-Γ*. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 2006.

HERODOTUS. *Histories. Volume I: Books 1-2*. Translation: A. D. Godley. Cambridge, MA and London: Harvard University Press e William Heinemann, 1920.

HERODOTUS. *Histories. Volume II: Books 3-4*. Translation: A. D. Godley. London and New York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1928.

HERODOTUS. *Histories. Volume IV: Books 8-9*. Translation: A. D. Godley. Cambridge, MA and London: Harvard University Press e William Heinemann, 1969.

ISOCRATES. *Volume I: To Demonicus, To Nicocles, Nicocles or the Cyprians, Panegyricus, To Philip, Archidamus*. Translation: G. Norlin. London and New York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1928.

JACOBY, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 1: Genealogie und Mythographie. A: Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz (Nr. 1-63)*. Leiden: Brill, 1995.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia: Livro III*. Translation: M. de F. S. Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

PAUSANIAS. *Description of Greece. Volume IV: Books 8.22-10*. Translation: W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

PINDAR. *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Translation: William H. Race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997a.

PINDAR. *Olympian Odes. Pythian Odes*. Translation: William H. Race. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997b.

PLUTARCH. *Lives. Volume I: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*. Translation: B. Perrin. Cambridge, MA and London: Harvard University Press e William Heinemann, 1967.

POLÍBIO. *História Pragmática: Livros I a V*. Translation: B. B. Sebastiani. São Paulo: Perspectiva, 2016.

STRABO. *Geography. Volume IV: Books 8-9*. Translation: H. L. Jones. Londres e Cambridge, MA: William Heinemann e Harvard University Press, 1954.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Translation: R. M. R. Fernandes; M. G. P. Granwehr. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

WEST, M. L. *Iambi et Elegi Graeci Ante Alexandri Cantati. Volumen II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

WOODHEAD, A. G. *Supplementum Epigraphicum Graecum: Volume XXIII*. Leiden: A. W. Sijthoff, 1968.

XENOPHON. *Hellenica (Books 6-7), Anabasis*. Translation: C. L. Brownson. London and New York: William Heinemann e G. P. Putnam's Sons, 1921.

XENOPHON. *Hellenica. Volume I: Books 1-5*. Translation: C. L. Brownson. Cambridge, MA and London: Harvard University Press e William Heinemann, 1961.

Specialized Literature

ALCOCK, S. E. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BERNARDO, G. C. É possível escrever uma história dos messênios?. *In*: MORAIS, J. M.; BENEDETTI, P.; MONPEAN, R. (org.). *Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade: abordagens multidisciplinares entre História, Literatura e Cultura Material*. São Paulo: FFLCH, 2023. p. 8–31.

BERNARDO, G. C. *Mare Laconum: the perioikoi of the Laconian coast between Sparta and the Mediterranean*. 2025. PhD Thesis - Universida de São Paulo, São Paulo, 2025.

BERNARDO, G. C. Spartan smart power and the perioikoi. *Ancient Society*, Leuven, v. 52, p. 35–67, 2022.

CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia: A Regional History 1300-362 BC*. 2. ed. London: Routledge, 2002.

CLEMENTS, T. **L***akedaimon: Territory, Economy, and Society in the southern Peloponnese, c. 800-371.* 2021. PhD Thesis - University of Manchester, Manchester, 2021.

CLEMENTS, T. Unfixed Boundaries: Regions, Evidence, and Models in Archaic Sparta. *In*: RÖNNBERG, M.; SOSSAU, V. (orgs.). *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE).* Rahden/Westf.: Leidorf, 2022. p. 123–140.

DELAHAYE, A. Laconian material culture and Lacedaemonian identity: the Laconian sanctuaries' case (seventh-fifth Century BC). *In*: RÖNNBERG, M.; SOSSAU, V. (orgs.). *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE)*. Rahden/Westf.: Leidorf, 2022. p. 123–140.

DOWDEN, K. *The Uses of Greek Mythology*. London and New York: Routledge, 1992.

DUCAT, J. The *Perioikoi*. *In*: POWELL, A. (org.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2018. p. 596–614.

FRAGKOPOULOU, F. *Spartan Sanctuaries and Lakonian Identity between 1200 and 600 BC*. 2010. 339 f. PhD Thesis - King's College, London, 2010.

HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: Classical Press of Wales, 2000.

HORNBLOWER, S. When was Megalopolis founded? *The Annual of the British School at Athens*, London, v. 85, p. 71–77, 1990.

KELLY, T. The traditional enmity between Sparta and Argos: the birth and development of a myth. *The American Historical Review*, Washington, DC, v. 75, n. 4, p. 971–1003, 1970.

KOIV, M. *Ancient Tradition and Early Greek History: The origins of states in early-archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallinn: Avita Publishers, 2003.

LEWIS, D. M. *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC.* Oxford: Oxford University Press, 2018.

MAZUREK, L. A. *Globalizing the Sculptural Landscapes of the Sarapis and Isis Cults in Hellenistic and Roman Greece*. 2016. PhD Thesis - Duke University, Durham, 2016.

MOSSÉ, C. Les périèques lacédémoniens. *Ktema*, Estrasburgo, v. 2, p. 121–125, 1977.

POULSEN, B. A relief from Croceae: Dioscuri in Roman Laconia. *In*: FISCHER-HANSEN, T. *et al.* (orgs.). *Recent Danish Research in Classical Archaeology: Tradition and Renewal*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1991. p. 235–248.

SHIPLEY, G. Lakedaimon. *In*: HANSEN, M. H.; NIELSEN, T. H. (orgs.). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 569–599.

SHIPLEY, G. Perioikos: The Discovery of Classical Lakonia. *In*: SANDERS, J. M. *Φιλολάκων: Lakonian Studies in Honor of Hector Catling*. Oxford: The British School at Athens, 1992. p. 211–226.

SPAWFORTH, A. Balbilla, the Euryclids and Memorials for a Greek Magnate. *The Annual of the British School at Athens*, London, v. 73, p. 249–260, 1978.

SPAWFORTH, A. *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STARR, C. G. The Credibility of Early Spartan History. *Historia*, Stuttgart, v. 14, n. 3, p. 257–272, 1965.

Table 1 – Traditions on the Archaic history of the Laconian communities

Community	Association	Sources
Kyparissia	Achaeans	Strab. 8.5.2, Paus. 3.22.9
Belemina	Arcadians	Liv. 35.34.8 com Paus. 8.27.3-4
Leuktra	Arcadians	Paus. 8.27.3-4
Malea	Arcadians	Paus. 8.27.3-4
Oion	Arcadians	Paus. 8.27.3-4, 8.45.1
Kythera	Argives	Hdt. 1.82.2
Oitylos	Argives	Ferecides *FGrH* 3 F 168, Paus. 3.25.10
Thyrea	Argives	Hdt. 1.82.2, Paus. 3.2.2
Prasiai	Argives (Kynouros, son of Perseus)	Paus. 3.2.2
Helos	Argives (Perseus)	Strab. 8.5.2, Paus. 3.20.6
Teuthrone	Athenians (Teuthras)	Paus. 3.25.4
Aphrodisia	Dardanians (Aeneas)	Paus. 3.22.11, 8.12.8
Etis	Dardanians (Aeneas)	Paus. 3.22.11, 8.12.8
Boiai	Dardanians (Aeneas) and Lybia (Side, daughter of Danaus)	Paus. 3.22.11-12
Gytheion	Divinities (Apollo and Heracles)	Paus. 3.21.8
Boiai	Dorians	Steph. Byz. s.v. Βοιών
Anthene	Aeginetans	Lys. fr. 31, Thuc. 5.41.2
Thyrea	Aeginetans	Thuc. 2.27.2, 4.56.2-57.3, Paus. 2.29.5

Side	Lybia (Side, daughter of Danaus)	Paus. 3.22.11
Epidauros Limera	Epidaurians	Paus. 3.23.6-7
Boiai	Heracleidae (Boios)	Paus. 3.22.11
Aigys	Heracleidae (Dorians and foreigners)	Éforo FGrH 70 F 117
Pharis	Heracleidae (Dorians and foreigners)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Helos	Heracleidae (Dorians and foreigners)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Las	Heracleidae (Dorians and foreigners)	Éforo *FGrH* 70 F 117
Geronthrai	Heracleidae (Dorians)	Paus. 3.2.6, 3.22.6
Amyklai	Heracleidae (Dorians, foreigners and Thebans)	Pind. *Isth.* 7.12-15; Éforo *FGrH* 70 F 117, Paus. 3.2.6, 3.19.6
Prasiai	Ionians	Hdt. 8.73.3
Kythera	Lakedaimonians	Thuc. 4.53.2, 7.57.6
Zarax	Lakedaimonian (Zarax)	Paus. 1.38.4
Bryseai	Pre-Heracleidae	Hom. *Il.* 2.581-583
Aigiai	Pre-Heracleidae	Paus. 3.21.5
Messe	Pre-Heracleidae	Hom. *Il.* 2.582, Paus. 3.25.9
Pellana	Pre-Heracleidae	Ferecides *FGrH* 3 F 168, Paus. 3.25.10
Therapne	Pre-Heracleidae	Isoc. 10.63, Paus. 3.19.9
Kromnos	Pre-Heracleidae (Arcadians)	Paus. 8.3.4, 8.27.3-4
Aigys	Pre-Heracleidae (Arcadians)	Paus. 3.2.5, 8.27.3-4; *SIG* 665
Thyrea	Pre-Heracleidae (Arcadians)	Paus. 8.3.3
Alesia	Pre-Heracleidae (Myles)	Paus. 3.20.2
Helos	Pre-Heracleidae (Heleatai)	Teopompo *FGrH* 115 F 13

Therapne	Pre-Heracleidae (Therapne, daughter of Lelex)	Paus. 3.19.9
Las	Pre-Heracleidae (Las)	Paus. 3.24.10
Tainaron	Pre-Heracleidae (Taínaro, neto de Icário)	Ferecides *FGrH* 3 F 39

ia: Penn State, 1991.

Recebido: 07 de maio de 2026 | Aceito: 20 de julho de 2026

O LONGO CAMINHO DOS DEUSES: DIONISO/BACO

Maria Filomena Barata[1]

Resumo

A partir do livro "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*", publicado pela editora Lema d'Origem, 2026.

Dioniso/Baco, uma das divindades mais complexas e multifacetadas, acompanha-nos até hoje, sagrando a Natureza. Tanto é deus das festas, como um deus violento e vingativo. É ainda mediador entre vivos e o mundo inferior, através da morte e da regeneração, afinal, o ciclo contínuo da vida. Dioniso afirma-se como deus da passagem, da transgressão dos limites entre vida e morte, humano e divino, "Um imortal nascido de uma mortal; agora são ambos deuses", como refere a Teogonia (941-942).

Palavras-chave

Dioniso/Baco; mitologia.

Abstract

From the book "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*" (The Long Path of the Gods: Dionysus/Bacchus), published by Editora Lema d'Origem, 2026

Dionysus/Bacchus, one of the most complex and multifaceted deities of Classical Antiquity, has accompanied humanity to the present day, consecrating Nature. He is both the god of celebration and festivity and a violent, vengeful deity. He also acts as a mediator between the living and the Underworld through death and regeneration, embodying the continuous cycle of life. Dionysus thus emerges as the god of transition, transgressing the boundaries between life and death, and between the human and the divine. "An immortal born of a mortal; now both are gods," as stated in Hesiod's *Theogony* (941–942).

Keywords

Dionysus/Bacchus; myth.

[1] Investigadora do Centro de Estudos Clássicos – Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. E-mail: mbarata@letras.ulisboa.pt

São, sem dúvida, longos, os caminhos dos deuses! Não apenas pelo decurso do tempo, que foi consolidando ou alterando as suas características e atributos, mas, também, pelas múltiplas narrativas que se foram tecendo em torno deles ao longo de séculos, ou mesmo de milénios.

Os deuses, ao espelharem os humanos, remetem-nos para as suas próprias características: sentimentos, emoções, desejos e crenças, mas, também, para formas de sociabilidade e modelos de organização.

Há, pois, algo de profundamente psicológico, sociológico e antropológico que nos liga à mitologia. As suas narrativas pertencem à esfera do sagrado e remetem-nos para um imaginário ancestral que continua a cativar pessoas de todas as idades e formações. Os mitos persistem graças à sua extraordinária capacidade de contar histórias, de se reinventar, mas, também, de criar modelos e padrões de interpretação do mundo.

Narrar, explicar e dar sentido à experiência são estratégias humanas fundamentais, tanto a nível individual como social. Ao longo do tempo, estas formas de organização do discurso ajudaram a construir estruturas de pensamento coerentes e vieram mesmo a ser integradas em práticas interpretativas e terapêuticas modernas, como aconteceu com a psicanálise.

Os enredos mitológicos – protagonizados por deuses e heróis –, as lutas pelo poder no Olimpo ou as grandes provas enfrentadas pelos mortais continuam a despertar curiosidade e fascínio. Mesmo os mais novos reconhecem nomes, histórias e atributos, sinal de que estas narrativas permanecem vivas no imaginário colectivo.

O mito é, afinal, uma grande tapeçaria cheia de cor e nuances, que se tece e desfaz, um tema aliás tão presente em tantas das suas narrativas, a exemplo do mito de Aracne, ou da espera paciente de Penélope. É, pois, uma teia de entendimento e de complexidades.

Os mitos ainda nos tocam pelas suas mensagens sociais e culturais, quase como se fizessem parte de nós. Mas também nos inquietam, ao exporem crueldades, abusos de poder e profundas desigualdades. Talvez seja por isso que nos acompanham até hoje: falam-nos de deuses profundamente humanizados e, por isso mesmo, próximos – no que nos cativa, mas também no que nos distancia.

E, sem dúvida, continuam connosco das mais diversas formas, bastando assinalar a recente polémica em torno da encenação mitológico/religiosa dos Jogos Olímpicos de 2024, onde as críticas dirigidas à cena representada

(Última Ceia ou "festim dos deuses" báquico?) originaram uma onda de protestos por parte de uns, e consequentes reacções, por parte de outros, com igual nível de pai-xão. Mas Baco esteve, ainda assim, presente, homenageando a festa! A série Kaos, criada por Charlie Covell, e estreada em 29 de Agosto de 2024, introduz o humor e a cadência da actualidade nos episódios mitológicos. Encontramos um Zeus obcecado com a ideia do abandono humano, enquanto Hera usa todos os estratagemas para suportar o poder do casal divino. Espelham-se, ali as nossas maiores qualidades e defeitos, as ansiedades que domi-naram o Homem desde sempre, o medo da morte que Orfeu tenta vencer, na senda de encontrar a "sua" Eurídice.

E, nesta série, Baco, uma presença constante, é fanfarrão, mas simultaneamente solidário e profundo, dispondo-se a acompanhar o sofrimento e os desejos de Orfeu, para resgatar do mundo de Hades a sua Eurídice.

Nos mitos, tanto os heróis como os simples mortais – ainda que descendentes de divindades – são frequentemente submetidos a longos caminhos de provação, dos quais pode ou não resultar a elevação a um novo estatuto. Tal como na vida real, esses percursos são mais árduos para aqueles que partem de condições menos favorecidas. E nem sempre os trabalhos são bem-sucedidos.

No entanto, Dioniso, como já refere Hesíodo, foi "um imortal nascido de uma mortal; agora são ambos deuses" (Teogonia 941-942), bem como a sua esposa Ariadne – "Diónisos de cabelos de ouro tomou a loira Ariadne, / a filha de Minos, para sua feliz esposa / e o Crónida tornou-a imortal e isenta de velhice" (*Teogonia* vv. 947-949).

Os mitos provocam-nos, também, quando apresentam castigos desmedidos, como o suplício eterno imposto a Prometeu, por ter oferecido o fogo aos Homens, ou quando narram a violência infligida às mulheres. Atormentam-nos, também, ao mostrar figuras levadas à loucura ritual, como a mãe do rei de Tebas, que, sob a influência dos ritos de Dioniso, acaba por matar o próprio filho por este se recusar a reconhecer a divindade.

É neste horizonte de punição exemplar e de violência sacralizada que o mito de Penteu, rei de Tebas, se inscreve, oferecendo, pela voz poética de Ovídio, uma formulação particularmente clara da vingança de Dioniso contra aquele que recusa reconhecer o divino.

> "É que chegará o dia, que eu não prevejo muito distante, / em que aqui virá um novo deus, Líber, filho de Sémele. / E se tu não o achares digno de ser honrado em templos, / serás destroçado e espalhado por mil lugares, manchando / do teu sangue os bosques, tua mãe e as irmãs de tua mãe. / Assim sucederá. Pois tu recusarás venerar o novo deus / e lamentarás eu ter visto, nestas trevas, demasiado bem". Ovídio, *Metamorfoses*, Livro III. vv. 520-525

Será longa esta nossa caminhada, embora muito mais simples do que a da divindade. Que não nos demova a complexidade do seu percurso, que aqui tentaremos tratar, através de uma abordagem que corresponde também a um percurso pessoal de aproximação a Baco, cujo caminho é feito de muito sofrimento, mas também de vingança, de conquista, de apoteose.

Nem tão pouco pensamos, através deste trabalho, ser possível abranger a complexidade das narrativas em torno de Dioniso, que já era claramente reconhecida por diversos autores da Antiguidade, como veremos, mas desejamos que este nosso contributo abra caminho para outros percursos e buscas, para além das inúmeras obras já produzidas sobre a divindade.

Propomo-nos, assim, acompanhar Dioniso/Baco, cruzando-nos com outras divindades, na sua longa errância mítica, e seguindo as múltiplas faces que o deus assume, nas fontes antigas e nas leituras que delas se foram fazendo.

Sem dúvida, este longo caminho de Baco remete-nos não só para uma questão de crenças e representações, situadas num determinado tempo social e político, que se vão modificando ao longo dos séculos (Barbosa, 2010: 8), mas também para algo muito mais profundo: os percursos das nossas próprias vidas, permeadas de testes, dores e mágoas, mas igualmente de pequenos momentos de êxtase e "plenitude".

Deus da vinha e do vinho – mas também da máscara, que se transforma conforme a ocasião, do teatro, da poesia, da transgressão, da epifania e da dor, da vida e da morte, – Dioniso atravessa fronteiras geográficas, culturais e simbólicas e obriga-nos a repensar categorias como ordem e excesso, razão e loucura, sendo, de algum modo, "a metáfora da nossa loucura, da espécie humana" (Marques, 2010: 29).

Ao revisitar os seus mitos, ritos e representações, não pretendemos fixar qualquer imagem definitiva do deus, mas antes tentar compreender a sua permanente mobilidade e a forma como ela continua a interpelar o humano, ontem como hoje. "Dioniso é o senhor da máscara de muitas faces, ora risonha ora arquejante de sofrimento, como a própria vida.

Dioniso é o próprio sentido da metamorfose, num movimento que é expresso não só pela variedade geográfica onde ocorrem as suas epifanias, como pelas transformações físicas que o seu divino corpo sofre." (Marques, 2010: 62).

Afinal é "um deus caleidoscópico". Em diferentes regiões e diferentes épocas, o deus toma uma forma distinta da anterior e "troca a máscara" (Barbosa, 2020: 38).

A dificuldade acompanha-nos também, ao tratar o percurso do deus, já que há uma miríade de relatos em torno de Baco, sabendo que todas elas apresentam aspectos diferentes, ou níveis de pormenorização diferenciados. Assim, centrámo-nos mais numas do que noutras, por impossibilidade de todas tratar.

Afinal, já afirmava Diodoro de Sicília, no que se refere aos relatos mitológicos: "Mas o mais grave – e o mais inconcebível de tudo – é que aqueles que relataram estes factos e mitos dos tempos mais antigos estão em desacordo entre si." (Diod. Bilbl. IV. 1). Alguns autores chegam a apontar a existência de mais do que um Dioniso. Vejamos o exemplo de Diodoro, que escreve no século I a.C., num contexto em que a figura do deus já concentrava séculos de interpretações divergentes, provenientes de regiões, cultos e escolas distintas. Atento à natureza sincrética da religião greco-romana e à pluralidade de materiais a que teve acesso, procura sistematizar esse vasto corpus, apresentando-o de forma ordenada e crítica. A sua abordagem é marcada pelo universalismo helenístico e por uma tendência sistemática para reunir, comparar e, quando possível, reconciliar tradições culturais diversas.

A expansão territorial desde Alexandre, que, em 327, atinge o Vale do Indo, a circulação de saberes entre o Mediterrâneo e o Próximo Oriente e a coexistência de cultos locais com leituras filosóficas do mito obrigavam qualquer compilador a lidar com fontes profundamente heterogéneas[2]. Dioniso, enquanto divindade associada à vegetação, ao vinho, aos mistérios e à alteridade cultural, mostrava-se especialmente propenso à proliferação de narrativas etiológicas.

Com Diodoro (ca. 90 a.C. – 30 a.C.), veremos consolidar-se a versão "civilizadora" de Dioniso que ensina a plantação da vinha, funda cidades, institui leis e ritos. (Diodoro III, 62–65). A Biblioteca Histórica, Livro III (séc. I a.C.) refere que "Dioniso foi em expedição por todo o mundo

[2] Alexandre, como é sabido, desejava dirigir-se ao Oceano.

habitado e foi também o que introduziu os mistérios, os ritos e as bacanais" (Diodoro III, 64.2).

Usemos, novamente, as palavras de Diodoro de Sicília, e perdoem-nos ser longa a citação, mas permite sintetizar grande parte da problemática em torno do deus:

> "Visto que os antigos mitógrafos e poetas escreveram sobre Dioniso coisas discordantes uns dos outros e divulgaram muitos e portentosos relatos, é difícil falar claramente acerca da origem deste deus e dos seus feitos. Uns transmitiram que existiu um Dioniso, outros que existiram três, e há quem afirme que o seu nascimento em forma humana não existiu de todo, pois pensam que Dioniso é o dom do vinho. Por isso, nós tentaremos tratar, de forma abreviada, o essencial do que foi dito por cada um." (Diodoro, *Biblioteca Histórica*, Liv. III. 62)[3].
>
> (…) Afirmavam que o mais antigo era indiano e que, produzindo espontaneamente aquele território muita vinha graças ao seu bom clima, foi o primeiro a espremer os cachos e concebeu o uso da substância do vinho. (…) Dioniso, então, percorrendo com o seu exército todo o mundo habitado, ensinou aos homens a plantação da vinha e a prensagem dos cachos em cubas – por isso recebeu o nome de Leneu.
>
> (…) Contam no mito que o segundo Dioniso nasceu de Zeus e Perséfone, mas, segundo alguns, de Deméter. E apresentam-no como o primeiro que meteu bois debaixo do jugo, pois, antes disso, os homens trabalhavam a terra apenas com as mãos. Concedeu, também, com cuidado, muitas outras invenções úteis para a agricultura, pelas quais os povos foram libertados de grande sofrimento. (…) O terceiro Dioniso, afirmam, nasceu em Tebas, na Beócia, de Zeus e de Sémele, filha de Cadmo. Conta o mito que Zeus, enamorado, uniu-se muitas vezes a ela por causa da sua beleza, mas Hera, ciumenta e desejosa de castigar a mortal, tomou a aparência de uma das mulheres afortunadas com a sua consideração e enganou Sémele: disse-lhe que seria adequado que Zeus realizasse o encontro com a mesma aparência e honras que utilizava na sua relação com Hera.
> Assim, quando Sémele pediu a Zeus ser agraciada com honras iguais às de Hera, ele apareceu com raios e trovões. Sémele, incapaz de suportar a magnitude da situação, morreu e abortou o bebé antes do tempo previsto. Zeus escondeu rapidamente o feto em sua própria coxa; e, depois de completar o período natural de gestação, levou o bebé a Nisa[4], na Arábia. Lá, criado pelas ninfas, foi chamado "Dioniso" pelo pai e pelo lugar.

[3] Tradução livre a partir da edição castelhana.

[4] Monte Nisa, lugar mítico e longínquo e associado à Etiópia, Líbia, Tribalia, Índia ou Arábia, de acordo com as diversas fontes, onde as ninfas da chuva, as Híades, teriam

> Extraordinário em beleza, no início passava o tempo entre danças e cortejos de mulheres, entregando-se a todo o tipo de lazer e diversão; mas, mais tarde, recrutou um exército de mulheres, armou-as com tirsos e fez uma expedição por todo o mundo habitado. Também ensinou os ritos e divulgou os mistérios aos homens piedosos e justos; além disso, organizava romarias por todos os lugares e promovia concursos musicais, reconciliando disputas entre povos e cidades e, em vez de revoluções e guerras, promovendo concórdia e paz.
>
> Anunciada por todos as regiões a presença do deus, e visto que tratava benevolamente todos e contribuía para a civilização da vida em comum, diz-se que as pessoas saíam em massa para encontrá-lo, recebendo-o com grande alegria. Havia alguns poucos que o desprezavam por arrogância e impiedade, dizendo que conduzia as bacantes à incontinência e divulgava ritos e mistérios para corromper mulheres alheias; estes, porém, eram punidos por ele imediatamente. Algumas vezes, usava a supremacia de sua natureza divina para castigar os ímpios, quer infundindo-lhes loucura, quer despedaçando-os vivos pelas mãos das mulheres".
> (Diodoro, *Biblioteca Histórica*, Liv. III. 62-65. "O mito de Dioniso segundo os gregos")[5].

Com Dioniso, para além da complexidade quanto à sua origem, tratada, em traços largos, por Diodoro, bem como as suas incursões por territórios desconhecidos, seremos confrontados com múltiplos estados de alma, idades e mesmo ambivalências e sexualidades.

Recordemos, entre outros episódios em que nos deteremos ao longo desta obra, os amores de Baco por Âmpelo, segundo as palavras do poeta Ovídio (43 a.C – 18 d.C.), na sua obra Fastos (Liv. III vv. 409-410):

> "Dizem que Baco amou, no Ísmaro, o jovem Âmpelo / – que era o filho de um sátiro e u'a ninfa". / Deu-lhe u'a videira que pendia no alto olmeiro, / e que hoje tem o nome do menino".

Ainda na versão tardia de Nono de Panopolis, Dionisíacas (X–XI-XII) se refere que Âmpelo é um jovem sátiro de extraordinária beleza e graça,

---

criado Baco. Nos Hinos Homéricos. I. vv. 8-9. diz-se que "Há uma tal Nisa, uma montanha que verdeja com florestas / lá longe na Fenícia, mesmo ao lado das correstes do Egipto".

[5] Tradução livre a partir da edição castelhana.

associado ao mundo natural e pastoril, que desperta em Dioniso um afecto profundo e singular.

Âmpelo encarna a juventude efémera, a leveza e a exuberância da natureza ainda indomada. Dioniso, por sua vez, surge como um deus intensamente emocional, capaz de ternura, cuidado e sofrimento – uma divindade que ama e que se expõe à perda.

A morte prematura de Âmpelo, que, num gesto de ousadia imprudente (*hybris* juvenil), sobe a um local elevado para colher uvas e perde o equilíbrio e cai, morrendo em consequência dessa queda, provoca em Dioniso um luto profundo. Âmpelo é metamorfoseado na videira, e, do seu corpo, nasce o vinho, dádiva ambígua que traz prazer, esquecimento, êxtase e, também, perigo. Dioniso/Baco remete-nos, ainda, para a ideia de errância, marcada pelas suas infindáveis viagens. "É o mais itinerante dos deuses. Não parece estar bem em parte alguma, dada a sua necessidade de mudar. E, contudo, não se sente constrangido em nenhuma circunstância, ainda que seja feito prisioneiro pelo ordeiro Penteu ou pelos abomináveis piratas". (Marques, 2010: 18).

As suas deslocações são tratadas de forma extensa, tanto por Diodoro Sículo, no livro II e livro IV da Biblioteca Histórica, como na obra tradicionalmente atribuída a Apolodoro, datável entre os séculos I a.C. e II d.C. Séculos mais tarde, foram ainda pormenorizadas nas Dionisíacas de Nono de Panópolis (final do século IV / início do V).

Segundo Apolodoro, a divindade foi levada por Hermes para junto das ninfas em Nisa (III, 4.2), local mítico frequentemente situado na Ásia ou na Arábia. Enlouquecido por Hera, "vagueou pelo Egipto e pela Síria". Acolhido por Proteu, rei dos Egípcios, chegou, em seguida, a Cíbele, onde foi purificado por Reia. Iniciado nos seus mistérios e recebendo dela a veste ritual, atravessou, então, a Trácia numa expedição "[contra os Indos]" (III, 5.1). Mais adiante, "refugiou-se no mar, junto de Tétis, filha de Nereu" (III, 5.1).

> "Depois de ter percorrido a Trácia e toda a Índia (…) chegou a Tebas e obrigou as mulheres a deixarem as casas e a celebrarem os ritos báquicos no Citéron (…) Depois de ter mostrado aos tebanos que era um deus, Dioniso chegou a Argos e ali, como uma vez mais não lhe prestassem a devida veneração, enlouqueceu as mulheres" (Apolodoro. Bibl. III, 5.2).

Essas narrativas remetem-nos para um mundo diverso, complexo, simultaneamente real e imaginário, que gerou múltiplas interpretações, ao longo dos séculos, algumas das quais vêem nelas uma representação

simbólica da própria história do vinho e das zonas de difusão do seu cultivo; outras associam-nas à propagação do culto e dos ritos iniciáticos. É, pois, quase impossível mapear, de forma linear ou coerente, as viagens de Dioniso.

Terá sido numa das suas viagens, de regresso da Índia, que Dioniso encontra Ariadne, abandonada por Teseu na ilha de Naxos, e a toma por esposa, sendo a sua coroa imortalizada como constelação, como nos narra Ovídio.

> "À jovem abandonada, que se lastimava sem cessar, Líber / trouxe carinho e auxílio. E para ela se tornar ilustre / por meio de um astro eterno, toma-lhe da cabeça a coroa / e atirou-a para o céu. Esta voa lá no alto pelas ténues aragens. / e, ao voar, as jóias trans-formaram-se em fogos cintilantes. / E conservando a forma de uma coroa, fixam-se ao centro, / entre Nixo ajoelhado e aquele que agarra a Serpente". Ovídio (Met. VIII vv. 176-182).

Por sua vez, Luciano de Samósata (125 – 190 d.C.?) retrata Dioniso como "meio-homem", estrangeirado, "amaricado e efeminado[6]" e "meio louco", sendo assim mencionado na "Assembleia dos Deuses":

> "Por exemplo, aqui este valentíssimo Dioniso, meio-homem como é, nem sequer grego por parte da mãe, neto de um certo mercador sírio-fenício chamado Cadmo, e que, mesmo assim, foi galardoado com a imortalidade... enfim, não falo propriamente da sua pessoa, nem da mitra [que ele usa], nem da embriaguez, nem da maneira de andar, pois todos, julgo eu, vêem como ele é, de sua natureza, amaricado e efeminado, meio louco, tresandando a vinho logo desde manhã. Este tipo introduziu entre nós toda uma tribo, arrasta consigo um coro, que ele dirige, e além disso transformou em deuses o Pã, o Sileno e os Sátiros, uns rudes campónios, quase todos eles cabreiros, uns saltimbancos de aspecto físico muito estranho. Um deles tem cornos, parece uma cabra na parte inferior [do corpo], tem uma barba espessa, pouco diferindo de um bode; outro é um velho calvo, de nariz achatado, e que anda a maior parte das vezes montado num burro... é da Lídia; quanto aos Sátiros, têm orelhas espetadas, também são calvos e cornudos, semelhantes aos cabritos recém-nascidos, de cornos a despontar... estes são da Frígia. Todos eles têm caudas. Estais a ver que espécie de deuses é que este tipo nos traz". (Luciano de Samósata, Obras. "Assembleia dos Deuses". Vol. VIII).

[6] Na Época Clássica, Dioniso/Baco tinha um aspecto mais masculino. A partir do Helenismo adopta um ar feminino, acentuado pelo uso da túnica (Coixão, Oliveira & Correia, 2016, 80).

Dioniso/Baco é, pois, tido como mortal e imortal, uma divindade multiforme, complexa e sem uma definição clara, tanto é deus das festas, como um deus violento e vingativo. Ora nos surge como um "efebo efeminado" e atractivo, como um homem selvagem e brutal.

Surge-nos, ainda, como um deus ruralizado, que cresceu, fruto da perseguição de Hera, escondido nos campos de Nisa, onde cultivava a vinha.

Ora é o "disfarçado de bode o filho de Sémele", mas, também, o deus vagabundo que está sempre de passagem ou de viagem, que não cria raízes em lugar algum, como o define Jean-Pierre Vernant, embora reconhecendo-lhe momentos de sedentarismo.

É, ainda, o deus da máscara, como é amiúde representado, e o deus da "mania", vagueando errante, com um cortejo de homens e mulheres em estado de transe. Toda esta ambiguidade faz de Dioniso uma divindade com características únicas, capaz de aparecer em ocasiões religiosas e de celebrações rurais ou outras, sacralizando o vinho e a fertilidade em geral, como expande o seu culto em momentos políticos e de grandes transformações sociais, como no caso da tirania ateniense.

A história de Dioniso, tal como nos é narrada n´ *As Bacantes*, de Eurípides (480-405 a.C.), confronta-nos, também, com a intolerância ou rejeição face ao diferente, o que se afastou da Hélade, que a reacção do rei Penteu de Tebas espelha. Dioniso representa aqui o "outro", o diferente, o desconhecido, com características orientalizantes, dadas as vicissitudes do seu crescimento e das suas viagens, ou mesmo da sua possível origem distante[7], como defendem alguns autores. Não obstante, o seu culto alastra-se como uma doença contagiosa, quando ele aparece em algum lugar onde é desconhecido – "mal chega e se impõe, e o seu culto espalha-se como uma onda", como afirmava Jean-Pierre Vernant em O Universo, os Deuses, os Homens.

Eurípides explorara, já no século V a.C., n' *As Bacantes*, a ambiguidade sobre a origem e identidade de Dioniso, apresentando-o como se se tratasse de um "estrangeirado", um "bárbaro", quando do seu regresso a casa, a

[7] Para muitos helenos, Dioniso é um deus trácio que terá sido primitivamente fenício, que em qualquer caso se havia alojado na Trácia primitiva, nos recônditos lugares dos cultos lunares de Hécate, a deusa de três cabeças; jovem, madura e velha, semeadora da discórdia e que deveria representar o lado mais caótico e perturbado da existência; a que se apropriava da desgraça" (Marques, 2010: 33).

Tebas. E explora, bem, essa ideia do "estrangeiro" através das suas características vingativas ou "selváticas".

Contudo, é um facto, as suas aventuras e viagens, designadamente à Índia, sempre fascinaram, quem sabe devido ao interesse que nos foi transmitido pela obra de Nono de Panópolis (final do século IV e o início do V ?), Dionisíacas, que pormenoriza muitas das anteriores narrativas sobre as aventuras índicas de Dioniso, a exemplo da que nos é descrita por Apolodoro, na Biblioteca, datada de entre os séculos I a.C. e o II d. C., e, satiricamente, por Luciano de Samósata (c.120 – entre 180 e 192) , em "Dioniso"[8]. Nessa viagem vitoriosa, faz-se acompanhar, de regresso, por um séquito, onde participam Sileno; Bacantes; Ninfas; Sátiros e mesmo o deus Pã.

Assim no-lo apresenta Luciano de Samósata:

> "1. Quando Dioniso conduziu o seu exército contra os Indianos (sim, nada me impede – cuido eu – de vos contar uma história báquica), dizem que as pessoas desse país, logo ao princípio, a tal ponto desdenharam dele, que riam dessa sua avançada e, mais do que isso, tiveram dó da sua temeridade, por ele ir ser logo completamente espezinhado pelos elefantes, caso lhes fizesse frente. Na verdade – cuido eu –, tinham ouvido os seus espiões contar coisas muito bizarras a respeito do seu exército [dizendo,] por exemplo, que 'a falange e os batalhões eram constituídos por mulheres doidas e fora de si, coroadas de hera, vestidas com peles de corça, que empunhavam pequenas lanças sem ponta de ferro, também feitas de hera e tinham uns escudos pequenos e leves, que rufavam, quando lhes tocavam – julgo que tomaram os tímpanos por escudos –; e ainda havia alguns jovens rústicos, todos nus, que dançavam o córdax[9] e tinham caudas e cornos como os que despontam nos cabritos, recém-nascidos'".
>
> 2. Quanto ao comandante deste exército, é transportado num carro puxado por panteras, é completamente imberbe, sem o mínimo vestígio de penugem na face, está provido de cornos, coroado de folhas de videira, com os cabelos atados por uma fita, vestido de púrpura e com sandálias de ouro. Tem [junto de si] dois lugares-tenentes, um deles baixinho, já velho, um tanto gordo, ventrudo, de nariz chato, com grandes orelhas arrebitadas, um tanto ou quanto trémulo, arrimado a um bordão, geralmente montado num burro, com uma veste cor de açafrão

[8] Luciano (ed. 2007). *Obras*, vol. VI Dioniso. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Edições 70 / Imprensa da Universidade de Coimbra.

[9] O córdax era uma dança licenciosa, considerada imprópria de pessoas decentes, segundo nota de Custódio Magueijo.

... um belo companheiro de armas de Dioniso! O outro [lugar-tenente] é uma figura humana monstruosa, parecido com um bode na parte inferior, com pernas muito peludas, provido de cornos, de longa barba cerrada, irascível e arrebatado, tendo na mão esquerda uma siringe, e na direita um cajado recurvado; percorre excitado e aos saltos todo o acampamento; as mulheres têm grande pavor dele, pelo que, sempre que ele se aproxima, fogem, agitando os cabelos soltos ao vento e gritando evoé! Imaginavam [os espiões] que tal era o nome do chefe delas. Os rebanhos até já estavam a ser assaltados por estas mulheres, que despedaçavam os animais ainda vivos, pois algumas delas alimentam-se de carne crua.

3. Naturalmente, os Indianos e o seu rei riam ao escutar este relato dos espiões, pelo que não julgaram necessário marchar contra eles em ordem de combate, mas apenas, eventualmente, se eles se aproximassem, mandar ao seu encontro as suas próprias mulheres, uma vez que se lhes afigurava uma coisa vergonhosa vencer e matar mulherezinhas loucas, um comandante com uma fita feminina [na cabeça], um velhote pequenino e embriagado[10], um outro [metade] soldado e metade bode, e [por fim] uns dançarinos nus, todos completamente ridículos. Todavia, assim que se espalhou a notícia de que o deus já andava a arrasar o país pelo fogo, a incendiar cidades com os seus habitantes, a puxar fogo às florestas e, numa palavra, a pôr toda a Índia em chamas (pois o fogo é a arma de Dioniso, [arma] paterna, que ele obteve do raio), só então pegaram a toda a pressa em armas, selaram os seus elefantes, puseram-lhes um freio, colocaram-lhes no lombo as [tais] torres e marcharam contra eles, ainda desdenhosos, mas cheios de raiva e dispostos a esmagar aquele general imberbe, juntamente com o seu exército

4. Quando já estavam perto e ficaram à vista uns dos outros, os Indianos fizeram alinhar os elefantes e lançaram-nos em fileiras cerradas. Por outro lado, Dioniso ocupava pessoalmente o centro, enquanto Sileno comandava a ala direita, e Pã a ala esquerda. (…) O grito de guerra era, em coro, evoé! E logo os tambores começaram a rufar, os címbalos deram o sinal de combate, um dos Sátiros empunhou a corna e soltou o toque órtio[11], o burro de Sileno zurrou em tom marcial, e as Ménades cingidas de serpentes lançaram-se sobre eles em grande alarido e fazendo ver o ferro na ponta dos seus tirsos. Então os Indianos e os seus elefantes deram meia-volta e debandaram desordenadamente, sem sequer esperarem por ficar ao alcance de disparo, acabando por serem capturados à força e serem levados como reféns por aqueles mesmos de quem até então troçavam, assim aprendendo por experiência própria que não

[10] Trata-se de Sileno.

[11] "Toque órtio", em tom elevado e muito forte, era o toque de iniciar o ataque, segundo Custódio Magueijo.

> devemos, com base só nos primeiros boatos, menosprezar os exércitos estrangeiros"[12]

As referências aos momentos de êxtase e a este grito "evoé", proferido nos cultos de Dioniso[13] e o tema do "Triunfo Indiano de Baco" serão inúmeras vezes tratados quer na literatura, quer nas artes plásticas, ao longo dos séculos.

Dioniso, pela sua relação com a fertilidade e com a renovação da vida, representa, também, uma profunda intimidade com a natureza, tal como Deméter, com quem se cruza no contexto dos Mistérios, particularmente nos Mistérios de Elêusis, onde ambos participam numa mesma lógica ritual de morte e regeneração. Como observa Burkert, "Dioniso pode estar associado a Deméter, assim como o fruto de uma árvore ao do campo, o vinho ao pão" (Burkert, 1993: 431).

Heródoto em Histórias II, 123, chega mesmo a referir que: "E, de resto, segundo dizem os egípcios, quem governa nos infernos são Deméter e Dioniso".

Assim, Dioniso manifesta-se também como psicopompo[14], mediando entre os vivos e o Mundo Inferior, e reafirmando, através da morte e da regeneração, o ciclo contínuo da vida e da fertilidade. Trata-se, portanto, de um deus da vegetação, uma divindade que morre e renasce, possuindo, desse modo, uma relação estreita com o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos – razão pela qual alguns ritos das celebrações dionisíacas são consagrados aos defuntos – e com a noção de renascimento ou ressurreição, integrando-se, assim, no âmbito das chamadas "Religiões dos Mistérios", como salientaram diversos autores, entre os quais Tatiana Kuznetsova-Resende.

Também n' *As Argonáuticas*, de Apolónio de Rodes (c. 295-c. 215 a.C.), Dioniso surge associado a "rituais sagrados secretos", sendo designado como "Niseu, filho de Zeus, que, ao instalar-se em Tebas depois de deixar os povos da Índia, celebrou orgias e instituiu danças diante de uma gruta, onde passava as noites em rituais sagrados secretos" (Apolónio de Rodes, Argonáuticas, II, 905–908). Dioniso faz, aliás, parte do conjunto de

[12] Luciano de Samósata. Luciano [VI] "Dioniso". Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo

[13] Grito ritual dionisíaco de invocação e exaltação, proferido nos cultos de Dioniso/ Baco, para celebrar a presença do deus, marcar o êxtase colectivo e estimular o "entusiasmo" ou a possessão sagrada.

[14] Psicopompo – divindade ou entidade que guia as almas dos mortos até o Mundo Inferior.

entidades mitológicas, como Orfeu, Héracles e Perséfone, que desceram ao submundo –neste caso específico, para resgatar a sua progenitora, Sémele.

Héracles, tal como Dioniso, alcança a imortalidade através de um processo de apoteose, integrando o grupo das deidades imortalizadas.

Diodoro de Sicília[15] menciona que, para os antigos, estes deuses pertenciam ao conceito de seres terrenos, que alcançaram, pelos seus feitos, honras e fama imortais.

Aliás, diversas tradições antigas tendem a reconhecer uma filiação divina comum, enquanto descendentes de Zeus, de várias divindades e heróis, como:

> – Dioniso (H H, Hino a Dioniso; Hesíodo, *Teogonia* vv. 940 ss. e Eurípides, *Bacantes)*
>
> – Héracles (Hesíodo, *Teogonia* (vv. 943–944); Apoll, Bibli., II.4: Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, IV)
>
> – Alexandre (Plutarco, Vida de Alexandre: 2–3 (sonhos de Olímpia, serpentes, associação dionisíaca) 27 (oráculo de Amon-Zeus). A ascendência de Alexandre é, sobretudo, construída no plano genealógico pelo lado paterno. Por seu lado, Olímpia, mãe de Alexandre, era associada a práticas e crenças ligadas aos cultos mistéricos dionisíacos.

Relativamente à descida de Dioniso ao Hades, Apolodoro é um dos autores que se refere ao episódio, do seguinte modo: "Dioniso resgatou a mãe do Hades, deu-lhe o nome de Tione[16] e subiu ao céu com ela" (Apol. Bib. Liv. III 5.3.).

Novamente Diodoro alude a este episódio (BH. Liv. IV. 25), fazendo um paralelismo com a descida de Orfeu ao Hades, para resgatar Eurídice, bem como a catábase[17] de Héracles (BH. Liv. IV. 26).

Em Pausânias (c. 110–180 d.C.), na Descrição da Grécia, Livro II (Argólida), capítulo 37, §§ 5–6, encontramos, também, menção à descida de Dioniso

---

[15] Diod. Sic. 6.1.2, 6.2

[16] No "Grande Hino a Dioniso", Sémele também é assim denominada (HH, 1.)

[17] Catábase é a descida, simbólica ou mítica, ao mundo subterrâneo, ao Hades ou a um plano inferior da existência, frequentemente associada a prova, morte simbólica, conhecimento ou transformação.

"ao Hades para trazer Sémele de volta, sendo que esse acesso à descida lhe teria sido mostrado por Polimno"[18].

Na tradição clássica, designa sobretudo a descida ao além (como a de Orfeu, Héracles ou Dioniso), em contraste com a anábase, o movimento de ascensão.

Após a descida ao Hades para resgatar Sémele, sua mãe, Dioniso realiza a anábase, isto é, o retorno ao mundo dos vivos, conduzindo-a à esfera divina, onde passa a chamar-se Tíone.

Dioniso afirma-se como deus da passagem, da transgressão dos limites entre vida e morte, humano e divino, reforçando o seu caráter iniciático, salvífico e mistérico.

O conhecimento do além, o poder sobre a morte e a capacidade de mediação entre mundos constituem atributos fundamentais das divindades associadas aos "mistérios", isto é, cultos que prometem ao iniciado uma relação privilegiada com o divino e esperança, ou mesmo vitória, para além da morte. Neste contexto, Dioniso oferece, através do êxtase ritual, uma experiência de passagem que implica a suspensão temporária da identidade individual, funcionando como uma vivência liminar, simbolicamente comparável à morte.

Em muitas tradições, sobretudo as de matriz órfica, Zagreu/ Dioniso surge como o deus que morre e regressa à vida, permitindo ao iniciado reconhecer e libertar a parcela divina que carrega em si. Assim, os Mistérios dionisíacos constituiriam vias de purificação, coragem e renovação espiritual, nas quais o participante imitava a trajetória do deus.

Nos Hinos Órficos, colectânea de poemas rituais compostos, provavelmente, entre os séculos II e IV d.C.[19], na Ásia Menor, destinados à invocação e louvor das divindades, possivelmente herdeiros de uma tradição órfica bem mais remota, encontramos composições que

[18] Segundo a tradição, Polimno, pastor da região de Lerna, revelou a Dioniso o caminho para o Hades em troca de uma promessa amorosa. Após a morte de Polimno, o deus teria cumprido simbolicamente essa promessa através de um ritual de fecundidade, empregando um falo de madeira (cf. Maria de Fátima Silva, ad Paus. Descr. Gr.).

[19] Embora atribuídos ao poeta Orfeu – personagem lendária, dito filho de uma das nove Musas, geralmente identificada como Calíope ou Polímnia, e de Eagro, rei trá-cio, ou, segundo outras tradições, de Apolo –, os poemas teriam, na realidade, sido compostos por um autor anónimo. A sua composição dataria, assim, não do período arcaico ou clássico, quando se regista a primeira menção do nome de Orfeu, mas, atendendo à linguagem e ao vocabulário, do século II ou III d.C., segundo a opinião actualmente mais aceite.

interpelam directamente os deuses. "Tratando-se de preces, é natural pensar que tais composições se dessem em meio a um ritual ou iniciação", ou seja, seriam textos que visavam propiciar as divindades e atrair o seu favor para aquele que as invoca (Antunes, 2028: 9–10).

Dada a complexidade que envolve a sua possível filiação no Orfismo e a questão da sua autoria, não nos deteremos excessivamente nos Hinos Órficos. No entanto, lembremos que tradição órfica foi um sistema de crenças místicas da Grécia Antiga, centrado nos ensinamentos atribuídos ao mítico Orfeu[20]. Esta corrente estava baseada na origem divina da alma, na purificação espiritual e na salvação após a morte. Reinterpretava os mitos da criação e as hierarquias divinas.

No caso específico de Zagreu/Dionísio, assumido como filho de Zeus e de Perséfone, o Orfismo centra-se no sofrimento e na morte do deus às mãos dos Titãs, quando ainda criança é morto, mas também dilacerado e consumido. Um dos mitos basilares dos Mistérios Órficos diz que, logo quando do seu nascimento, Zagreu/Dioniso foi alvo da fúria de Hera, que lhe preparou uma armadilha, atraindo-o com brinquedos e um espelho, para perto dos Titãs, que o teriam despedaçado e devorado, sobrando, assim, apenas o coração, que teria sido resgatado por Hermes ou Atena e levado até Zeus.

Furioso com os Titãs, o pai dos Homens e Deuses fulmina-os, e, das suas cinzas, foram moldados os seres humanos, nos quais, portanto, restaria uma parte dionisíaca.

Este mito, além de explicar a origem simbólica da humanidade, fundamenta a estrutura dos rituais iniciáticos dionisíacos, que reproduzem simbolicamente a morte e o renasci-mento da divindade.

Os *Hinos Órficos* destacam, pois, a sua ascendência, dando-o como filho de Zeus e de Perséfone, e os seus atributos.

Revelam, também, a estreita relação da divindade – bem como de sua progenitora – com os mistérios e as iniciações noturnas, durante rituais. A narrativa em torno de Zagreu/Dioniso revela-se particularmente complexa: Zeus, transformado em serpente, une-se a Perséfone, da qual nasce Dioniso, apresentado como o "derradeiro deus regente do cosmo". O seu reinado é ameaçado pelos Titãs, que o desmembram, ainda criança,

[20] O próprio Orfeu surge, em algumas versões, como tendo sido despedaçado por um grupo de mulheres trácias (como Dioniso/Zagreu o foi pelos Titãs, episódio que os aproxima).

e devoram partes da sua carne. Contudo, são fulminados pelo raio de Zeus, e, das suas cinzas, nascem os humanos.

O coração de Dioniso é resgatado por Atena. Posteriormente, Zeus faz com que Sémele conceba novamente o deus, completando a gestação na coxa do pai. Sémele morre, porém, no sexto mês de gravidez, quando Zeus se lhe manifesta sob a forma de raio, sendo, então, Dioniso costurado na coxa do pai para completar a gestação (Antunes, 2028: 18).

Um dos *Hinos Órficos* é dedicado a Sémele, mãe do "jubiloso Dioniso, portador do tirso". Já ao deus, são dedicados sete hinos distintos. (HH 30; 45, 46, 47, 48, 52, 53), revelando a centralidade e a complexidade da sua figura, no contexto órfico, e evidenciando a sua natureza múltipla – "ditoso de muitos nomes" (HH 52).

A Sêmele [21] – Incenso de estoraque

> Invoco a jovem e soberana filha de Cadmo, / Sêmele de bela figura, de tranças encantadoras, de colo farto, / Mãe do jubiloso Dioniso, portador do tirso, / Ela que levou adiante grandes sofrimentos devido ao lume flame-jante, / Do que foi levada a dar à luz pela resolução do imortal Zeus Crónida, / Conquistando honras junto à brilhante Perséfone / Em meio aos humanos mortais por períodos bienais, / Quando celebram o sofrido parto do teu Dioniso, / A sagrada mesa e os puros mistérios / Agora, deusa, suplico-te, jovem filha de Cadmo, senhora, / Que, pelo meu chamado, sejas serena aos iniciados".

44. Hino Órfico, 44. "A Sémele".

> 52. Ao (Dioniso) Bienal – Incenso de ervas aromáticas / Invoco-te, ditoso, de muitos nomes, delirante, Baco, / De táureo corno, lagariço, de ígneo lote, Nísio, Libertador, / Criado da coxa, do Cesto, sacrificador e fundador dos mistérios, / Noturno, Eubuleu, portador da mitra, agitador do tirso,
>
> 5. Inefável ofício, de tripla natureza, broto secreto de Zeus, / Primogénito, Ericepeu, pai e filho dos deuses, / Omófago, detentor do cetro, da delirante dança, líder da procissão,/ Bacante em meio às devotas e serenas festas bienais, / Irrompendo do solo, ígneo luzir, espumoso, jovem de duas mães, / Frequentador dos montes, cornado, da armadura cerval, celebrado / anualmente, Peã de áurea lança, no colo de tua mãe, ornado com uvas, / Vulpino[22], apreciador das heras, das muitas

[21] Tradução Pedro Barbieri Antunes, 2018.

[22] Neste contexto, refere-se a Bassaré, que o tradutor optou por "Vulpino". Trata-se de um epíteto cujo sentido é "o que usa um manto de pele de raposa", que também era usada nas celebrações dionisíacas.

> virgens, de bela coma[23], / Vem, ditoso, sempre exuberante e favorável aos iniciados".

Salientamos, ainda, como já acima referido, a ligação de Dioniso com a agricultura e o renascimento da natureza. Por isso, é natural que o seu culto se tenha misturado, a um dado momento, com os "Mistérios de Elêusis", ritos de iniciação ao culto das deusas agrícolas Deméter e Perséfone, que se celebravam em Elêusis, promovidos pela polis de Atenas. Eram considerados os de maior importância entre os que se celebravam na Antiguidade.

Os cultos de Elêusis são conhecidos desde o século VI a.C., e foram o tipo de "mistérios" mais amplamente praticados. "Em Elêusis, a iniciação (myesis) culminava, normalmente, no festival de outono chamado Mysteria".[24] (Burkert, 2005: 27).

Os rituais de Dioniso surgem documentados mais tardiamente (Burkert, 2005, p. 17). Ao contrário dos cultos de Elêusis, centrados num lugar específico, os chamados "mistérios báquicos" parecem ter-se desenvolvido em múltiplos contextos geográficos, desde o Mar Negro ao Egipto e da Ásia Menor ao sul da Itália.

No entanto, o "historiador do século V Heródoto (2.48–49), que conhecia bem o Egipto, considerava que as procissões dionisíacas na Grécia tinham origem egípcia, incluindo o transporte, por mulheres, de imagens articuladas com cerca de um côvado de altura, acompanhadas por tocadores de flauta. Mais tarde, o historiador Diodoro fez igualmente derivar do Egipto a procissão dionisíaca do falo" (Boardman, 2014: 6).

Adoptados, posteriormente, pelo Império Romano, os mais célebres acabaram por ser as Bacanais, suprimidas pelo senado romano em 186 a.C. (Burkert, 2005: 20).

Os ritos e crenças associados a estes cultos eram guardados em segredo, sendo transmitidos apenas aos novos iniciados, ou neófitos.

Na *Apologia* (LX, 9), Apuleio (c. 125–170 d.C.) declara-se iniciado nos mistérios de Líber, uma das denominações romanas do deus Baco.

---

[23] Coma – termo literário antigo de origem grega, que significa "cabelo". No contexto órfico, "bela coma" refere-se ao cabelo belo e vistoso de Dioniso/Baco, simbolizando juventude, beleza e vitalidade divina.

[24] Tradução livre a partir da edição castelhana.

São elucidativas as seguintes palavras do autor:

> "Na Grécia participei em grande parte das iniciações dos cultos mistéricos; e conservo cuidadosamente alguns dos seus símbolos e recordações, que me foram transmitidos pelos sacerdotes. Não há nisto nada de insólito, nada de desconhecido." (Apologia 55.8).

Os designados Mistérios de Dioniso, difundidos geograficamente do Mar Negro ao sul da Itália, constituíam rituais iniciáticos baseados nesta narrativa de morte e renascimento, oferecendo ao iniciado uma experiência simbólica de aproximação ao divino (Burkert, 2005: 17–27). Inspirados no percurso da própria divindade – errante, perseguida, mas vitoriosa – estes rituais, embora em larga medida desconhecidos, ofereciam ao iniciado uma forma privilegiada de aproximação ao divino.

O conhecimento dos Mistérios de Dioniso assenta num corpo diversificado e fragmentário de fontes antigas, complementado por uma bibliografia contemporânea que tem vindo a consolidar a sua interpretação histórica, ritual e simbólica. Entre as fontes primárias, As Bacantes, de Eurípides, permanecem centrais, pela descrição literária mais desenvolvida do "entusiasmo" dionisíaco. Autores como Plutarco, em Sobre Ísis e Osíris, e Diodoro Sículo (IV, 2–6) contextualizam tradições míticas e elementos cultuais, enquanto a documentação órfica – nomeadamente os Hinos Órficos – contribui para a compreensão do ciclo dionisíaco de morte e renascimento.

As Dionisíacas, de Nono de Panópolis, ainda que obra tardia, constitui uma espécie de repositório de tradições dispersas, muitas vezes de carácter arcaizante.

Séculos mais tarde, Santo Agostinho, n´*A Cidade de Deus* (Vol. I. Livro IV. Capítulo X), sintetizava a aproximação dos cultos dedicados à Grande-Mãe e Líber/Baco do seguinte modo:

> "Fazem Líbero e Ceres presidir às sementes – ele às sementes masculinas e ela às sementes femininas, ou ele aos seus elementos líquidos e ela aos seus elementos secos. E tudo isto se relaciona sem dúvida com o Mundo, isto é, com Júpiter, que se chama precisamente "progenitor e progenitora", porque expele de si e em si recebe todas as sementes. Pretendem também, por vezes, que Ceres seja a Grande-Mãe que, dizem eles, mais não é que a Terra. Esta apresentam-na 'ainda como sendo Juno, à qual atribuem as causas segundas. (*A Cidade de Deus*, Vol. I Liv. VII. Capítulo XVI). p. 645.

Baco, é, pois, uma divindade muito complexa e multifacetada e constitui

uma das mais "fascinantes metáforas da vida que nos pode oferecer o universo das Mitologias" (Marques, 2010: 29).

> "E nesse logo percurso de mais de mais de quinze séculos de variações, incorporações e transformações de seus mitos, tradições, ritos e lendas, desde o alvorecer da civilização helênica, até o ocaso do mundo pré-cristão, o deus do vinho, como conhecido pelo seu principal atributo, recebeu incontáveis epítetos, títulos e apelidos, dos quais temos hoje apenas vago conhecimento. E, em cada nova denominação que lhe era dada, um novo aspecto de sua natureza divina manifestava-se e realçava-se, evidenciando sua aparência, os locais de seu culto, seu poder, sua natureza divina ou suas formas de invocação, de modo que um passeio por esses nomes, ainda que feito de maneira superficial e inevitavelmente lacunosa, poderá ajudar, de algum modo, na aproximação desse deus, no "Longo caminho de Baco" (Gôuvea Júnior, 2026: 10)

Fontes Antigas

APOLODORO. *A Biblioteca de Apolodoro*. Introdução, tradução, notas e índices de Abel N. Pena. Prefácio de José Pedro Serra. Lisboa: Espaço Ulmeiro, 2025.

APOLÓNIO DE RODES. *Argonáutica: livros I e II*. Estudo introdutório, tradução e notas de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. Disponível em: https://books.uc.pt/book/argonautica-books-i-and-ii-literary-study-translation-and-notes/. Acesso em: 19 jul. 2026.

APULEIO. *O burro de ouro*. Tradução de F. A. de Campos. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

APULEIO. *Asno de ouro: conto de Amor e Psique*. Tradução de D. Leão. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2010.

ARISTÓTELES. *Obras completas*. Introdução geral de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2025.

CAMÕES, Luís de. *Sonetos*. Direção literária de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Edição Expresso, 2003.

CÍCERO. *Da natureza dos deuses*. Tradução de João Gomes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2019.

CLAUDIANO. *O rapto de Prosérpina*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1991.

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca histórica*. Livros I-III e IV-VIII. Introdução, tradução e notas de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001-2004. Disponível em: https://archive.org/details/diodoro-de-sicilia.-biblioteca-historica-libros-iv-viii-g-2004. Acesso em: 24 set. 2024.

ERATÓSTENES. *Mitología del firmamento (Catasterismos)*. Introdução, tradução e notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

ESTRABÃO. *Geografia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2018.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro II: *Euterpe*. Introdução de Francisco R. Adrados. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro IV: *Melpómene*. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

HESÍODO. *Teogonia e Trabalhos e Dias*. Introdução e tradução de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

HIGINO. *Fabulae*. Introdução e tradução de Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 2009.

HIGINO. *Astronomica*. Tradução e comentários dos livros I e II de Robson Lucena Carneiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, notas e comentários de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOMERO. *Ilíada*. Introdução, tradução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2022.

HOMERO. *Hinos Homéricos*. Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2018.

HORÁCIO. *Odes*. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras*. Introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012-2013.

MACHADO, R. C. M. Submersão, subversão trágica de Baco n'*Os Lusíadas*. *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, v. 8, n. 16, p. 149-165, jul. 2026.

MACRÓBIO. *Saturnalia*. Edição bilíngue. Tradução de Robert A. Kaster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas*. Tradução de W. H. D. Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas: cantos I-XII*. Tradução de S. D. Manterola e L. M. Pinkler. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Livros Cotovia, 2007.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Apresentação e comentários de Rafael Falcón. Madrid: Editora Concreta, 2016.

OVÍDIO. *Fastos*. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Lisboa: Autêntica Editora, 2015.

RESENDE, André de. *As antiguidades de Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio e notas de Dias Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016-2018. 3 v.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1999.

VERGÍLIO. *Geórgicas*. Tradução, introdução e notas de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *Bucólicas I*. Tradução de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *As Geórgicas*. Livro IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1948.

Referências bibliográficas

ANTUNES, P. B. *Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-31082018-103727/. Acesso em: 19 jul. 2026.

BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

BARBOSA, L. M. *De selvagem a efeminado: as representações de Dioniso no imaginário ático (séculos VII a V a.C.)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

BOARDMAN, John. *The Triumph of Dionysos: convivial processions, from antiquity to the present day*. Oxford: Archaeopress, 2014.

CERQUEIRA, F. V. Apolo e Mársias: certame ou duelo musical? Abordagem mitológica da dualidade simbólica entre a *lýra* e o *aulós*. *Classica*, v. 25, n. 1/2, p. 61-78, 2012.

COIXÃO, A. S.; CORREIA, V. H.; OLIVEIRA, C. F. O *thiasos* báquico rumo ao *paradeisos*: o exemplo do mosaico de Vale do Mouro (Coriscada, Meda). In: **IMAGENS do Paradeisos nos Mosaicos da Hispania**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, [s.d.].

GERALDO, L. G.; OLIVEIRA, F. R. Ditirambo: culto e louvor a Dioniso. *Hélade*, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2026.

GONÇALVES, L. J. Dioniso/Baco na Lusitânia Ocidental através da escultura. *Anas*, n. 27/28, p. 157-171, 2014/2015.

GONÇALVES, L. J. A vinha rugosa de Dionísio/Baco, sem vida, no inverno… desperta na primavera! A propósito dos sarcófagos com Erotes a Vindimar e das Quatro Estações. In: VII REUNIÓN SOBRE ESCULTURA ROMANA EN HISPANIA. Santiago de Compostela, 2013.

GOUVÊA JÚNIOR, M. Introdução. In: BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Reflexos da cultura e da religião no Portugal romano do início do séc. IV: o mosaico das Musas e da procissão báquica de Torre de Palma. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*, série nova, v. 13, p. 39-52, 1999.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. O triunfo imperial de Dioniso na mosaística da Hispania romana. In: ALVAR, Jaime; HERNÁNDEZ GUERRA, Liborio (coord.). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 7-9 nov. 2002. Valladolid, 2004. p. 333-336.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Iconographies et allégories: essai de classification des triomphes bachiques de la péninsule Ibérique. In: *La mosaïque gréco-romaine IX*. Rome: École Française de Rome, 2005. p. 1023-1032.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Religião e viticultura na Hispânia Romana. *Cadmo: Revista de História Antiga*, Lisboa, n. 16, p. 275-284, 2006. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/cadmo16_artigo13. Acesso em: 19 jul. 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Sexualidade e rituais báquicos. In: *A sexualidade no mundo antigo*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2009. p. 457-468.

MARQUES, J. M. G. *Dioniso, entre cena e mito*. 2010. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

MOREIRA, E. D. *A mitologia dos astros na tradução dos Catasterismos de Eratóstenes de Cirene*. 2021. Monografia (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

PATROCÍNIO, M. O vinho, a videira e o cacho em tradições da Antiguidade: contextos simbólicos, de culto e representação. In: CASTRO, Carla Ferreira de; ESTEVES, Elisa Nunes; PINA, Margarida Esperança (org.). *Ensaios sobre Literatura e Enoturismo: venha mais e dêem-mo vezes cento*. Évora: Imprensa da Universidade de Évora, 2023. p. 13-27.

RIBEIRO, J. C. (coord.). *Religiões da Lusitânia: Loquuntur saxa*. Lisboa: Instituto Português de Museus, 2002.

SERIGNOLLI, L. V. G. *Baco, o simpósio e o poeta*. 2017. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SERRA, J. P. *Aspectos do dionisismo na literatura grega*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.

SILVA, F. N.; FUNARI, P. P. O vinho, o sagrado e o profano. In: *Encantos de Baco: vinho e cultura no Sul de Minas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 65-72. Disponível em: https://www.academia.edu/63999183/O_vinho_o_sagrado_e_o_profano. Acesso em: 19 jul. 2026.

Received: May 7, 2026 | Accepted: June 20, 2026

THE LONG PATH OF THE GODS: DIONYSUS/BACCHUS

Filomena Barata[1]

Abstract

From the book "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*" (The Long Path of the Gods: Dionysus/Bacchus), published by Editora Lema d'Origem, 2026

Dionysus/Bacchus, one of the most complex and multifaceted deities of Classical Antiquity, has accompanied humanity to the present day, consecrating Nature. He is both the god of celebration and festivity and a violent, vengeful deity. He also acts as a mediator between the living and the Underworld through death and regeneration, embodying the continuous cycle of life. Dionysus thus emerges as the god of transition, transgressing the boundaries between life and death, and between the human and the divine. "An immortal born of a mortal; now both are gods," as stated in Hesiod's *Theogony* (941–942).

Keywords

Dionysus/Bacchus; myth.

Resumo

A partir do livro "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*", publicado pela editora Lema d'Origem, 2026.

Dioniso/Baco, uma das divindades mais complexas e multifacetadas, acompanha-nos até hoje, sagrando a Natureza. Tanto é deus das festas, como um deus violento e vingativo. É ainda mediador entre vivos e o mundo inferior, através da morte e da regeneração, afinal, o ciclo contínuo da vida. Dioniso afirma-se como deus da passagem, da transgressão dos limites entre vida e morte, humano e divino, "Um imortal nascido de uma mortal; agora são ambos deuses", como refere a Teogonia (941-942).

Palavras-chave

Dioniso/Baco; mitologia.

[1] Researcher at the Center for Classical Studies – University of Lisbon, Lisbon, Portugal. Email: mbarata@letras.ulisboa.pt

The paths of the gods are undoubtedly long! Not only because of the passage of time, which has consolidated or altered their characteristics and attributes, but also because of the multiple narratives that have been woven around them over centuries, or even millennia.

The gods, by mirroring humans, point us toward their own characteristics: feelings, emotions, desires, and beliefs, but also to models of social interaction and organization.

Hence, there is something profoundly psychological, sociological, and anthropological that connects us to mythology. Its narratives belong to the sphere of the sacred and direct us to an ancestral imagination that continues to captivate people of all ages and educational backgrounds. Myths persist thanks to their extraordinary ability to tell stories, to reinvent themselves, but also to create models and patterns for interpreting the world.

Narrating, explaining, and giving meaning to experience are fundamental human strategies, both individually and socially. Over time, these forms of organizing discourse have helped construct coherent structures of thought and have even been integrated into modern interpretive and therapeutic practices, as occurred with psychoanalysis.

Mythological plots—starring gods and heroes—the power struggles on Olympus, or the great trials faced by mortals continue to arouse curiosity and fascination. Even the youngest recognize names, stories, and attributes, a sign that these narratives remain alive in the collective imagination.

Myth is, after all, a great tapestry full of color and nuances, which is woven and unraveled, a theme indeed so present in many of its narratives, such as the myth of Arachne, or Penelope's patient wait. It is, therefore, a web of understanding and complexities.

Myths still reach us through their social and cultural messages, almost as if they were part of us. But they also unsettle us by exposing cruelties, abuses of power, and profound inequalities. Perhaps that is why they accompany us to this day: they tell us of gods so deeply humanized and, thus, so close to us—as it both captivates and distances us. And, undoubtedly, they remain with us in the most diverse forms; one needs only to look at the recent controversy surrounding the mythological and religious staging of the 2024 Olympic Games, where criticisms directed at the represented scene (Last Supper or a Bacchic "feast of the gods"?) sparked a wave of protests from some, and consequent reactions from

others, with an equal level of passion. But Bacchus was, nevertheless, present, honoring the festivity! The series Kaos, created by Charlie Covell and premiered on August 29, 2024, introduces humor and the rhythms of contemporary culture to mythological episodes. We find a Zeus obsessed with the idea of human abandonment, while Hera uses every stratagem to sustain the power of the divine couple. Reflected there are our greatest qualities and flaws, the anxieties that have always dominated Humanity, and the fear of death that Orpheus tries to overcome on the path to finding "his" Eurydice.

In this series, Bacchus, a constant presence, is a braggart, but simultaneously supportive and profound, willing to accompany the suffering and desires of Orpheus to rescue his Eurydice from the world of Hades.

In myths, both heroes and ordinary mortals—even if descended from divinities—are frequently subjected to long paths of trial, which may or may not result in elevation to a new status. Just as in real life, these journeys are more arduous for those who start from less privileged conditions. And their labors are not always successful.

However, Dionysus, as Hesiod already points out, was "an immortal born of a mortal; now both are gods" (*Theogony*, 941–942), as well as his wife Ariadne – "Golden-haired Dionysus made auburn Ariadne, Minos' daughter, his fertile wife, and the son of Kronos made her immortal and ageless for him" (*Theogony*, 947–949).[2]

Myths also provoke us when they present disproportionate punishments, such as the eternal torment imposed on Prometheus for having offered fire to humankind, or when they narrate the violence inflicted on women. They also torment us by showing figures driven to ritual madness, such as the mother of the king of Thebes, who, under the influence of the rites of Dionysus, ends up killing her own son because he refused to recognize the deity.

It is within this horizon of exemplary punishment and sacralized violence that the myth of Pentheus, king of Thebes, is inscribed, offering, through the poetic voice of Ovid, a particularly clear formulation of Dionysus's revenge against the one who refuses to recognize the divine.

> "For soon the day will come, and even now I predict that it is not far off, when the new God Liber, the son of Semele, shall come

[2] p. 31 *Theogony and Works and days* traduçao de M.L. West disponível em https://archive.org/details/theogonyandworks00hesi/mode/2up

> hither. Unless thou shalt vouchsafe him the honor of a temple, thou shalt be scattered, torn in pieces, in a thousand places, and with thy blood thou shalt pollute both the woods, and thy mother and the sisters of thy mother. These things will come to pass; for thou wilt not vouchsafe honor to the Divinity; and thou wilt complain that under this darkness I have seen too much." Ovid, *Metamorphoses*, Book III, vv 520–525[3]

Our journey will be long, although much [4]simpler than that of the deity. Let us not be deterred by the complexity of his path, which we attempt to address here through an approach that also reflects a personal journey toward Bacchus, whose path is made of much suffering, but also of revenge, conquest, and apotheosis.

Nor do we think it possible, through this work, to encompass the complexity of the narratives surrounding Dionysus, as was already recognized by several authors of Antiquity, as we shall see, but we hope that our contribution paves the way for other journeys and searches, beyond the countless works already produced about the deity.

We propose, therefore, to accompany Dionysus/Bacchus, in interaction with other deities, in his long mythical wandering, and following the multiple faces the god assumes in ancient sources and in the readings that have been made of them.

Undoubtedly, this long path of Bacchus points not only to a set of beliefs and representations, situated in a specific social and political time, which are modified over the centuries (Barbosa, 2010, p. 8), but also to something much deeper: the paths of our own lives, permeated by tests, pains, and sorrows, but equally by fleeting moments of ecstasy and "fulfillment."

God of the vine and wine—but also of the mask, which transforms according to the occasion, of theater, of poetry, of transgression, of epiphany and pain, and of life and death – Dionysus crosses geographical, cultural, and symbolic borders and forces us to rethink categories such as order and excess, reason and madness, being, in a sense, "the metaphor of our madness, of the human species" (Marques, 2010, p. 29; our translation).

In revisiting Dionysus' myths, rites, and representations, we do not intend to establish any definitive image of the god, but rather to try to understand his permanent mobility and the way it continues to challenge humanity,

---

[4] Pg. 69 *Metamorphoses of Ovid* translated by Henry T. Riley. 2009 Available at: https://archive.org/details/metamorphosesofo0000ovid_m6d5/page/1/mode/1up

yesterday as today. “Dionysus is the lord of the many-faced mask, sometimes laughing, sometimes gasping in suffering, like life itself. Dionysus is the very meaning of metamorphosis, in a movement that is expressed not only by geographical variety where their epiphanies occur, as well as by physical transformations that his divine body suffers.” (Marques, 2010. p. 62; our translation).

Ultimately, he is “a kaleidoscopic god.” In different regions and different eras, the god takes on a form distinct from the previous one and “changes his mask” (Barbosa, 2020, p. 38, our translation).

The study of the god’s trajectory also presents difficulties, since there are a myriad of accounts surrounding Bacchus, all of which present different aspects or varying levels of detail. Thus, we have focused more on some than on others, given the impossibility of addressing them all.

After all, Diodorus Siculus already noted, regarding mythological accounts: “but the greatest and most disconcerting obstacle of all consists in the fact that those who have recorded the deeds and myths of the earliest times are in disagreement among themselves.” (Diod. Bilbl. IV. 1)[5]. Some authors even point to the existence of more than one Dionysus. Let us look at the example of Diodorus, who writes in the 1st century BC, in a context where the figure of the god already concentrated centuries of divergent interpretations, originating from different regions, cults, and schools. Attentive to the syncretic nature of Greco-Roman religion and the plurality of materials to which he had access, he seeks to systematize this vast corpus, presenting it in an orderly and critical manner. His approach is marked by Hellenistic universalism and a systematic tendency to gather, compare, and, when possible, reconcile diverse cultural traditions.

With the territorial expansion since Alexander, who, in 327, reaches the Indus Valley, the circulation of knowledge between the Mediterranean and the Near East, and the coexistence of local cults with philosophical readings of the myth lead compilers to deal with profoundly heterogeneous sources[6]. Dionysus, as a deity associated with plant life, wine, mysteries, and cultural alterity, proved to be especially prone to the proliferation of etiological narratives.

With Diodorus (c. 90 BC – 30 BC), we will see the consolidation of the

[5] g 339 "Diodoros of Sicily (Diodorus Siculus), Library of History (Loeb Classical Library in 10 volumes)" book II translation by C.H. Oldfather. Available at: https://archive.org/details/DiodorosOfSicily034.598/Diodoros%20of%20Sicily%2002%20%282.35-4.58%29/mode/2up

[6] Alexander, as is well known, wished to go to the Ocean.

"civilizing" version of Dionysus, who teaches the planting of the vine, founds cities, and institutes laws and rites (Diodorus III, 62–65). The *Historical Library*, Book III (1st century BC) notes that "Dionysus went on an expedition throughout the inhabited world and was also the one who introduced the mysteries, rites, and bacchanalia" (Diodorus III, 62. 4).

Let us use again the words of Diodorus Siculus, and forgive us for the long quotation, but it synthesizes a large part of the issues surrounding the god:

> "But since the early composers of myths and the early poets who have written about Dionysus do not agree with one another and have committed to writing many monstrous tales, it is a difficult undertaking to give a clear account of the birth and deeds of this god. For some have handed down the story that there was but one Dionysus, others that there were three, and there are those who state that there was never any birth of him in human form whatsoever, and think that the word Dionysus means only 'the gift of wine' (*oinou dosis*). For this reason we shall endeavour to run over briefly only the main facts as they are given by each writer." (Diodorus, Library of History, Book III. 62.[7]).
>
> "This, then, is their account: The most ancient Dionysus was an Indian, and since his country, because of the excellent climate, produced the vine in abundance without cultivation, he was the first to press out the clusters of grapes and to devise the use of wine as a natural product […] Now this Dionysus visited with an army all the inhabited world and gave instruction both as to the culture of the vine and the crushing of the clusters in the wine-vats (lenoi), which is the reason why the god was named Lenaeus. […]
>
> The second Dionysus, the writers of myths relate, was born to Zeus by Persephone, though some say it was Demeter. He is represented by them as the first man to have yoked oxen to the plough, human beings before that time having prepared the ground by hand. Many other things also, which are useful for agriculture, were skilfully devised by him, whereby the masses were relieved of their great distress[…].
>
> The third Dionysus, they say, was born in Boeotian Thebes of Zeus and Semele, the daughter of Cadmus. The myth runs as follows: Zeus had become enamoured of Semele and often, lured by her beauty, had consorted with her, but Hera, being jealous and anxious to punish the girl, assumed the form of one of the women who was an intimate of Semele's and led her on to her

[7] g 285-287 "Diodoros of Sicily (Diodorus Siculus), Library of History (Loeb Classical Library in 10 volumes)" book II translation by C.H. Oldfather. Available at: https://archive.org/details/DiodorosOfSicily034.598/Diodoros%20of%20Sicily%2002%20%282.35-4.58%29/mode/2up

ruin; for she suggested to her that Zeus should lie with her while having the same majesty and honour in his outward appearance as when he took Hera to his arms. Consequently Zeus, at the request of Semele that she be shown the same honours as Hera, appeared to her accompanied by thunder and lightning, but Semele, unable to endure the majesty of his grandeur, died and brought forth the babe before the appointed time. This babe Zeus quickly took and hid in his thigh, and afterwards, when the period which nature prescribed for the child's birth had completed its growth, he brought it to Nysa[8] in Arabia. There the boy was reared by nymphs and was given the name Dionysus after his father (Dios) and after the place (Nysa); and since he grew to be of unusual beauty he at first spent his time at dances and with bands of women and in every kind of luxury and amusement, forming the women into an army and arming them with thyrsi, he made a campaign over all the inhabited world. He also instructed all men who were pious and cultivated a life of justice in the knowledge of his rites and initiated them into his mysteries, and, furthermore, in every place he held great festive assemblages and celebrated musical contests; and, in a word, he composed the quarrels between the nations and cities and created concord and deep peace where there had existed civil strifes and wars."

Now since the presence of the god, the myth goes on to say, became noised abroad in every region, and the report spread that he was treating all men honourably and contributing greatly to the refinement of man's social life, the whole populace everywhere thronged to meet him and welcomed him with great joy. There were a few, however, who, out of disdain and impiety, looked down upon him and kept saying that he was leading the Bacchantes about with him because of his incontinence and was introducing the rites and the mysteries that he might thereby seduce the wives of other men, but such persons were punished by him right speedily. For in some cases he made use of the superior power which attended his divine nature and punished the impious, either striking them with madness or causing them while still living to be torn limb from limb by the hands of the women […]"
(Diodorus, Library of History, III. 62–65; "The myth of Dionysus according to the Greeks")[9].

[8] Mount Nysa, a distant and mythical place associated, according to various sources, with Ethiopia, Libya, Tribalia, India, or Arabia, where the rain nymphs, the Hyades, are said to have raised Bacchus.
In the Homeric Hymns. I. vv. 8-9. it is said that "There is a certain Nysa, mountain high, With forests thick/ in Phoenice afar, Close to Aegyptus' streams."

[9] Pg 291-297 "Diodoros of Sicily (Diodorus Siculus), Library of History (Loeb Classical Library in 10 volumes)" book II translation by C.H. Oldfather. Available at: https://archive.org/details/DiodorosOfSicily034.598/Diodoros%20of%20Sicily%2002%20%282.35-4.58%29/mode/2up

With Dionysus, in addition to the complexity regarding his origin, treated in broad strokes by Diodorus, as well as his incursions into unknown territories, we will be confronted with multiple states of soul, ages, and ambivalences and sexualities.

Let us recall, among other episodes on which we will dwell throughout this work, the loves of Bacchus for Ampelus, according to the words of the poet Ovid (43 BC – 18 AD), in his work *Fasti* (Book III, vv. 409–410): III vv. 409-410):

> "Tis said that the unshorn Ampelus, a son of a nymph and satyr, was loved by Bacchus on the Ismarian hills. Upon him the god bestowed a vine that trailed from an elm's leafy boughs, and still the vine takes from the boy its name"[10]

Also in the late version by Nonnus of Panopolis, *Dionysiaca* (X–XI–XII), it is mentioned that Ampelus is a young satyr of extraordinary beauty and grace, associated with the natural and pastoral world, who awakens in Dionysus a profound and singular affection.

Ampelus embodies ephemeral youth, lightness, and the exuberance of nature still untamed. Dionysus, in turn, appears as an intensely emotional god, capable of tenderness, care, and suffering—a deity who loves and who exposes himself to loss.

The premature death of Ampelus, who, in a gesture of imprudent audacity (juvenile hubris), climbs to a high place to pick grapes, loses his balance, and falls, dying as a result of that fall, causes profound mourning in Dionysus. Ampelus is metamorphosed into the vine, and from his body, wine is born, an ambiguous gift that brings pleasure, forgetfulness, ecstasy, and also danger. Dionysus/Bacchus also points us to the idea of wandering, marked by his endless travels. "He is the most itinerant of the gods. He does not seem to be well anywhere, given his need to travel. And yet, he does not feel constrained in any circumstance, even if he is taken prisoner by the orderly Pentheus or by the abominable pirates" (Marques, 2010, p. 18; our translation).

His displacements are treated extensively both by Diodorus Siculus, in Book II and Book IV of the *Historical Library*, and in the work traditionally attributed to Apollodorus, datable between the 1st century BC and the 2nd century AD. Centuries later, they were further detailed in the *Dionysiaca* of

[10] Ovid, Fasti (Ov.Fast.) https://topostext.org/work/143 § 3.403

Nonnus of Panopolis (late 4th / early 5th century).

According to Apollodorus, the deity was taken by Hermes to the nymphs in Nysa (III, 4.2), a mythical place frequently situated in Asia or Arabia. Driven mad by Hera, he "wandered through Egypt and Syria." Welcomed by Proteus, king of the Egyptians, he then arrived in Cybela, where he was purified by Rhea. Initiated into her mysteries and receiving the ritual vestment from her, he then crossed Thrace on an expedition

> "[against the Indians]" (III, 5.1). Later, "Dionysus took refuge in the sea with Thetis, daughter of Nereus" (III, 5.1). "[…] he came to Thebes, and forced the women to abandon their houses and rave in Bacchic frenzy on Cithaeron […]. And having shown the Thebans that he was a god, Dionysus came to Argos, and there again, because they did not honor him, he drove the women mad" (Apollodorus, Bibl., III, 5.2)[11].

These narratives refer us to a diverse, complex world, simultaneously real and imaginary, which generated multiple interpretations over the centuries, some of which see in them a symbolic representation of the history of wine itself and the zones where its cultivation spread; others associate them with the propagation of the cult and initiatory rites. It is, therefore, almost impossible to map out, in a linear or coherent way, the travels of Dionysus.

It may have been on one of his journeys, returning from India, that Dionysus encountered Ariadne, abandoned by Theseus on the island of Naxos, and took her as his wife, her crown being immortalized as a constellation, as Ovid narrates to us.

> "Her, in time, lamenting and deserted, Bacchus found and for his love immortalized her name. He set in the dark heavens the bright crown that rested on her brows. Through the soft air it whirled, while all the sparkling jewels changed to flashing fires, assuming in the sky between the Serpent-holder and the Kneeler the well-known shape of Ariadne's Crown." Ovid (Met. VIII vv. 176-182).[12]

In turn, Lucian of Samosata (125 – 190 AD?) portrays Dionysus as "half-

[11] Apollodorus Library, translated by James George Frazer (1854-1941), Loeb Classical Library edition of 1921 available at https://topostext.org/work/150

[12] Ovid, Metamorphoses, translated by Brookes More (1859-1942), from the Cornhill edition of 1922, **§ 8.169** available at: https://topostext.org/work/141

man," foreign in appearance, "effeminate and half-witted,"[13] and "reeking of strong liquor," being thus mentioned in the "Assembly of the Gods":

> "I refer, in fact, to Dionysus. Although the mother of this truly estimable demi-god was not only a mortal, but a barbarian, and his maternal grandfather a tradesman in Phoenicia, one Cadmus, it was thought necessary to confer immortality upon him. With his own conduct since that time, I am not concerned; I shall have nothing to say on the subject of his snood, his inebriety, or his manner of walking. You may all see him for yourselves: an effeminate, half-witted creature, reeking of strong liquor from the early hours of the day. But we are indebted to him for the presence of a whole tribe of his followers, whom he has introduced into our midst under the title of Gods. Such are Pan, Silenus, and the Satyrs; coarse persons, of frisky tendencies and eccentric appearance, drawn chiefly from the goat-herd class. The first-mentioned of these, besides being horned, has the hind-quarters of a goat, and his enormous beard is not unlike that of the same animal. Silenus is an old man with a bald head and a snub nose, who is generally to be seen riding on a donkey; he is of Lydian extraction. The Satyrs are Phrygians; they too are bald, and have pointed ears, and sprouting horns, like those of young kids. When I add that every one of these persons is provided with a tail, you will realize the extent of our obligation" Lucian of Samosata, VIII. 4. "Assembly of the Gods"[14]

Dionysus/Bacchus is, therefore, considered mortal and immortal, a multiform, complex deity without a clear definition; he is as much a god of festivities as a violent and vengeful god. Sometimes he appears to us as an attractive, "effeminate ephebe," sometimes as a wild and brutal man.

He also appears to us as a rustic god, who grew up, as a result of Hera's persecution, hidden in the fields of Nysa, where he cultivated the vine.

He is sometimes the "goat-disguised son of Semele", but also the vagabond god who is always passing through or traveling, who never puts down roots, as Jean-Pierre Vernant defines him, although acknowledging his moments of sedentarism.

He is, furthermore, the god of the mask, as he is often represented, and the god of "mania," wandering aimlessly with a retinue of men and women in a state of trance. All this ambiguity makes Dionysus a deity with unique

[13] In the Classical Era, Dionysus/Bacchus had a more masculine aspect. From Hellenism onwards, he adopts a feminine air, accentuated by the use of the tunic (Coixão, Oliveira & Correia, 2016, 80).

[14] The Works of Lucian of Samosata, Volume IV. tr. by H. W. Fowler and F. G. Fowler. Oxford: The Clarendon Press [1905] . The Gods in Council Available at : https://sacred-texts.com/cla/luc/wl4/wl430.htm

characteristics, capable of appearing on religious occasions and at rural or other celebrations, sacralizing wine and fertility in general, just as his cult expands in political moments and during great social transformations, as in the case of the Athenian tyranny.

The story of Dionysus, as narrated to us in *The Bacchae*, by Euripides (480–405 BC), also confronts us with intolerance or rejection towards the different, what has distanced itself from Hellas, which the reaction of King Pentheus of Thebes mirrors. Dionysus represents here the "other," the different, the unknown, with orientalizing characteristics, given the vicissitudes of his upbringing and his travels, or even his possible distant origin[15], as some authors argue. Nevertheless, his cult spreads like a contagious disease when he appears where he is unknown—"no sooner does he arrive than he imposes himself, and his cult spreads like a wave"(our translation), as Jean-Pierre Vernant stated in The Universe, the Gods, and Men.

Euripides had already explored, in the 5th century BC, in *The Bacchae*, the ambiguity concerning the origin and identity of Dionysus, presenting him as if he were a "foreigner," a "barbarian," upon his return home, to Thebes. And he thoroughly explores this idea of the "foreigner" through his vengeful or "savage" characteristics.

It is a fact, however, that his adventures and travels, specifically to India, have always fascinated us, perhaps due to the interest transmitted to us by the work of Nonnus of Panopolis (late 4th and early 5th century?), *Dionysiaca*, which details many of the earlier narratives about the Indian adventures of Dionysus, such as the one described to us by Apollodorus, in the *Library*, dated between the 1st century BC and the 2nd century AD, and, satirically, by Lucian of Samosata (c. 120 – between 180 and 192), in "Dionysus"[16]. On this victorious journey, he is accompanied on his return by a retinue, which includes Silenus, Bacchantes, Nymphs, Satyrs, and even the god Pan.

This is how Lucian of Samosata presents him:

> "1. When Dionysus invaded India—for I may tell you a Bacchic legend, may I not?—it is recorded that the natives so underrated

[15] "For many Hellenes, Dionysus is a Thracian god who was originally Phoenician, who in any case had lodged himself in primitive Thrace, in the hidden places of the lunar cults of Hecate, the three-headed goddess; young, mature, and old, a sower of discord and who was meant to represent the most chaotic and disturbed side of existence; she who appropriated misfortune." (Marques, 2010, p. 33, our translation)

[16] Luciano (ed. 2007). Obras, vol. VI Dioniso. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Edições 70 / Imprensa da Universidade de Coimbra.

him that his approach only amused them at first; or rather, his rashness filled them with compassion; he would so soon be trampled to death by their elephants, if he took the field against them. Their scouts had doubtless given them amazing details about his army: the rank and file were frantic mad women crowned with ivy, clad in fawn- skins, with little pikes that had no steel about them, but were ivy-wreathed like themselves, and toy bucklers that tinkled at a touch; they took the tambourines for shields, you see; and then there were a few bumpkins among them, stark naked, who danced wildly, and had tails, and horns like a new-born kid's.

2. Their general, who rode on a car drawn by panthers, was quite beardless, with not even a vestige of fluff on his face, had horns, was crowned with grape-clusters, his hair tied with a fillet, his cloak purple, and his shoes of gold. Of his lieutenants, one was short, thick-set, paunchy, and flat-nosed, with great upright ears; he trembled perpetually, leant upon a narthex-wand, rode mostly upon an ass, wore saffron to his superior's purple, and was a very suitable general of division for him. The other was a half-human hybrid, with hairy legs, horns, and flowing beard, passionate and quick-tempered; with a reed-pipe in his left hand, and waving a crooked staff in his right, he skipped round and round the host, a terror to the women, who let their dishevelled tresses fly abroad as he came, with cries of Evoe—the name of their lord, guessed the scouts. Their flocks had suffered, they added, the young had been seized alive and torn piecemeal by the women; they ate raw flesh, it seemed.

All this was food for laughter, as well it might be, to the Indians and their king: Take the field? array their hosts against him? no, indeed; at worst they might match their women with his, if he still came on; for themselves such a victory would be a disgrace; a set of mad women, a general in a snood, a little old drunkard[17], a half- soldier, and a few naked dancers; why should they murder such a droll crew? However, when they heard how the God was wasting their land with fire, giving cities and citizens to the flames, burning their forests, and making one great conflagration of all India—for fire is the Bacchic instrument, Dionysus's very birthright—, then they lost no more time, but armed; they girthed, bitted, and castled their elephants, and out they marched; not that they had ceased to scorn; but now they were angry too, and in a hurry to crush this beardless warrior with all his host.

4. When the two armies came to sight of one another, the Indians drew up their elephants in front and advanced their phalanx; on the other side, Dionysus held the centre, Silenus led his right, and Pan his left wing; his colonels and captains were the satyrs, and

[17] This refers to Silenus, of whom we will speak later.

> the word for the day *evoe*. Straightway tambourines clattered, cymbals sounded to battle, a satyr blew the war-note on his horn Silenus's ass sent forth a martial bray, and the maenads leapt shrill-voiced on the foe, girt with serpents and baring now the steel of their thyrsus-heads. In a moment Indians and elephants turned and fled disordered, before even a missile could carry across; and the end was that they were smitten and led captive by the objects of their laughter; they had learnt the lesson that it is not safe to take the first report, and scorn an enemy of whom nothing is known."[18]

The references to the moments of ecstasy and this cry "evoe," uttered in the cults of Dionysus[19] and the theme of the "Indian Triumph of Bacchus" will be treated countless times in both literature and the plastic arts throughout the centuries.

Dionysus, due to his relationship with fertility and the renewal of life, also represents a profound intimacy with nature, just like Demeter, with whom he intersects in the context of the Mysteries, particularly in the Eleusinian Mysteries, where both participate in the same ritual logic of death and regeneration. As Burkert observes, "Dionysus can be associated with Demeter, just as the fruit of a tree to that of the field, wine to bread" (Burkert, 1993, p. 431, our translation).

Herodotus in *Historie*[20]*s*, II, 123, even mentions that: "It is believed in Egypt that the rulers of the lower world are Demeter and Dionysus."

Thus, Dionysus also manifests himself as a psychopomp[21], mediating between the living and the Underworld, and reaffirming, through death and regeneration, the continuous cycle of life and fertility. He is, therefore, a god of vegetation, a deity who dies and is reborn, thus possessing a close relationship with the subterranean world, the world of the dead—the reason why some rites of the Dionysian celebrations are consecrated to the deceased—and with the notion of rebirth or resurrection, thereby

---

[18] The Works of Lucian of Samosata — Volume 03. Translator: F. G. Fowler, H. W. FowlerAvailable at: https://www.gutenberg.org/cache/epub/6829/pg6829-images.html

[19] Dionysian ritual cry of invocation and exaltation, uttered in the cults of Dionysus/Bacchus, to celebrate the presence of the god, mark collective ecstasy, and stimulate "enthusiasm" or sacred possession.

[20] Herodotus' Histories, translated by A.D. Godley. Available at: https://archive.org/details/herodotus-histories-loeb/Herodotus_Histories_Loeb/page/n1/mode/2up

[21] Psychopomp – a deity or entity that guides the souls of the dead to the Underworld.

integrating himself into the scope of the so-called "Mystery Religions," as pointed out by several authors, including Tatiana Kuznetsova-Resende.

Also in the *Argonautica*, by Apollonius of Rhodes (c. 295-c. 215 BC), Dionysus appears associated with "secret sacred rituals", being designated as "the Nysean son of Zeus, when he had left the tribes of the Indians and came to dwell at Thebes, held revels and arrayed dances in front of a cave, wherein he passed unsmiling sacred nights" (Apollonius of Rhodes, Argonautica, II, 905–908;)[22]. Dionysus is, in fact, part of the group of mythological entities, like Orpheus, Heracles, and Persephone, who descended into the underworld—in this specific case, to rescue his mother, Semele.

Heracles, like Dionysus, achieves immortality through a process of apotheosis, joining the group of immortalized deities.

Diodorus Siculus[23] mentions that, for the ancients, these gods belonged to the concept of earthly beings who attained, through their deeds, immortal honors and fame.

In fact, several ancient traditions tend to recognize a common divine filiation, as descendants of Zeus, for various deities and heroes, such as:

> –Dionysus (HH, *Hymn to Dionysus*; Hesiod, *Theogony,* vv. 940 ff. and Euripides, *The Bacchae*)
>
> –Heracles (Hesiod, *Theogony*, vv. 943–944; Apoll., *Bibl.*, II.4; Diodorus Siculus, *Historical Library*, IV)
>
> –Alexander (Plutarch, *Life of Alexander*: 2–3 (Olympias' dreams, snakes, Dionysian association) 27 (oracle of Ammon-Zeus). Alexander's ancestry is primarily built on the genealogical plane on his father's side. On her part, Olympias, Alexander's mother, was associated with practices and beliefs linked to Dionysian mystery cults.

Regarding Dionysus' descent into Hades, Apollodorus is one of the authors who refers to the episode, in the following manner: "having brought up his mother from Hades and named her Thyone[24], he ascended

---

[22] g.163 The Argonautica, translated by R.C.Seaton. Available at https://archive.org/details/apollonius-rhodius-argonautica-loeb/page/n1/mode/2up

[23] Diod. Sic. 6.1.2, 6.2

[24] In the "Great Hymn to Dionysus," Semele is also named thus (HH, 1).

up with her to heaven" (Apoll., Bibl., Book III 5.3.).[25]

Diodorus again alludes to this episode (HL, Book IV. 25), drawing a parallel with Orpheus' descent into Hades to rescue Eurydice, as well as the katabasis[26] of Heracles (HL, Book IV, 26). Book IV. 26).

In Pausanias (c. 110–180 AD), in the *Description of Greece*[27], Book II (Argolis), chapter 37, §§ 5–6, we also find mention of Dionysus' descent "to Hades to fetch up Semele, for Polymnus showed him the descent"[28].

Knowledge of the beyond, power over death, and the capacity for mediation between worlds constitute fundamental attributes of the deities associated with the "mysteries", that is, cults that promise the initiate a privileged relationship with the divine and hope, or even victory, beyond death. In this context, Dionysus offers, through ritual ecstasy, an experience of passage that implies the temporary suspension of individual identity, functioning as a liminal experience, symbolically comparable to death.

In many traditions, especially those of an Orphic matrix, Zagreus/Dionysus appears as the god who dies and returns to life, allowing the initiate to recognize and liberate the divine portion they carry within themselves. Thus, the Dionysian Mysteries would constitute paths of purification, courage, and spiritual renewal, in which the participant imitated the god's trajectory.

In the *Orphic Hymns*, a collection of ritual poems probably composed

---

[25] § 3.5.3. Apollodorus Library, translated by James George Frazer (1854-1941), Loeb Classical Library edition of 1921 available at https://topostext.org/work/150

[26] Katabasis is the descent, symbolic or mythical, to the subterranean world, to Hades or to a lower plane of existence, frequently associated with trial, symbolic death, knowledge, or transformation.
In the classical tradition, it designates above all the descent into the beyond (such as that of Orpheus, Heracles, or Dionysus), in contrast to anabasis, the movement of ascent.
After descending to Hades to rescue Semele, his mother, Dionysus performs the anabasis, that is, the return to the world of the living, leading her to the divine sphere, where she comes to be called Thyone.
Dionysus asserts himself as a god of passage, of the transgression of the limits between life and death, human and divine, reinforcing his initiatory, salvific, and mystery character.

[27] Pg. 165-166. Pausanias' Description of Greece. Vol.I Translated by Arthur Richard Shilleto. Available at: https://archive.org/details/pausaniasdescrip01pausuoft/page/n5/mode/2up

[28] According to tradition, Polymnus, a shepherd from the region of Lerna, revealed the path to Hades to Dionysus in exchange for an amorous promise. After Polymnus's death, the god is said to have symbolically fulfilled this promise through a fertility ritual, employing a wooden phallus (cf. Maria de Fátima Silva, ad Paus. Descr. Gr.).

between the 2nd and 4th centuries AD[29], in Asia Minor, intended for the invocation and praise of deities, possibly heirs to a much older Orphic tradition, we find compositions that directly address the gods. "Being prayers, it is natural to think that such compositions occurred amidst a ritual or initiation", that is, they would be texts aimed at propitiating the deities and attracting their favor for the one invoking them (Antunes, 2018, 9–10; our translation).

Given the complexity surrounding their possible filiation in Orphism and the question of their authorship, we will not dwell excessively on the *Orphic Hymns*. However, let us remember that the Orphic tradition was a mystical belief system in Ancient Greece, centered in the teachings attributed to the mythical Orpheus[30]. This current was based on the divine origin of the soul, spiritual purification, and salvation after death. It reinterpreted the myths of creation and divine hierarchies.

In the specific case of Zagreus/Dionysus, assumed to be the son of Zeus and Persephone, Orphism centers on the god's suffering and death at the hands of the Titans, when, while still a child, he is killed, but also torn apart and consumed. One of the foundational myths of the Orphic Mysteries says that, shortly after his birth, Zagreus/Dionysus was the target of Hera's fury, who set a trap for him, attracting him with toys and a mirror, close to the Titans, who allegedly tore him apart and devoured him, leaving only his heart, which would have been rescued by Hermes or Athena and taken to Zeus.

Furious with the Titans, the father of Men and Gods strikes them down, and from their ashes, human beings were molded, in whom, therefore, a Dionysian part would remain.

This myth, besides explaining the symbolic origin of humanity, underlies the structure of the Dionysian initiatory rituals, which symbolically reproduce the death and rebirth of the deity.

---

[29] Although attributed to the poet Orpheus—a legendary figure, said to be the son of one of the nine Muses, generally identified as Calliope or Polyhymnia, and of Oeagrus, a Thracian king, or, according to other traditions, of Apollo—the poems would have, in reality, been composed by an anonymous author. Their composition would thus date, not from the archaic or classical period, when the first mention of the name Orpheus is recorded, but, judging by the language and vocabulary, from the 2nd or 3rd century AD, according to the currently most accepted opinion.

[30] Orpheus himself appears, in some versions, as having been torn apart by a group of Thracian women (just as Dionysus/Zagreus was by the Titans, an episode that brings them closer).

The *Orphic Hymns* highlight, therefore, his ancestry, establishing him as the son of Zeus and Persephone, and his attributes.

They also reveal the close relationship of the deity—as well as his mother—with the mysteries and nocturnal initiations during rituals. The narrative surrounding Zagreus/Dionysus proves to be particularly complex: Zeus, transformed into a snake, unites with Persephone, from whom Dionysus is born, presented as the "ultimate ruling god of the cosmos." His reign is threatened by the Titans, who dismember him while still a child, and devour parts of his flesh. However, they are struck down by Zeus' thunderbolt, and from their ashes, humans are born.

Dionysus' heart is rescued by Athena. Subsequently, Zeus causes Semele to conceive the god again, completing the gestation in his father's thigh. Semele dies, however, in the sixth month of pregnancy, when Zeus manifests himself to her in the form of a thunderbolt, Dionysus is then sewn into his father's thigh to complete the gestation (Antunes, 2018, 18).

One of the "*Orphic Hymns*" is dedicated to Semele, mother of the "joyous Dionysus, bearer of the thyrsus." To the god himself, seven distinct hymns are dedicated (HH 30; 45, 46, 47, 48, 52, 53), revealing the centrality and complexity of his figure in the Orphic context, and evidencing his multiple nature—'blessed, many-named' (HH 52).

To Semele[31] – Storax incense

> I call upon daughter of Kadmos, / Queen of all / fair Semele of the lovely tresses, / of the full bosom, / mother of thyrsus-bearing, / joyous Dionysos. / She was driven to great pain / by the blazing thunderbolt, / which, through the counsels of Kronian Zeus, / the immortal god, burned her. / Noble Persephone / grant her honors / among mortal men, / honors given every third year. / For all mortal men reenact your travail / for your son Bacchos: / scared ritual of the table, / the ritual of the holy mysteries.[32]

[31] Translation by Pedro Barbieri Antunes, 2018.

[32] HH 44. To Semele. "The Orphic Hymns. Translated by Apostolos N. athanassakis and Benkamin M. Wolkow. The Johnd Hopkind University Press. Available at: https://ia600803.us.archive.org/27/items/orphic-hymns-num/Orphic%20Hymns%20%5Bnum%5D.pdf

44. Orphic Hymn, 44, To Semele[33].

> 52. "To the (Dionysus) Biennial – Aromatic herb incense / I call upon you, blessed, many-named,/ frenzied Bacchos, / bull-horned, Nysian, Lysios,/ Lenaios, conceived in fire. / Nourished in the thigh, Liknites, / you lead torch-lit processions, / you lead them in the night, O filleted, / O thyrsos-shaking Eubouleus. / Your nature three-fold, your rites ineffable, / O secret offspring of Zeus, / primeval, Erikepaios, / father and son of the gods, / you take raw flesh, and sceptered you lead us / into the madness of revel and dance, / into the frenzy of triennial feasts / that bestow calm on us. / You burst forth from the earth in a blaze ..., / O son of two mothers,/ horned and clad in fawn skin, you roam the mountains, / O lord worshipped in annual feasts. / Paian of the golden spear, / nursling, decked with grapes, / Bassaros, exulting in ivy, / followed by many maidens ..., / joyous and all-abounding, come, / O blessed one, to the initiates."[34]

We also highlight, as already mentioned above, Dionysus' connection with agriculture and the rebirth of nature. Therefore, it is natural that his cult mixed, at a given moment, with the "Eleusinian Mysteries," initiation rites into the cult of the agricultural goddesses Demeter and Persephone, which were celebrated in Eleusis, promoted by the polis of Athens. They were considered of the greatest importance among those celebrated in Antiquity.

The cults of Eleusis have been known since the 6th century BC, and were the most widely practiced type of "mysteries." "In Eleusis, the initiation (*myesis*) normally culminated in the autumn festival called *Mysteria*."[35] (Burkert, 2005, 27; our translation).

The rituals of Dionysus appear documented later (Burkert, 2005, p. 17). Unlike the cults of Eleusis, centered in a specific place, the so-called "Bacchic mysteries" seem to have developed in multiple geographical

---

[33] HH 44. To Semele. "The Orphic Hymns. Translated by Apostolos N. athanassakis and Benkamin M. Wolkow. The Johnd Hopkind University Press. Available at: https://ia600803.us.archive.org/27/items/orphic-hymns-num/Orphic%20Hymns%20%5Bnum%5D.pdf

[34] "The Orphic Hymns. Translated by Apostolos N. athanassakis and Benkamin M. Wolkow. The Johnd Hopkind University Press. Available at: https://ia600803.us.archive.org/27/items/orphic-hymns-num/Orphic%20Hymns%20%5Bnum%5D.pdf

[35] Our translation from the Spanish edition.

contexts, from the Black Sea to Egypt and from Asia Minor to southern Italy.

However, the "5th-century historian Herodotus (2.48–49), who knew Egypt well, considered that the Dionysian processions in Greece had Egyptian origins, including the transport, by women, of articulated images about a cubit high, accompanied by flute players. Later, the historian Diodorus also derived the Dionysian procession of the phallus from Egypt" (Boardman, 2014, 6; our translation).

Adopted later by the Roman Empire, the most famous ended up being the Bacchanalia, suppressed by the Roman senate in 186 BC (Burkert, 2005, p. 20; our translation).

The rites and beliefs associated with these cults were kept secret, being transmitted only to new initiates, or neophytes.

In the *Apology* (LXV, 9), Apuleius (c. 125–170 AD) declares himself an initiate in the mysteries of Liber—one of the Roman denominations for the god Bacchus.

The following words of the author are elucidative:

> "I have been initiated into various of the Greek mysteries, and preserve with the utmost care certain emblems and mementoes of my initiation with which the priests presented me. There is nothing abnormal or unheard of in this." (*Apology*, 55.8)[36].

The so-called Mysteries of Dionysus, geographically widespread from the Black Sea to southern Italy, constituted initiatory rituals based on this narrative of death and rebirth, offering the initiate a symbolic experience of approaching the divine (Burkert, 2005, 17–27). Inspired by the trajectory of the deity himself—wandering, persecuted, but victorious—these rituals, although largely unknown, offered the initiate a privileged way of approaching the divine.

Knowledge of the Mysteries of Dionysus rests on a diversified and fragmentary body of ancient sources, complemented by contemporary bibliography that has been consolidating their historical, ritual, and symbolic interpretation. Among the primary sources, Euripides' *The Bacchae* remains central, for the most developed literary description of

[36] "The Apologia and Florida of Apoleius od Madaura. Translated by H.U. Butler. Available at: https://www.gutenberg.org/files/26294/26294-h/26294-h.htm#THE_APOLOGIA

Dionysian "enthusiasm." Authors such as Plutarch, in *On Isis and Osiris*, and Diodorus Siculus (IV, 2–6) contextualize mythical traditions and cultic elements, while Orphic documentation—namely the *Orphic Hymns*—contributes to the understanding of the Dionysian cycle of death and rebirth.

The *Dionysiaca*, by Nonnus of Panopolis, although a late work, constitutes a kind of repository of dispersed traditions, often of an archaic character.

Centuries later, Saint Augustine, in *The City of God* (Vol. I, Book IV, Chapter X), synthesized the approximation of the cults dedicated to the Great Mother and Liber/Bacchus in the following way:

> "Liber and Ceres they set over seeds—the former over the seeds of makes, the latter over the seeds of females ; or the one over the fluid part of seed, but the other over the dry part. And all this together is referred to the world, that is, to Jupiter, who is called "progenitor and mother," because he emitted all seeds from himself, and received them into himself. For they also make this same Ceres to be the Gret Mother, who they say is none other than the earth, and call her also Juno. And therefore they assign to her the second causes of things" (The *City of God*, Vol. I, Book VII, Chapter XVI, p. 645)[37].

Bacchus is, therefore, a very complex and multifaceted deity and constitutes one of the most "fascinating metaphors of life that the universe of Mythologies can offer us" (Marques, 2010, p. 29; our translation).

> "And throughout this long course of more than fifteen centuries of variations, incorporations, and transformations of his myths, traditions, rites, and legends — from the dawn of Hellenic civilization to the decline of the pre-Christian world — the god of wine, known by his principal attribute, received countless epithets, titles, and appellations, of which today we possess only a vague knowledge. And with each new denomination bestowed upon him, a new aspect of his divine nature manifested and came to the fore, revealing his appearance, the places of his worship, his power, his divine essence, or the forms through which he was invoked. Thus, a journey through these names, even if undertaken in a superficial and inevitably fragmentary manner, may in some way help bring us

[37] Pg. 222. The City of God. Translated by Marcus Dods. Available at: https://archive.org/details/cityofgodbysaint0000marc/page/n5/mode/2up

closer to this god, along the 'Long Road of Bacchus" (Gouvêa, 2026, p. 10)[38].

Ancient Sources

APOLODORO. *A Biblioteca de Apolodoro*. Introdução, tradução, notas e índices de Abel N. Pena. Prefácio de José Pedro Serra. Lisboa: Espaço Ulmeiro, 2025.

APOLÓNIO DE RODES. *Argonáutica: livros I e II*. Estudo introdutório, tradução e notas de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021. Disponível em: https://books.uc.pt/book/argonautica-books-i-and-ii-literary-study-translation-and-notes/. Acesso em: 19 jul. 2026.

APULEIO. *O burro de ouro*. Tradução de F. A. de Campos. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

APULEIO. *Asno de ouro: conto de Amor e Psique*. Tradução de D. Leão. Lisboa: Biblioteca Editores Independentes, 2010.

ARISTÓTELES. *Obras completas*. Introdução geral de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2025.

CAMÕES, Luís de. *Sonetos*. Direção literária de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Lisboa: Edição Expresso, 2003.

CÍCERO. *Da natureza dos deuses*. Tradução de João Gomes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2019.

CLAUDIANO. *O rapto de Prosérpina*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1991.

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca histórica*. Livros I-III e IV-VIII. Introdução, tradução e notas de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Editorial Gredos, 2001-2004. Disponível em: https://archive.org/details/diodoro-de-sicilia.-biblioteca-historica-libros-iv-viii-g-2004. Acesso em: 24 set. 2024.

[38] Introducion from the book "*O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*" (The Long Path of the Gods: Dionysus/Bacchus), published by Editora Lema d'Origem, 2026

ERATÓSTENES. *Mitología del firmamento (Catasterismos)*. Introdução, tradução e notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

ESTRABÃO. *Geografia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2018.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro II: *Euterpe*. Introdução de Francisco R. Adrados. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro IV: *Melpómene*. Tradução e notas de Carlos Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

HESÍODO. *Teogonia e Trabalhos e Dias*. Introdução e tradução de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

HIGINO. *Fabulae*. Introdução e tradução de Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, 2009.

HIGINO. *Astronomica*. Tradução e comentários dos livros I e II de Robson Lucena Carneiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução, notas e comentários de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOMERO. *Ilíada*. Introdução, tradução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2022.

HOMERO. *Hinos Homéricos*. Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2018.

HORÁCIO. *Odes*. Tradução de Pedro Braga Falcão. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras*. Introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012-2013.

MACHADO, R. C. M. Submersão, subversão trágica de Baco n'*Os Lusíadas*. *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, v. 8, n. 16, p. 149-165, jul. 2026.

MACRÓBIO. *Saturnalia*. Edição bilíngue. Tradução de Robert A. Kaster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas*. Tradução de W. H. D. Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.

NONO DE PANÓPOLIS. *Dionisíacas: cantos I-XII*. Tradução de S. D. Manterola e L. M. Pinkler. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Livros Cotovia, 2007.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Apresentação e comentários de Rafael Falcón. Madrid: Editora Concreta, 2016.

OVÍDIO. *Fastos*. Tradução de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior. Lisboa: Autêntica Editora, 2015.

RESENDE, André de. *As antiguidades de Lusitânia*. Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio e notas de Dias Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016-2018. 3 v.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1999.

VERGÍLIO. *Geórgicas*. Tradução, introdução e notas de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *Bucólicas I*. Tradução de Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Livros Cotovia, 2019.

VERGÍLIO. *As Geórgicas*. Livro IV. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1948.

References

ANTUNES, P. B. *Hinos órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-31082018-103727/. Acesso em: 19 jul. 2026.

BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

BARBOSA, L. M. *De selvagem a efeminado: as representações de Dioniso no imaginário ático (séculos VII a V a.C.)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

BOARDMAN, John. *The Triumph of Dionysos: convivial processions, from antiquity to the present day*. Oxford: Archaeopress, 2014.

CERQUEIRA, F. V. Apolo e Mársias: certame ou duelo musical? Abordagem mitológica da dualidade simbólica entre a *lýra* e o *aulós*. *Classica*, v. 25, n. 1/2, p. 61-78, 2012.

COIXÃO, A. S.; CORREIA, V. H.; OLIVEIRA, C. F. O *thiasos* báquico rumo ao *paradeisos*: o exemplo do mosaico de Vale do Mouro (Coriscada, Meda). In: **IMAGENS do Paradeisos nos Mosaicos da Hispania**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher, [s.d.].

GERALDO, L. G.; OLIVEIRA, F. R. Ditirambo: culto e louvor a Dioniso. *Hélade*, v. 2, n. 3, p. 59-69, 2026.

GONÇALVES, L. J. Dioniso/Baco na Lusitânia Ocidental através da escultura. *Anas*, n. 27/28, p. 157-171, 2014/2015.

GONÇALVES, L. J. A vinha rugosa de Dionísio/Baco, sem vida, no inverno… desperta na primavera! A propósito dos sarcófagos com Erotes a Vindimar e das Quatro Estações. In: VII REUNIÓN SOBRE ESCULTURA ROMANA EN HISPANIA. Santiago de Compostela, 2013.

GOUVÊA JÚNIOR, M. Introdução. In: BARATA, M. F. *O longo caminho dos deuses: Dioniso/Baco*. [S.l.]: Editora Lema d'Origem, 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Reflexos da cultura e da religião no Portugal romano do início do séc. IV: o mosaico das Musas e da procissão báquica de Torre de Palma. *A Cidade: Revista Cultural de Portalegre*, série nova, v. 13, p. 39-52, 1999.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. O triunfo imperial de Dioniso na mosaística da Hispania romana. In: ALVAR, Jaime; HERNÁNDEZ GUERRA, Liborio (coord.). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX*, Valladolid, 7-9 nov. 2002. Valladolid, 2004. p. 333-336.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Iconographies et allégories: essai de classification des triomphes bachiques de la péninsule Ibérique. In: *La*

mosaïque gréco-romaine IX. Rome: École Française de Rome, 2005. p. 1023-1032.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Religião e viticultura na Hispânia Romana. *Cadmo: Revista de História Antiga*, Lisboa, n. 16, p. 275-284, 2006. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/cadmo16_artigo13. Acesso em: 19 jul. 2026.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. Sexualidade e rituais báquicos. In: *A sexualidade no mundo antigo*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2009. p. 457-468.

MARQUES, J. M. G. *Dioniso, entre cena e mito*. 2010. Dissertação (Mestrado em História e Cultura das Religiões) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

MOREIRA, E. D. *A mitologia dos astros na tradução dos Catasterismos de Eratóstenes de Cirene*. 2021. Monografia (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

PATROCÍNIO, M. O vinho, a videira e o cacho em tradições da Antiguidade: contextos simbólicos, de culto e representação. In: CASTRO, Carla Ferreira de; ESTEVES, Elisa Nunes; PINA, Margarida Esperança (org.). *Ensaios sobre Literatura e Enoturismo: venha mais e dêem-mo vezes cento*. Évora: Imprensa da Universidade de Évora, 2023. p. 13-27.

RIBEIRO, J. C. (coord.). *Religiões da Lusitânia: Loquuntur saxa*. Lisboa: Instituto Português de Museus, 2002.

SERIGNOLLI, L. V. G. *Baco, o simpósio e o poeta*. 2017. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SERRA, J. P. *Aspectos do dionisismo na literatura grega*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1989.

SILVA, F. N.; FUNARI, P. P. O vinho, o sagrado e o profano. In: *Encantos de Baco: vinho e cultura no Sul de Minas*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. p. 65-72. Disponível em:

https://www.academia.edu/63999183/O_vinho_o_sagrado_e_o_profano. Acesso em: 19 jul. 2026.

Recebido: 1 de abril de 2026 | Aceito: 14 de junho de 2026

ÁTICO E O PAPEL DA ECONOMIA DE CRÉDITO NA VIDA POLÍTICA DA REPÚBLICA ROMANA (I AEC)

Margarida Maria de Carvalho[1]

Rafaela Manha da Costa[2]

Resumo

O principal objetivo deste artigo é a análise da ascensão da economia de empréstimos no último século republicano, focalizando em seus efeitos, os fundos e a política romana. Para isso, discutiremos os aspectos gerais do mundo econômico da República, jogando luz sobre a relevância das transações de crédito para o quadro geral do erário e sua conexão com a construção de poder político no seio aristocrático romano. Ao compreendermos os aspectos amplos, aprofundaremos o debate com um estudo de caso: o equestre Tito Pompônio Ático. Reconhecido entre seus contemporâneos como um grande administrador financeiro e credor, argumentamos a respeito da força econômica que adquiriu e, sobretudo, acerca da influência política que lhe coube em razão destas atividades. Ao final deste trabalho, a interdependência dos campos político e econômico à época deve se fazer concreta, de modo a valorizar os aspectos financeiros no estudo histórico.

Palavras-chave

Ático; República Romana; economia; crédito; política.

[1] Professor Livre-Docente – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br.

[2] Mestre em História – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, Brasil. E-mail: rafaela.manha@unesp.br.

***Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v.10, n.2, 2025.2. p.187-209.**

DOI: 10.34024/herodoto.2025.v10.22730

Abstract

The main objective of this article is to analyze the rise of the loan economy in the last century of the Republic, focusing on its effects on Roman finances and politics. To this end, we will discuss the general aspects of the economic world of the Republic, shedding light on the relevance of credit transactions to the overall state of the treasury and its connection to the construction of political power within the Roman aristocracy. Having understood these broader aspects, we will deepen the discussion with a case study: the equestrian Titus Pomponius Atticus. Recognized among his contemporaries as a great financial administrator and lender, we will argue about the economic power he acquired and, above all, about the political influence he gained as a result of these activities. At the end of this work, the interdependence of the political and economic fields at the time should be made concrete, in order to value the financial aspects in historical study.

Keywords

Atticus; Roman Republic; Economy; credit; politics.

Introdução

Os estudos sobre República romana pouco - ou quase nada - têm-se voltado às questões econômicas desse sistema de governo. Quando nos debruçamos sobre a historiografia deste campo, faz-se evidente o afastamento gradual dos historiadores a respeito desta temática. Com a justificativa de que existem poucas documentações capazes de problematizar a questão financeira na Roma Clássica, além da distância estabelecida entre as ciências da Economia e História, a História Econômica foi perdendo seu espaço nas produções contemporâneas - sobretudo, como assinalado, nas pesquisas sobre a Antiguidade. Acreditamos, porém, que um trabalho dedicado a compreender as movimentações políticas e sociais da tardo república, em especial aqueles voltados às suas crises, não podem negligenciar os pontos econômicos da sociedade. Afinal, apoiando-nos nos argumentos de Carlo Cipolla (1991) as práticas culturais, políticas e religiosas estão diretamente relacionadas às econômicas. A transformação da economia romana durante o I século é fruto das mudanças vivenciadas no setor político da República e vice-versa, em outras palavras, a economia produz e também é produto da política que a cerca.

Nesse quadro, para entender a maneira como o sistema republicano se desfez aos poucos, com repetidas transformações em suas estruturas (Flower, 2010), um estudo a respeito do campo financeiro nas décadas finais da República ajudará a preencher certas lacunas. Com o império em expansão após as Guerras Púnicas, as elites romanas demonstravam uma crescente ânsia por acumular riqueza e ampliar seu patrimônio. As suas movimentações financeiras, portanto, ganharam amplitude e complexidade, avançando para além do território italiano e transformando as ferramentas por meio das quais realizavam negócios. Senadores e equestres exerciam uma influência econômica profunda através de suas riquezas, eram capazes de movimentar cadeias de relações políticas e financeiras em razão de seu poder patrimonial. Como veremos a seguir, o empréstimo de dinheiro era uma prática recuada e, com o crescimento territorial e político de Roma, tornou-se um dos principais pilares da vida financeira à época. As crises monetárias das últimas décadas, por exemplo, estavam profundamente conectadas aos abalos na dinâmica creditícia. Quando surgiam problemas de crédito nas redes interpessoais, problemas financeiros do governo se agravavam, como a desvalorização da terra e aumento de juros. A força das relações de empréstimo se revela também nos eventos políticos, com o financiamento de tropas, manipulação legal, entre outras ações. De modo geral, neste artigo, se apresenta como principal objetivo a análise da ascensão da economia de empréstimos no último século republicano, focalizando nos seus efeitos os fundos e a política romana.

O mundo financeiro da Roma tardo republicana

A administração da economia da República se dava de maneira descentralizada, seções e cargos vinculados à organização financeira podem ser assinalados, como os *publicani* e os magistrados censores. No entanto, as finanças do governo não se encontravam sob uma fiscalização unificada. David Hollander (2007: 101-103) exemplifica como os rendimentos obtidos em províncias, anexadas em decorrência dos conflitos militares, eram contabilizados individualmente por seus governadores. O *praefectus* usufruía de uma independência considerável, o que mantinha os fundos republicanos dispersos pelo território e dificultava seu controle. O governador dispunha de autoridade suficiente para estabelecer cunhagens específicas ao longo de seu mandato, distinguindo a circulação interna de sua província das moedas aproveitadas nos negócios oficiais republicanos. A fragmentação administrativa, e por conseguinte econômica, estava atrelada à amplitude do regime romano e à sua pluralidade - cultural, religiosa, política, militar e comercial. Naturalmente, o governo admitia performances específicas a cada um de seus centros e, de forma reiterada, tinha suas práticas cotidianas em contraste com as idealizações teóricas. Para auxiliar na compreensão dessa estrutura, Hollander (2007, p. 88) estabelece quatro seções: (1) rural, (2) urbana, (3) governamental e (4) comercial. Em razão do espaço e interesses deste trabalho não nos ateremos aos detalhes de cada uma delas, entendemos que a união desses quatro pilares constituía a economia republicana.

Pincelemos esses setores e seu impacto na esfera econômica. A parte agrária ocupava um importante dos fundos romanos em nossa datação. A gestão financeira na República Romana estava vinculada à propriedade de terras. O papel desempenhado pelo solo avançava o campo financeiro e indicava poder social. Assim, ser proprietário de um terreno trazia honra e prestígio dentro de uma sociedade em disputa (Florenzano, 1995; Nicolet, 2008). De acordo com Hollander (2019: 2-3), a interpretação da autossuficiência tem prejudicado o exame da repercussão desse setor sobre a economia antiga. No campo comercial, a extração de metais é um dos eixos do mundo financeiro à época que não pode ser ignorado. Embora os maiores avanços e rendimentos sobre os minérios tenham sido obtidos no período imperial, existem evidências de que esse era um negócio bastante rentável e significativo no aproveitamento monetário da República (Tan, 2017: 17). A preocupação dispensada pelos romanos acerca da mineração, bem como para com o fornecimento de matérias primas no geral, é característico do sistema econômico em que viviam (Wilson, 2012: 133).

As operações e metas financeiras do governo eram representadas por autoridades políticas, como os questores, elas envolviam fundos arrecadados por meio de tributos, taxas provinciais, espólios de guerras. Assim se fortalecia a República, com recursos destinados aos jogos, obras nas cidades, manutenções estruturais nas estradas, aquedutos, transportes para grãos, para mais (Andreau, 2003: 104). O setor privado acabava também por prestar serviços para o *populus* devido à cultura ostentatória. Orientados pela ambição aristocrática, as elites disponibilizavam seus recursos familiares, valores de seu patrimônio para a reforma de monumentos, realização de competições, etc. com propósitos de ascensão social, política e econômica - mencionamos acima a presença do evergetismo no panorama financeiro do período. A presença que cultivavam no funcionamento público não exclui o fato de que os grupos dirigentes possuíam seus recursos particulares, fundos advindos da riqueza familiar - que se buscava expandir de geração em geração - e eram aplicados a fim de garantir o enriquecimento pessoal (Veyne, 2020: 96, 128-129). Em suma, as pessoas privadas vivam por e de uma economia patrimonial, cujo lucro poderia emergir de várias fontes, sendo as relações prestamistas uma das possibilidades.

Com o fortalecimento do Império romano, novos atores econômicos ascenderam, à título de exemplo citamos os *publicani*. Eles atuavam em nome da República naquelas regiões distantes de Roma, na teoria tinham como compromisso o recolhimento e transferência de somas públicas. Há registros de sua atividade desde o final do século III, todavia, foi a partir das Guerras Púnicas, com o estabelecimento romano em províncias asiáticas, que o seu papel adquiriu relevo. Como efeito à centralização exercida por eles e seu crescente poder, eles passaram a exercer um controle político e fiscal significativo. Nesse aspecto, Juan José Ferrer Maestro (2009) aborda a organização das *societates publicanorum*, conexões formais feitas entre os *publicani* responsáveis pela articulação de contratos entre províncias, empréstimos, pagamentos, etc. Sem um sistema postal formal, aqueles interessados em realizar movimentações de dinheiro, presentes ou cartas contavam com os serviços dos *publicani*.

A prática política à época contava com a sociabilidade para sua realização, os encontros formais e sobremaneira os informais viabilizaram a troca de informações, a criação de laços financeiros, formação de acordos, etc. E, como se percebe através das *societates publicanorum*, as redes de contatos também podiam assumir perfis econômicos. Dentro de ligações unidas pela confiança (*fides*), assuntos financeiros se tornavam comuns, como demonstram os laços de *amicitia*. Em concordância com Koeenrad Verboven (2020), arrazoamos que a amizade antiga facilitava o estabelecimento de contratos para negócios, a oferta

de crédito e juros moderados devido ao acesso familiar oferecido por relações desta natureza. Tomando como ilustrativa a trajetória pós-exílio de Cícero, quando seu retorno a Roma é aprovado pelos magistrados de 57, vemos quão decisivos os laços financistas particulares poderiam ser. O apoio que recebeu de seus aliados, em especial de homens com os quais mantinha uma relação de *amicitia*, foi essencial para seu restabelecimento na sociedade romana. Assim, as somas enviadas por seus amigos serviram-lhe política e financeiramente, permitindo-lhe resgatar partes de sua imagem anterior. Observando a utilidade das ligações interpessoais no setor creditício, assinalamos o *permutatio*. A prática citada se traduzia em uma *delegatio debitoris*, isso é, ao invés do devedor pagar diretamente para o seu credor, ele era autorizado a quitar alguma dívida de mesmo valor do seu patrocinador. Esse era um costume reservado aos acordos particulares, acionados quando havia um contexto de confiança e troca mútua entre parceiros (Verboven, 2002: 134).

Dando seguimento ao raciocínio, ao trabalharmos com as estruturas econômicas antigas, um ponto necessário surge: o dinheiro, os símbolos que permitiam as trocas em si. Ponderamos anteriormente a relevância que a atividade mineradora possuía, durante a ascensão imperial romana, com áreas concentradas na exploração de minérios, a quantidade e fluxo de moedas foi expressiva. No que diz respeito às raízes da utilização numerária latina, o primeiro modelo de prata é atribuído, por arqueólogos e historiadores, ao final do século IV devido à influência da cultura grega[3]. No decorrer do século III, com a presença romana cada vez maior nas trocas mediterrânicas, passou-se a também usar o bronze na cunhagem de moedas. As novas configurações apresentadas pelas batalhas do II século trouxeram a complexificação das trocas numerárias, de acordo com Michael Crawford (1970: 4) elucida que, nesta época, a cunhagem era sistematizada com a unidade de bronze identificada por *as* e pela unidade de prata, o *denarius* - sendo que cada uma dessas categorias contava com conjuntos menores, variações. Até o início do século I., as possibilidades de ser estabelecida uma produção de moedas em nível imperial eram ínfimas, segundo Sitta Von Reden (2015: 273), a estrutura política e econômica não comportava essa expansão e, do mesmo modo, não era capaz de suspender as cunhagens feitas em províncias. Apesar dessa conjuntura, mesmo havendo moedas em paralelo sendo empregadas, o denário correspondia à maior parte dos numerários habituais entre o segundo e o

[3] As sociedades gregas tinham contato com a cunhagem de moedas a partir de metais preciosos desde a segunda metade do século IV. Sem adentrarmos a discussão acerca do que era compreendido como riqueza e dinheiro no mundo grego, o emprego deste objeto como uma moeda é relacionado às demandas econômicas, culturais e sociais que transpassaram o mundo grego (Florenzano, 2004: 69-70). Em concordância com Elliot (2020: 28), entendemos como o desenvolvimento da cunhagem grega é uma das bases para o estudo das moedas romanas, haja vista a proximidade que tiveram com os mecanismos financeiros e o próprio uso de moedas nas cidades gregas no sul da Itália.

último século republicano. Há, também, um extenso debate a respeito do valor atribuído a estas moedas. Para Carlos Noreña (2011), o Senado era a figura central na regulamentação das finanças e, portanto, era o responsável por firmar padrões e valores. No entanto, como se sabe, por vezes as ações legais se distanciavam da prática cotidiana e outros agentes, como os moedeiros[4] e magistrados autorizados, frequentemente tomavam decisões numerárias.

Ainda visando preenchermos alguns questionamentos a respeito da vida econômica, de maneira breve, encaremos à riqueza e sua função dentro da sociedade romana. Tratava-se de uma sociedade marcada pelo contraste patrimonial, segundo quantifica Elio Lo Cascio (2016: 156-157), a classificação dos mais abastados colocava-os em uma posição patrimonial de nove a vinte vezes superior à dos setores pobres. Pertencer à uma família abastada e dedicar-se à multiplicação dos recursos familiares de maneira honesta era um sinal de *dignitas*. Nesse viés, apesar de Cícero descrever a avareza (*auaritia*) como uma doença da alma e ressaltar a necessidade de que os homens mantenham uma busca pela riqueza equilibrada, notamos um movimento contrário no seio aristocrático. As famílias das elites e, para citar nominalmente, equestres como Tito Pompônio Ático (110 - 32), senadores como Marco Licínio Crasso (115 - 53), colocavam seus esforços em atividades lucrativas e geravam altíssimos rendimentos. Dessa forma, ao considerarmos o quadro geral e os exemplos dentro da República, sobretudo a partir da segunda metade do século I, verificamos que além de um identificador moral, a riqueza era ligada ao poder. Ser um homem influente estava vinculado a sua força patrimonial, o dinheiro abria caminhos, promovia redes de contato e certos favorecimentos políticos. O evergetismo, a saber, a aplicação de fundos particulares de cidadãos na construção da República, estava vinculado à formação de um *status*. As decisões de financiamento feitas por estes sujeitos eram guiadas por interesses políticos, a manifestação de autoridade e poder estava entrelaçada às ações financeiras (Jehne, 2016).

Outro elemento característico à vida econômica na República deve ser considerado, lê-se a indistinção entre as finanças públicas e as privadas. Aqui, não nos voltaremos ao debate sobre estes conceitos[5] público e privado, focamos

[4] Moedeiros ou, no latim, *triumviri monetales* eram os encarregados diretos da produção de novas moedas, atuavam em trio e tinham sua seleção anual por meio de votação. As evidências os indicam como responsáveis pela escolha do estilo das moedas, contudo, detalhes relacionados à divisão das moedas em cada categoria são desconhecidos (Noreña, 2011: 3).

[5] Para aprofundar a discussão a respeito dos termos *publicus* e *privatus* no cotidiano antigo, recomendamos a leitura de Russel, A. *The politics of Public Space in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

na integração que havia entre esses setores. O coletivo republicano e os grupos particulares de aristocratas, com homens atentos aos seus objetivos particulares, viam-se mesclados no dia a dia (Veyne, 2020: 103). O evergetismo assinalado acima exemplifica esta questão. No que diz respeito aos acordos formais, as operações do governo eram realizadas por figuras à serviço da República, como os questores, magistrados encarregados de recolher pagamentos, administrar o *aerarium*, etc. O interesse dos senadores e equestres em destinar porcentagem de suas riquezas para a população resultava do intento de fortalecer o prestígio individual e, igualmente, era incentivado pela cultura ostentatória. Orientados pela ambição aristocrática, as elites disponibilizavam seus recursos familiares, valores de seu patrimônio para a reforma de monumentos, realização de competições, etc. com propósitos de ascensão social, política e econômica.

Diante da conjuntura apresentada, o empréstimo de dinheiro passou a desempenhar um papel primordial no século I para a realização política do governo e da própria organização dos fundos públicos. Este foi um campo explorado pelos múltiplos grupos sociais antigos, sobremaneira nos anos finais do último centenário republicano, frente às crises ocorridas, a presença de cavaleiros, senadores e plebeus cresceu exponencialmente. Para a aristocracia romana, em especial, a atividade prestamista firmou-se como plataforma de destaque para o lucro pessoal, negociações políticas e fortalecimento de laços (Andreau, 2003: 141; Verboven, 2002: 99). Os empréstimos possibilitam, inclusive, rastrear as interações econômicas públicas e privadas em territórios não-italianos. No início da expansão romana, com a gradual presença latina em regiões da Ásia, Norte da África e em determinadas áreas chamadas hoje de Europa, foram requisitadas indenizações das novas províncias a Roma. No próximo tópico, discutiremos a maneira como se realizava esta prática financeira em particular, entrelaçando-a com os acontecimentos das décadas finais da República a fim de reforçar a sua posição como uma ferramenta na articulação política de Roma.

Dinâmicas do crédito e da prática de empréstimos no século I

O início da dinâmica bancária em Roma é recuado, com menções à presença de banqueiros no Fórum romano desde a primeira metade do século IV, tendo ocorrido seu fortalecimento apenas no início do II centenário. No princípio, a prática teria se inspirado nos *trapezitai*, financistas gregos responsáveis por receber pagamentos e oferecer créditos (Andreau, 2003: 30; Kay, 2014: 113-114). A estruturação dessa atividade, porém, revelou como as ferramentas e agentes de crédito são heterogêneos e complexos. Separando-os em categorias, a

primeira distinção feita pela historiografia é a divisão de seus atores entre financistas por ofício, ou seja, homens que mantinham suas riquezas através da função bancária, com os juros e acordos resultantes delas, e, o segundo setor, aristocratas interessados na dinâmica do crédito, mas que a realizavam de maneira informal em suas redes de contato. Esta separação se apoia em um entendimento primordial: embora equestres e senadores pudessem estar envolvidos - e, como veremos a seguir, tenham sido grandes movimentadores de empréstimos à época -, eles não atuavam de maneira profissional; classificá-los assim seria um equívoco, pois tal ofício era incompatível com sua posição social e com o ideal aristocrático romano.

Nesse segmento, os financistas por ofício poderiam atuar em três categorias: 1. *nummularii*, 2. *argentarii*, 3. *coactores argentarii*. Respectivamente, eles realizavam câmbios de moedas e conferiam a autenticidade dos materiais, ademais, não dispunham de um local fixo, poderiam estar em comércios ou em praças para negócios. Em seguida, os argentarii atuavam de forma mais ampla, aceitando depósitos, fornecendo empréstimos e créditos para leilões. Por último, os coactores argentarii executavam as mesmas tarefas que a categoria anterior, concessão de financiamentos, somadas à função de cobrança dos devedores (Andreau, 2021: 326). Os homens nas funções recortadas não estabeleciam negócios com representantes de grupos dirigentes, sua banca era restrita e destinada a indivíduos de outros setores, fossem libertos, plebeus, comerciantes, etc. Embora fossem descritos por sua profissão, Peter Temin (2013: 178) pretexta a ausência de normas ou licenças para o funcionamento das transações e, da mesma forma, assinala não ter havido uma organização, regulamentos entre os próprios banqueiros. Por uma linha argumentativa análoga, Andreau (2003: 10) pondera terem sido inexistentes deliberações legislativas para os *nummularii*, *argentarii* e *coactores argentarii* do sistema republicano ao início do Império.

Em determinadas circunstâncias, dado o crescimento constante desse segmento e o peso que ele assumia nas práticas financeiras, o governo passou a estabelecer dispositivos voltados a limitar e orientar suas operações. No período republicano, é possível identificar intervenções pontuais do poder público e de autoridades encarregadas da regulação, sobretudo por meio de éditos proferidos pelos pretores, que incidiam sobre atividades desempenhadas por esses agentes. Entre as determinações previstas figuravam regras para as trocas monetárias, para a circulação de taxas que incluíam parcelas destinadas ao erário e para os procedimentos de quitação de dívidas (Andreau, 2003: Temin, 2013: 177). Esse cenário se manteve sem alterações profundas até as fases mais tardias do domínio imperial, quando se nota um adensamento das normas aplicadas ao exercício bancário especializado. O

Digesto, compêndio jurídico do século VI da Era Comum, registra diversos critérios que deveriam nortear tais operações profissionais. No documento assinalado, apenas duas determinações com fundamentos legais foram apresentadas: (1) a recusa da participação de mulheres como banqueiras e (2) a exigência de que os profissionais apresentassem suas movimentações em registros oficiais. Essas regulamentações, no entanto, muitas vezes não tinham forças para agir no seio informal e prescreviam, principalmente, a prática prestamista por ofício.

Desse modo, por vezes o governo via-se limitado em sua atuação, com acordos estabelecidos de forma particular e ao limite das normas. Dessa forma, em circunstâncias ilegais, juros abusivos ou ações coercitivas poderiam ser empregadas por credores. O episódio de Bruto contra os habitantes de Salamina, na região do Chipre, é um exemplo dessas ocorrências. Ele mantinha relações de patronagem com a população local e, em uma de suas intervenções, concedeu um empréstimo aos salaminos, cuja cobrança gerou tensões em razão dos juros impostos. Por meio de seus agentes intermediários, Bruto estipulou uma taxa de 48% sobre o valor original. A sua ação, no entanto, violava um édito promulgado por Cícero, então governador da Cilícia em 51 a.C., o limite máximo permitido era de 12% ao ano. As crises enfrentadas pelo sistema econômico romano no final da República, sobremaneira com a baixa liquidez provocada pela Guerra Civil de Júlio César e Pompeu, provocavam o aumento de taxas e a necessidade dos poderes em regulá-las. Em muitos casos, essa se tornavam uma tarefa difícil e especulações aconteciam.

Seguindo com o raciocínio, em paralelo aos negócios oficiais, havia as elites, aristocratas e equestres, interessadas em participar da atividade financeira. Sobre isso, Israel Shatzman, em 1975, enumerou 27 homens[6] dirigentes de diferentes grupos políticos, cuja participação na oferta e aquisição de crédito se tornou expressiva. Considerando o momento em que essa obra foi escrita, é plausível admitir que esse total seja hoje significativamente superior, já que estudos de caso posteriores trazem nomes que não aparecem nesta lista de Shatzman - sendo um deles Ático, equestre analisado por nós em outros trabalhos. Como esta não era uma atividade moral ou legalmente condenatória, fosse efetuada com ou sem usuras, ela passou a chamar a atenção dos aristocratas, passando a desempenhar um papel crucial na organização de seus patrimônios no final do século I. O desejo de manter-se acima dos abalos à

[6] São eles: ""Lúcio Aélio Lâmia, Caio Albínio, Caio Ânicio, Marco Ânio, Marco Antônio, Marco Aufídio Lurco, Quinto Áxio, Quinto Metelo Cipião, Lúcio Pio, Quinto Concílio, Públio Cornélio Sula, Caio Fundânio, Caio Júlio César, Marco Bruto, Marco Crasso, Lúcio Lúculo, Lúcio Lúceio, Lúcio Munácio Planco, Pompeu, Marco Cato, Caio Públio Maléolo, Caio Rabirio Póstumo, Quinto Silício, Quinto Titio, Marco Cícero, Quinto Cícero, Verres." (Shatzman, 1975: 76).

época, a aspiração luxuosa tradicional dos nobiles, o crescimento da corrupção, investimentos em jogos, além dos episódios de conflito civil, crises políticas, problemas familiares, presentes a amigos são situações que incentivaram a presença de equestres e senadores na busca por empréstimos. Nesse casos, eles eram efetuados de maneira informal, eram conseguidos dentro das redes de contato, através das relações de amizade, patronagem ou demais naturezas. A categoria em questão distinguia-se dos agentes propriamente profissionais porque empregava recursos próprios — ou, ocasionalmente, capitais fornecidos por conhecidos interessados em ampliar seus rendimentos — para conceder crédito, motivo pelo qual não eram classificados como profissionais do setor. Há um caráter diletante na atividade das elites, afinal, ainda que elas se aproximassem dos exercícios comerciais, a sua prioridade era a formação erudita (Gaia, 2018).

No que se refere às categorias aplicadas a estes homens, duas nomenclaturas são discutidas com frequência: (1) *faeneratores* e (2) *procuratores*. A heterogeneidade dos *faeneratores* muitas vezes causa interpretações imprecisas, logo, uma máxima deve ser afirmada antes de prosseguirmos; senadores e equestres não atuavam profissionalmente como *faenerator*, eles assim poderiam ser assinalados em um sentido amplo e, muitas vezes, pejorativo. Portanto, seguindo a proposta do historiador Deivid Valério Gaia (2018), dividimos este grupo em dois segmentos: (1) as elites interessadas na economia de crédito, que a praticavam de forma esporádica, não substituindo seus outros recursos e (2) sujeitos especializados no ramo do empréstimo, que tinham essa atividade como única fonte de renda. Um exemplo elucidativo sobre este primeiro círculo é o equestre Quinto Cecílio Metelo (*ca*. século II - ?), referenciado como um *faenerator* não apenas na historiografia, mas também descrito nesses termos por Cornélio Nepos, biógrafo na tardo república. Isso ocorre, pois, Metelo era reconhecido pelos juros abusivos nos créditos que ofertava (Andreau, 2003; Verboven, 2008). Nesse modelo da prática prestamista, a autonomia facilitava a determinação de juros abusivos - o caso dos salamitas, citado anteriormente, expressa isso. A segunda modalidade em que operavam os *faeneratores*, e esta sim acontecia em termos profissionais, contava com acordos e instrumentos formais. Ademais, esta organização possuía um local fixo para sua prática, a área do *Ianus medius*, espaço próximo ao Fórum em que se reuniam (Verboven, 2008: 217-218).

Seguindo o ritmo independente, isto é, fora de instituições, os procuratores tinham como responsabilidade administrar negócios, propriedades de colegas senadores e cavaleiros. Na maior parte dos casos, estavam envolvidos homens do mesmo nível político desde que a função demandava confiança e proximidade. Grande parte das demandas estavam centralizadas neles, visto as

liberdades para fazer pagamentos, transações em geral, iniciar cobranças e processos em nome do seu vinculado. Algumas de suas características são difíceis de recuperar, mas, em síntese, o *procurator* era associado a cuidados políticos, sociais, religiosos, familiares e financeiros. Para além dos conselhos políticos e da influência econômica, o procurador assumia também a responsabilidade das dívidas e, na ausência de seus mandantes, tornavam-se os encarregados de quitá-las, podendo serem levados a juízo caso não as cumprissem (Verboven, 2002: 230). Ao tratar das funções administrativas extra oficiais realizadas por Ático, Nepos reconhece em Ático a função de procurador na organização das finanças de aristocratas: "Por conseguinte, ele assumia a função de procurador nos negócios de toda a família dos Cícero, bem como de Catão de Útica, Quinto Hortênsio, Aulo Torquato e de outros membros da ordem equestre romana [...]" (Nepos, *Att*. 15.3).

Os negócios contavam com agentes intermediários como uma garantia das transações. Algumas dessas funções, apesar de comuns, são pouco abordadas pela historiografia. Verboven (2008) se preocupa em discutir algumas delas de modo enfático, o que acrescenta muito ao nosso raciocínio. Para este artigo, concentremo-nos em dois: o *intercessor* e os *pararii*. Traduzidos contemporaneamente como fiadores de dívidas, o *intercessor* era um mediador do acordo prestamista, ele se apresentava como uma garantia de que o débito seria quitado. O fiador recebia uma comissão em troca de sua testemunha e naqueles casos em que o devedor não cumpria com os prazos ou declarava impossibilidade de pagamento, o fiador era acionado em seu lugar. Ao encarar problemas para receber os pagamentos dotalícios de Públio Cornélio Dolabela, Cícero compartilha com Ático, na carta número 15 do livro 16, a sua intenção de responsabilizar os fiadores de Dolabela, caso ele não quite o dote que lhe deve. Interpretando a passagem, percebemos que esta era uma decisão de última instância, o que nos leva a entender que os fiadores deveriam ser acionados apenas em casos mais graves:

> E quanto à soma devida, quero agir com absoluta veemência e severidade. Admitindo que, ao que parece, recorrer aos fiadores é, de certa forma, 'mal visto', gostaria que considerasse o seguinte: podemos, sem recorrer aos fiadores, chamar seus mandatários a juízo. Eles não entrarão em litígio e, se o fizerem, sei bem que os fiadores serão liberados (Cíc., *Att*. XVI. 15).

Ademais, compunham o espaço de disputas financeiras, os *pararii*. Os registros dos acordos, anotações de todos os débitos e pagamentos eram parte de seu trabalho. Quando ocorriam situações legais e requisitavam-se provas, podiam analisar os cadernos dos *pararii* como documentação. Essa categoria não era um compromisso único, muitos *argentarii* ocupavam-se desta atividade e

portavam-se como seus próprios contadores (Verboven, 2008: 227-228). Ainda sobre as atividades de crédito, as *delegationes* ampliavam a dinâmica de trocas, por meio delas eram organizadas transferências de débitos. Nem todas as transações financeiras eram marcadas por câmbios numerários, na verdade, uma grande parte delas contava com trocas imateriais ou acordos de transferência. O oferecimento de cartas de crédito (*litterae argentariae*), isso é, documentos escritos que permitiam a movimentação de dinheiro em outra região ou a concessão de um empréstimo, as *delegationes*, onde dívidas eram transferidas para outro indivíduo para saldar um outro débito, entre outras estratégias eram comuns para a liberação de grandes quantias de dinheiro. A compra da casa no Palatino feita por Cícero serve-nos como exemplo, afinal, como ele teria movimentado 3 milhões de sestércios de uma única vez e, ainda mais curioso, materialmente? A sugestão oferecida pela historiografia, e convergimos com esta interpretação, é que ele tenha usado os *nomina* - uma ferramenta prestamista que viabilizava a compra como um empréstimo, logo, o valor poderia ser enviado em parcelas pequenas ou usado como operando como valor de troca.

Até esta fase do trabalho, discutimos a economia romana e jogamos luz à dinâmica de empréstimo. Agora, avançaremos sobre alguns eventos decisivos no decorrer do século I que afetaram a realidade política e econômica da República. Questionando a perspectiva monolítica oferecida à cronologia da República romana, focaremos nas crises econômicas do último centenário, apresentando-as cronologicamente, mas cientes de que a dissolução da República se deu por inúmeros desencontros sociais e políticos e não por um único fio conflituoso. Ao analisarmos as crises econômicas vividas, percebemos como os problemas de crédito privado agravam a situação. No contexto de instabilidade financeira, as dívidas tendiam a crescer cada vez mais, pois havia a dificuldade em cumprir com os acordos e, sendo acionados os juros, elas aumentavam. Somado a isso, ocupava o cenário geral, os problemas financeiros do governo. Foram quatro as turbulências financeiras profundas neste período, verifiquemos a sua conexão com a economia de crédito.

Os gastos gerados pela Guerra Social, com o financiamento de legiões na Gália, para além das responsabilidades usuais do governo, escoavam o *aerarium*. Nas circunstâncias de crises, uma das medidas aplicadas a fim de controlar os fundos envolvia a redução de moedas no cotidiano, com o objetivo de especular seus valores Todavia, diante das dificuldades e incertezas, a liquidez era o caminho mais seguro para se manter o dinheiro, o que levava à busca em converter seus recursos materiais ou imateriais em moedas. As vendas aceleradas de propriedades são um exemplo desse ciclo. Movimento esse que, por sua vez, acarretava a desvalorização da terra e o aumento de juros, assim

intensificando a crise da década de 80 (Barlow, 1980: 212; Collins; Walsh, 2015: 144, 151). O preço das terras abaixo do normal, uma rede de crédito com sua estrutura abalada em virtude da ausência de pagamentos, a restrição do número de moedas apresentaram à República uma profunda crise de débitos. No que se refere às iniciativas adotadas pelo governo para amenizar o colapso financeiro, Kay (2014: 246) considera que as medidas foram pouco sensatas. Concordamos, porém, com a interpretação de Barlow (1980: 215), para quem houve respostas calculadas diante da conjuntura: ao reduzir o montante das dívidas. Do ponto de vista jurídico, uma série de normas foi criada para facilitar os pagamentos. Entre elas, destaca-se a *Lex Cornelia Pompeia*. Promulgada em 88 pelos cônsules Sula e Pompeu Rufo, essa legislação estabelecia que todas as dívidas fossem abatidas em 10%, além de fixar os juros em 8,33% ao ano. A instabilidade econômica persistiu e, em 86, foi aprovada a Lex Valeria, proposta por Lúcio Valério Flaco. Essa lei teve impacto ainda mais profundo: determinou a redução de 75% de todas as dívidas, públicas e privadas (Barlow, 1980: 216; Braga, 2018: 51). Com a diminuição abrupta dos débitos, os preços das propriedades e o valor do dinheiro voltaram gradualmente a se ajustar, reequilibrando as relações monetárias. Dessa perspectiva, é possível perceber que as autoridades romanas compreendiam a relevância do crédito para o funcionamento da economia. Afinal, diversas medidas foram implementadas justamente para evitar o colapso do sistema e garantir a continuidade das transações. A redução dos débitos, por exemplo, assegurava que os credores recuperassem ao menos parte do capital emprestado e conseguissem cumprir suas próprias obrigações, preservando a circulação financeira.

A segunda crise financeira a atingir grandes proporções ocorreu na década de 60 e seus efeitos foram tão profundos que resultaram na revolta de Lúcio Sérgio Catilina (108 - 62) em 63. Já ponderamos que a vida política em Roma dependia dos financiamentos de cada indivíduo: a virtude de um homem era medida segundo o seu patrimônio, bem como o sucesso da trajetória pública era proporcional à quantidade de recursos aplicados. Tal dinâmica mantinha-se equilibrada nos períodos de paz, porém, reagia drasticamente às variações econômicas e políticas inesperadas e o episódio de Catilina exemplifica isso (Frederiksen, 1966: 130). O decênio em foco se caracterizou por desafios na política além-mar e nas estruturas internas. O conflito contra Mitrídates VI teve a sua finalização apenas em 63; além das batalhas na região asiática, os romanos confrontaram saqueadores no Mediterrâneo que estavam barrando a chegada de cereais no continente. Na mesma fase, problemas com raízes antigas ressurgiram no cotidiano de Roma: os italianos agregados à cidadania romana lidavam com obstáculos sociais, políticos e econômicos que dificultavam a sua participação integral, e os problemas de divisão agrária, de acesso à terra também fundamentaram as dissidências do período. Além disso, o aumento

dos endividamentos intensificou a tensão que se instalava. O uso de juros exacerbados para contratos feitos com provincianos e a aquisição incontida de créditos por senadores e equestres desequilibraram, mais uma vez, os fundos públicos e privados. Muitos aristocratas acabaram endividados e sem recursos para completar os seus pagamentos, o que acabava comprometendo as transações subsequentes (Wiseman, 2008: 348). Em paralelo, depois de alguns anos com o denário fortalecido, o governo voltou a lidar com desafios relacionados à liquidez. Em contraste com a atuação normativa observada na década de 80, o Senado e as assembleias não desempenharam qualquer papel decisivo na formulação de uma solução concreta para a crise, nessa ocasião, a ação mais concreta foi tomada por Catão, o Jovem (95 - 46), tribuno da plebe que pressionou o Senado para a aplicação da *lex frutamentaria* afim de solucionar a questão das terras, repartindo-as e estabilizando os seus preços.

A terceira crise econômica está datada entre 49 e 45, correspondendo ao período da Guerra Civil travada por Júlio César e Pompeu. Na verdade, a instabilidade financeira já assombrava os cofres patrimoniais e o aerarium desde o início do ano 50, de tal forma que um decreto senatorial ratificou 12% como o limite anual dos juros cobrados sobre os empréstimos. Sobre isso, Verboven (2002: 2) advoga que, considerando a cautela do Senado em aprovar medidas desse teor, uma ação "popular", conforme qualifica o autor, é plausível para lermos a decisão como consequência a um quadro econômico desfavorável. Afinal, interpretamos que, em um cenário de crise monetária, reduzir a usura cobrada era uma alternativa para garantir que ao menos algum lucro seria obtido e para evitar o crescimento desenfreado dos débitos sem pagamento. A situação se agravou com a oficialização do embate civil, a tensão política foi elevada com a travessia de César no território italiano e incentivou os grupos sociais a acumularem dinheiro cunhado como um meio de proteger seus bens. Podemos concluir, novamente, a posição de destaque que as práticas de crédito tinham na vida política da república e, sobremaneira, o impacto que essa dinâmica exercia sobre a organização dos fundos públicos que estejamos tratando de negócios realizados na esfera particular. Quando a oferta de créditos se tornava inviável ou bastante onerosa, outros setores do sistema eram afetados: pagamentos atrasavam, trocas comerciais entravam em queda, campanhas políticas ou investimentos em segurança familiar eram prejudicados e a própria arrecadação de tributos se via desestabilizada.

Não há um consenso sobre qual setor pressionava o outro, para alguns autores as dívidas resultavam da queda do preço das terras. Baseando-nos na tese de Verboven (2002: 4), defendemos que o movimento era contrário. A queda dos valores fundiários ocorria em consequência ao aumento das dívidas, a dificuldade de realização da dinâmica prestamista. Isso porque para quitar os

débitos que possuíam, ou seja, com empréstimos crescendo devido aos juros e frente a liquidez que acompanhava as crises políticas, proprietários optam por vender suas terras a preços baixos esta situação era agravada pelo fato de não haver um horizonte favorável a compra de terras, é válido ressaltar que em períodos de confronto militar, as propriedades eram um investimento de risco. Nesse ínterim, eram poucos os interessados em comprá-las. Outro fator, de acordo com Collins e Walsh (2014: 154), para a queda de preços fundiários foi a confiscação de terras realizada por César em seus avanços militares, assim ele manteve a demanda inferior à procura. Indo Além da questão fundiária, o problema com os credores também atingia o numerário. em razão da Incerteza provocada pela guerra, os credores exigiam que as dívidas fossem quitadas por meio de bens materiais, mais ainda, em moedas. Todavia, a economia estava debilitada e os devedores não conseguiam arcar com as dívidas, o cenário geral impossibilitava o rol de negociações e trocas de créditos. Inscrito nesse contexto, Cícero, a saber, relata os empecilhos encarados por contemporâneos e por ele próprio.Em uma carta para ático, a de número 11 no livro 10, Cícero aborda o problema que tem tido em receber de um de seus devedores e relata que a justificativa apresentada por ele envolve a "situação atual" da República:

> Em relação às questões financeiras, não quer dizer que ele não queira pagar você (escutei isso da própria boca dele). Já Quinto Áxio, neste meu exílio, se não me devolver os doze mil sestércios que emprestei a seu filho é porque recorre à desculpa da situação atual, e se Lepta, e os outros (Cíc., Att. X. 11).

A situação provocou uma sucessão de efeitos em cadeia. A partir dos testemunhos desse senador, é possível observar, nas cartas de Cícero, desabafos sobre suas próprias aflições financeiras: ele relata a dificuldade de honrar os prazos de pagamento justamente porque encontrava obstáculos para receber aquilo que lhe era devido. O oferecimento de crédito não era unilateral, senadores e equestres integrantes das redes financeiras concediam empréstimos, mas poderiam também solicitá-los. Esse dinamismo era bastante vantajoso, permitia a troca de débitos, laços amplos para negócios e, ainda mais importante, uma interdependência considerável. Sem a circulação de dinheiro, os credores tinham dificuldades em recuperar o capital investido, por sua vez, os devedores não tinham novos empréstimos disponíveis para quitar os abertos - aqui, devemos recuperar a discussão feita acima acerca da prática de transferência de débitos na conjuntura de crise, ela ocorria com maior rigidez. As restrições para esses movimentos geravam, como assinalado nos parágrafos anteriores, consequências estruturais para a política e economia da República.Por último, no que diz respeito às ações para controle da crise, a decisão mais concreta e eficaz aconteceu no final de 49 quando o César retornou a Roma. O general determinou que as terras deveriam ter seus preços

reajustados aqueles anteriores à guerra e, a partir de então, os credores deveriam aceitá-las como parte do pagamento das dívidas. A *Lex Julia de bonis cedendis* foi o movimento mais incisivo para a liquidação das dívidas acumuladas. Por meio dela, os devedores possuíam autorização para ceder uma porcentagem de seus bens como moeda para finalizar seus débitos. Em adição, essa medida protegia os devedores da desonra pública - a *infamia* - e outras condenações públicas. Vale frisar, no entanto, que essa concessão não era oferecida a todos os cidadãos, apenas àqueles homens com bens o suficiente para liquidar suas dívidas e ainda manter a si e a sua família.As medidas apresentadas por César abrandaram a crise monetária negociações prestamistas, aos poucos, retornaram ao seu ritmo, mas agora de maneira menos e restrita.

A consolidação do poder por meio das redes de crédito

Havendo discutido na seção anterior a interconexão entre política e economia na República, daremos continuidade a análise, agora, observando a relação entre poder político e vida econômica dando atenção às relações de crédito. Para tanto, o caso de ático é emblemático. trata-se de um equestre cuja atividade econômica transformou-o em um agente financeiro de relevo. A sua habilidade e proeminência nos negócios levaram ático a se tornar um ator central na organização e resolução de disputas aristocráticas. Assim visualizamos o como um exemplo adequado acerca dos usos políticos que o mundo financeiro poderia ter à época. A dinâmica privada sustentava não só a economia. No que se refere às fontes disponíveis para o estudo de Ático, observamos serem o conjunto de cartas ciceronianas e a biografia de Nepos os principais documentos. Por esse motivo, ele se tornou uma figura negligenciada nos estudos históricos, nas vezes em que é abordado, Ático aparece como o amigo do senador Cícero ponto foi apenas na segunda metade do século XX que este equestre ganhou a atenção dos pesquisadores. E, ainda assim, muitas impressões equivocadas foram propagadas a seu respeito, como a ideia de que por não haver ocupado nenhum cargo oficial do governo, ele teria sido um homem apolítico. Essa interpretação, por si só, distorce a própria experiência republicana. Não nos aprofundaremos nessa questão; para os objetivos deste trabalho, basta assinalar que sua ausência como magistrado, ou a escassez de informações sobre sua atuação política nas fontes, são argumentos superficiais para encontrá-lo como um equestre desinteressado na política, além de serem deslocados da realidade do período. Inclusive, ao ilustrar a sua trajetória e poder econômico, esta percepção se confirmará incorreta.

De origem equestre, uma parte do patrimônio de Ático se formou por meio da herança deixada por seus familiares. Todavia, foram os seus negócios posteriores que o levaram a uma multiplicação significativa. Por meio das declarações biográficas feitas por Nepos e as informações contidas nas epístolas ciceronianas (Cíc., *Att*. I. 3; I. 4; I. 8; I. 9; V. 10; Nepos, *Att*. 3.3, 9.4, 14.3 18.3), algumas de suas atividades mais expressivas podem ser listadas: a administração de diversas propriedades, investimentos em gladiadores, serviços editoriais e vendas de livros e estátuas para contatos próximos. Tudo isso, é importante recordar, ocorria de maneira extra oficial, Ático não era um profissional do comércio. Além dos negócios supracitados, investia nas redes de empréstimo, esse constituía o seu principal rendimento. De acordo com Perlwitz (1996, sem paginação), o equestre empregava as próprias riquezas na oferta de créditos, gerenciando seus contratos de modo informal e autônomo. O seu comportamento reservado quanto às tensões públicas e a sua administração independente fomentou a sua rede financeira, posturas que lhe permitiram relacionar-se monetariamente com inúmeras figuras romanas (Verboven, 2002). Ao utilizar os próprios recursos financeiros para a concessão de créditos e manter os acordos informais, Ático obteve ganhos significativos no campo patrimonial e político.

Lançando mão dos registros documentais, é possível localizar com nitidez as interações prestamistas de Ático. Na primeira carta do livro número seis, datada em 50, Cícero nos revela uma dinâmica de crédito entre Ático, César e Pompeu. A natureza exata do negócio é indefinida; com base nos comentários do arpinate, concluímos que Ático e Pompeu estavam ligados por um devedor em comum: César. Agindo de forma ousada e estratégica, o equestre teria obtido parte do pagamento de César, o que resultaria no atraso das parcelas para Pompeu. A frustração do general em receber, segundo Cícero, era comentada por terceiros (Cíc., *Att*. VI. 1). O aspecto que nos interessa extrair desse relato é a presença de Ático na dinâmica prestamista, sua função como credor de figuras políticas destacadas, em suma, situá-lo como um financiador de relevo. Ademais, o episódio sob análise exemplifica a força exercida por ele ao utilizar os instrumentos necessários para administrar e cobrar os fundos investidos. Nesse quesito, Cícero indica a pressão valente feita sobre Ático e, inclusive, o uso de um intermediário para obter o pagamento, "É verdade que você, com certa ousadia e com o auxílio de Herodes, conseguiu obter de César cinquenta talentos?" (Cíc., *Att*. VI. 1).

Esta passagem de Ático se relaciona diretamente com as oscilações que abordamos na seção anterior.O equestre é enquadrado como um credor ativo e determinado a receber de seus devedores. em outro Episódio, este envolvendo Cícero e seu irmão, Quinto Cícero, Ático é novamente descrito como um

cobrador incisivo. Cícero faz a intermediação entre seu familiar e seu amigo, a justificativa apresentada era a mesma que outros devedores utilizavam, a situação geral da república era de instabilidade. Na carta 18 do livro 7, Cícero manifesta a sua surpresa com a posição do equestre e solicita que Ático seja mais compreensível com relação aos atrasos de Quinto, vejamos:

> Meu irmão Quinto está ansioso para pagar-te o que deve, ele o fará por meio de Egnatio [...] mas, nessas circunstâncias, Quinto não tem líquido em casa, nem pode pedir a Egnácio ou tomar emprestado de qualquer lugar. Surpreende que você não tenha percebido essa dificuldade geral [...] e, especialmente sendo você, a quem nunca vi agir de maneira leviana, no entanto, fiquei comovido com a sua queixa (Cíc., *Att*. VII. 18).

Essa atuação incisiva de Ático não pode ser analisada apenas como uma habilidade financeira, em nosso entendimento Isso demonstra também um tipo de força política exercida por ele. O equestre era capaz e disponha de ferramentas que o permitiam impor limites e cobrar seus devedores, a sua autoridade serve-nos como um indicativo de sua posição social e reconhecimento entre seus contemporâneos. Em outras palavras, sua postura evidencia como o controle do crédito, a administração eficiente das dívidas e a autonomia para exigir retorno funcionavam como instrumentos de poder. Ático transitava entre distintos grupos ao fornecer recursos creditícios a senadores e equestres de famílias variadas, mantendo inclusive partes de sua rede financeira fora do território italiano (Cíc. Att. XV. 15; Nepos, *Att*. 4.3). Considerando a amplitude da rede de relações que mantinha e o patrimônio substancial que detinha, Ático se posicionava como uma figura central na dinâmica do crédito em Roma. É plausível supor que essa centralidade lhe conferia uma parcela significativa de força política, ainda que exercida de modo indireto.

A capacidade de Ático em operar créditos, gerir patrimônios e oferecer apoio financeiro a diferentes atores políticos, se concretiza em seus numerosos êxitos diplomáticos. Ao realizar um levantamento prosopográfico, Olaf Perlwitz (1992) apresentou uma lista com cerca de 80 pessoas mencionadas em Fontes antigas que mantinham algum tipo de relação com ático, fosse de maneira direta ou indireta. Entre esses nomes aparecem pretores, tribunos e governadores provinciais, ou seja, um conjunto de membros da elite dirigente. A posição e principal atividade patrimonial de Ático se converte, portanto, em sua ferramenta de influência política. Um estudo de caso interessante para observarmos são os seus serviços financeiros a Cícero e o reflexo político que tiveram na trajetória do senador. São extensos os exemplos, recortamos a movimentação feita o pagamento dotalício de Túlia (79 - 45), filha de Cícero, a

Dolabela. Atravessando problemas financeiros consecutivos, Cícero não possuía o valor completo para pagar o dote de sua filha e solicitou o suporte de Ático. Nessa interação, é emblemática a confiança que o senador deposita no equestre, ele afirma várias vezes em suas epístolas acreditar que a força , em outras palavras,econômica de Ático será suficiente para proteger o nome da filha. Há, inclusive, um expresso arrependimento de Cícero em não ter confiado esse assunto a Ático com maior antecedência (Cíc., *Att*. XI. 2; Cíc., *Att*. XI. 3; Cíc., *Att*. XI. 4a). De acordo com o próprio remetente, o amigo financiador teria sido capaz de solucionar o problema com maior agilidade e organização do que ele próprio:

> De qualquer forma, há muitas circunstâncias particulares - que, sem dúvida, você percebe o quão graves são - e que eu teria facilmente podido evitar. Ainda assim, não pesarão tanto se, como tem acontecido até agora, elas forem suavizadas por sua colaboração e empenho comigo (Cíc., *Att*. XI. 3).

Em detalhe, este episódio traduz a relação de amizade que cercava Cícero e Ático, recuperemos o fato de que algumas transações eram facilitadas pela confiança que envolvia os vínculos desta natureza. Mas, neste momento, o que nos chama a atenção é a maneira como Ático era capaz de mobilizar seus recursos financeiros rapidamente. A prontidão com que Ático se dispõe a "colocar sua fortuna" à disposição da filha de Cícero demonstra que seu patrimônio funcionava como instrumento diplomático, capaz de sustentar alianças e garantir prestígio social. Com esse exemplo, percebemos também que suas ações não se concentravam em apoios íntimos, o suporte oferecido se revelava em ocasiões públicas, conectadas diretamente ao seio político e social. Além disso, algumas afirmações implícitas contribuem para o entendimento da ação de Ático. O senador sugere que o auxílio fornecido pelo equestre é algo recorrente, em outras palavras, as medidas adotadas e a sua valorização não foram um caso excepcional. O caráter contínuo das intervenções de Ático nos negócios do amigo indica, além da confiança mútua, a expressão concreta do alcance financeiro e da influência política que ele possuía. Dessa maneira, faz-se plausível argumentar que a capacidade administrativa e os recursos devidos por ele forneciam-lhe não somente força econômica, mas também proporcionavam um peso político.

Conclusão

Para construção do raciocínio, percorremos as questões macro para chegar ao problema específico. Nesse viés, pincelamos informações sobre o conjunto econômico do sistema Republicano e, durante esse caminho, dedicamos especial atenção às relações de crédito. O exame desse setor monetário revela que as transações de empréstimo não atuavam apenas na organização financeira do governo, mas, igualmente, exerciam uma influência profunda no campo político. Ao mesmo tempo que agem sobre os eventos críticos, as ações de empréstimo são resultado delas. As crises que marcaram as décadas finais da República expuseram a centralidade da economia de crédito, quando se fazia difícil a continuidade da cadeia prestamista, os problemas econômicos atingiam proporções ainda maiores. Não sem propósito, uma das medidas comuns a essas circunstâncias era o controle da usura e das dívidas, a fim de estabilizar as interações entre financiadores e devedores mantendo a operação ativa. A presença de elites mostra que, apesar do estigma estabelecido pelo pensamento cristão séculos depois, utilizar juros como meio para lucro era comum e interessava a muitos. Nesse cenário, Tito Pompônio Ático emerge como um exemplo a respeito da articulação direta que havia entre finanças e poder político, ele oferece-nos meios para compreender a proeminência sócio-política gerada pelo controle financeiro. Ocupando uma posição de destaque entre seus contemporâneos, Ático solucionava conflitos, administrava patrimônios e sustentava seus vínculos e a frequência com a qual fez isso evidencia sua influência e autoridade. Assim, a análise de sua trajetória nos permite afirmar que as redes de crédito, longe de operarem à margem da política, eram um de seus pilares centrais: permitiam negociar posições, estabilizar reputações e garantir que indivíduos como Ático ocupassem um lugar decisivo na vida pública, mesmo sem exercer magistraturas formais.

Fontes Antigas

CÍCERO, M. T. **Cartas a Ático.** Introducción, traducción y notas de Juan A. Ayala. México: Universidad Autónoma de México, 1975.

CÍCERO, M. T. **Cartas a Ático**. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.

NEPOS, C. **Life of Atticus**. Introductions, translated and commentary by Nicholas Horsfall. Oxford: Clarendon Press, 1989

NEPOS, Cornélio. Vida de Ático. In: OLIVEIRA, F. (tradução, introdução e notas). **Cornélio Nepos**: Vidas de Epaminondas, Catão e Ático. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2023.

Referências bibliográficas

ANDREAU, J. *Banking and Business in the Roman World.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BARLOW, C. The Roman Government and the Roman Economy, 92-80 B.C. *The American Journal of Philology,* v. 101, n. 2, 1980, p. 202-219. Available from: https://www.jstor.org/stable/294431. Access on: Oct. 28, 2024.

BRAGA, Mayan Rodrigues Melo. *Finanças na Roma tardo-republicana: um estudo das relações entre credores e devedores nas Cartas de Cícero a Ático.* 2018. 93 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CIPOLLA, C. *Entre a história e a economia.* Barcelona: Cubierta, 1991.

COLLINS, Andrew; WALSH, John. Debt deflationary crisis in the late Roman Republic. Ancient Society, v. 45, p. 125-170, 2015. Available from: https://www.jstor.org/stable/44080005. Access on: Aug. 20, 2024

CRAWFORD, M. Money and Exchange in the Roman World. *The Journal of Roman Studies,* v. 60, p. 40-48, 1970.

ELLIOTT, C. *Economic Theory and the Roman Monetary Economy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

FERRER MASTRO, J. J. Los contratos públicos y el poder privado en la república romana. *Potestas,* n. 2, 2009, p. 5-35.

FLORENZANO, M. B. Borba. *O mundo antigo: economia e sociedade.* São Paulo: Atual, 1995.

FREDERIKSEN, M. Caesar, Cicero and the Problem of Debt. *The Journal of Roman Studies*, v. 56, n. 1-2, p. 128-141, 1966. Available from: http://www.jstor.org/stable/300140. Access on Dec., 2024.

GAIA, D. V. Profissionais das finanças na Antiguidade romana: os *faeneratores* no final da República e no início do Império. *História Unisinos,* São Leopoldo, v.

22, nº. 4, p. 651-660, 2018. Available from: https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.201

8.224.11. Access on: Dec 16, 2022.

HOLLANDER, D. B. *Money in the Late Roman Republic.* Boston: Brill, 2007.

KAY, P. *Rome's economic revolution.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

LO CASCIO, E. Property Classes, Elite Wealth and Income Distribution in the Late Republic. In.: BECK, H.; JEHNE, M; SERRATI, J. (ed.) Money and Power in the Roman Republic. *Latomus*, Bruxelles, v. 355, 2016, p. 153-164.

NICOLET, C. Economy and society, 133-43 B-C. In: CROOK, J. A.; LINTOTT, A.; RAWSON, B. (ed.). *The Cambridge Ancient History*. 2. ed. v. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 599-688.

NICOLET, C. Economy and society, 133-43 B-C. In: CROOK, J. A.; LINTOTT, A.; RAWSON, B. (ed.). *The Cambridge Ancient History.* 2. ed. v. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 599-688.

PERLWITZ, O. *Titus Pomponius Atticus:* Untersuchungen zur Person eines einfluareichen Ritters in der ausgehenden römischen Republik. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

SHATZMAN, I. Senatorial Wealth and Roman Politics. Bruxelles: *Latomus,* Bruxelles, v. 142, 1975.

VERBOVEN, Koenraad. Faeneratores, negotiatores and Financial Intermediation in Roman World. In: Verboven, K.; Vandorpe, K.; Chankowski, V. (ed.). *Pistoi dia tén technèn:* Bankers, Loans and Archives in the Ancient World. Studies in Honour of Raymond Bogaert. Leuven: Peeters, 2008, p. 17-212.

VERBOVEN, K. *The Economy of Friends:* Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic. Bruxelles, 2002.

WISEMAN, T. P. The Senate and the populares, 69-60 B.C. In.: CROOK, J.; LINTOTT, A.; RAWSON, E. (org.). **T***he Cambridge Ancient History.* Cambridge: Cambridge University Press, v. 9, 2008, p. 327-368.

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

ATTICUS AND THE ROLE OF CREDIT ECONOMY IN THE POLITICAL LIFE OF THE ROMAN REPUBLIC (1ST CENTURY BCE)

Margarida Maria de Carvalho[1]
Rafaela Manha da Costa[2]

Abstract

The main objective of this article is to analyze the rise of the loan economy in the last century of the Republic, focusing on its effects on Roman finances and politics. To this end, we will discuss the general aspects of the economic world of the Republic, shedding light on the relevance of credit transactions to the overall state of the treasury and its connection to the construction of political power within the Roman aristocracy. Having understood these broader aspects, we will deepen the discussion with a case study: the equestrian Titus Pomponius Atticus. Recognized among his contemporaries as a great financial administrator and lender, we will argue about the economic power he acquired and, above all, about the political influence he gained as a result of these activities. At the end of this work, the interdependence of the political and economic fields at the time should be made concrete, in order to value the financial aspects in historical study.

Keywords

Atticus; Roman Republic; economy; credit; politics.

Resumo

[1] Associate Professor – São Paulo State University, Franca, Brazil. E-mail: margarida.carvalho@unesp.br.
[2] Master's degree – São Paulo State University, Franca, Brazil. E-mail: rafaela.manha@unesp.br.

O principal objetivo deste artigo é a análise da ascensão da economia de empréstimos no último século republicano, focalizando em seus efeitos, os fundos e a política romana. Para isso, discutiremos os aspectos gerais do mundo econômico da República, jogando luz sobre a relevância das transações de crédito para o quadro geral do erário e sua conexão com a construção de poder político no seio aristocrático romano. Ao compreendermos os aspectos amplos, aprofundaremos o debate com um estudo de caso: o equestre Tito Pompônio Ático. Reconhecido entre seus contemporâneos como um grande administrador financeiro e credor, argumentamos a respeito da força econômica que adquiriu e, sobretudo, acerca da influência política que lhe coube em razão destas atividades. Ao final deste trabalho, a interdependência dos campos político e econômico à época deve se fazer concreta, de modo a valorizar os aspectos financeiros no estudo histórico.

Palavras-chave

Ático; República Romana; economia; crédito; política.

Introduction

Studies on the Roman Republic have paid little or no attention to the economic issues of this system of government. When we examine the historiography of this field, it is clear that historians have gradually distanced themselves from this topic. With the justification that there is little documentation capable of addressing the financial issue in Classical Rome, in addition to the distance established between the sciences of Economics and History, Economic History has been losing its space in contemporary productions—especially, as noted, in research on Antiquity. We believe, however, that a work dedicated to understanding the political and social movements of the late republic, especially those focused on its crises, cannot neglect the economic aspects of society. After all, based on the arguments of Carlo Cipolla (1991), cultural, political, and religious practices are directly related to economic ones. The transformation of the Roman economy during the first century is the result of changes experienced in the political sector of the Republic and vice versa; in other words, the economy produces and is also a product of the politics that surround it.

In this context, to understand how the republican system gradually fell apart, with repeated transformations to its structures (Flower, 2010), a study on the financial field in the final decades of the Republic will help fill certain gaps. With the empire expanding after the Punic Wars, the Roman elites showed a growing eagerness to accumulate wealth and expand their assets. Their financial transactions, therefore, gained breadth and complexity, extending beyond Italian territory and transforming the tools through which they conducted business. Senators and equestrians exercised profound economic influence through their wealth and were able to mobilize chains of political and financial relationships because of their patrimonial power. As we will see below, money lending was a rare practice, but with Rome's territorial and political growth, it became one of the main pillars of financial life at the time. The monetary crises of the last few decades, for example, were deeply connected to shocks in credit dynamics. When credit problems arose in interpersonal networks, the government's financial problems worsened, such as land devaluation and interest rate increases. The strength of lending relationships is also revealed in political events, with the financing of troops, legal manipulation, among other actions. In general, this article's main goal is to analyze the rise of the lending economy in the last republican century, focusing on its effects on Roman funds and politics.

The financial world of late Republican Rome

The administration of the Republic's economy was decentralized, with sections and positions linked to financial organization, such as the *publicani* and the censors. However, government finances were not under unified supervision. David Hollander (2007: 101-103) exemplifies how the revenues obtained in provinces, annexed as a result of military conflicts, were accounted for individually by their governors. The *praefectus* enjoyed considerable independence, which kept republican funds scattered throughout the territory and made them difficult to control. The governor had sufficient authority to establish specific coinage throughout his term of office, distinguishing the internal circulation of his province from the coins used in official republican business. Administrative and, consequently, economic fragmentation was linked to the breadth of the Roman regime and its cultural, religious, political, military, and commercial plurality. Naturally, the government allowed specific performances in each of its centers and, repeatedly, had its daily practices in contrast to theoretical idealizations. To aid in understanding this structure, Hollander (2007, p. 88) establishes four zones: (1) rural, (2) urban, (3) governmental, and (4) commercial. Due to the scope and interests of this work, we will not dwell on the details of each of them, but we understand that the union of these four pillars constituted the republican economy.

Let us briefly touch on these sectors and their impact on the economic sphere. The agrarian sector occupied an important part of Roman funds in our dating. Financial management in the Roman Republic was linked to land ownership. The role played by land advanced the financial field and indicated social power. Thus, owning land brought honor and prestige within a competitive society (Florenzano, 1995; Nicolet, 2008). According to Hollander (2019: 2-3), the interpretation of self-sufficiency has hindered the examination of this sector's impact on the ancient economy. In the commercial field, metal extraction is one of the pillars of the financial world at the time that cannot be ignored. Although the greatest advances and yields on minerals were achieved during the imperial period, there is evidence that this was a very profitable and significant business in the monetary exploitation of the Republic (Tan, 2017: 17). The concern shown by the Romans regarding mining, as well as the supply of raw materials in general, is characteristic of the economic system in which they lived (Wilson, 2012: 133).

The government's financial operations and goals were represented by political authorities, such as quaestors, and involved funds collected through taxes, provincial fees, and spoils of war. This strengthened the Republic, with resources allocated to spectacles, city works, structural maintenance of roads, aqueducts, grain transport, and more (Andreau, 2003: 104). The private sector

also ended up providing services to the *populus* due to the culture of ostentation. Guided by aristocratic ambition, the elites made their family resources and assets available for the renovation of monuments, the holding of competitions, etc., with the aim of social, political, and economic advancement—we previously mentioned the presence of euergetism in the financial landscape of the period. The presence they cultivated in public affairs does not exclude the fact that the ruling groups had their own private resources, funds derived from family wealth—which they sought to expand from generation to generation—and were used to ensure personal enrichment (Veyne, 2020: 96, 128-129). In short, private individuals lived by and from a patrimonial economy, whose profits could come from various sources, with lending relationships being one of the possibilities.

With the strengthening of the Roman Empire, new economic actors rose to prominence, such as the *publicani*. They acted on behalf of the Republic in those regions far from Rome and, in theory, were responsible for collecting and transferring public funds. There are records of their activity since the end of the third century, but it was after the Punic Wars, with the Roman establishment in Asian provinces, that their role gained prominence. As a result of the centralization exercised by them and their growing power, they began to exercise significant political and fiscal control. In this regard, Juan José Ferrer Maestro (2009) discusses the organization of the *societates publicanorum*, formal connections made between the *publicani* responsible for coordinating contracts between provinces, loans, payments, etc. Without a formal postal system, those interested in moving money, gifts, or letters relied on the services of the *publicani*.

Political practice at the time relied on sociability for its realization; formal and, above all, informal meetings enabled the exchange of information, the creation of financial ties, the formation of agreements, etc. And, as can be seen through the *societates publicanorum*, networks of contacts could also take on economic profiles. Within connections united by trust (*fides*), financial matters became commonplace, as demonstrated by the bonds of *amicitia*. In agreement with Koeenrad Verboven (2020), we argue that long-standing friendships facilitated the establishment of business contracts, the offering of credit, and moderate interest rates due to the familiar access provided by relationships of this nature. Taking Cicero's post-exile trajectory as an illustration, when his return to Rome was approved by the magistrates of 57, we see how decisive private financial ties could be. The support he received from his allies, especially from men with whom he had a relationship of *amicitia*, was essential for his reestablishment in Roman society. Thus, the sums sent by his friends served him politically and financially, allowing him to redeem parts of his previous image. Observing the usefulness of interpersonal connections in the credit sector, we point out the

permutatio. This practice translated into a *delegatio debitoris*, that is, instead of the debtor paying his creditor directly, he was authorized to pay off a debt of the same value owed by his sponsor. This was a custom reserved for private agreements, invoked when there was a context of trust and mutual exchange between partners (Verboven, 2002: 134).

Continuing with this line of reasoning, when working with ancient economic structures, one necessary point arises: money, the symbols that made exchange itself possible. We previously considered the relevance of mining during the rise of the Roman Empire, with regions concentrated on mineral extraction, the volume and circulation of coinage became significant. As for the origins of Roman coinage, archaeologists and historians attribute the first silver model to the late 4th century, due to Greek cultural influence[3]. Over the course of the 3rd century, as Roman presence in Mediterranean exchange grew ever stronger, bronze also began to be used in coin minting. The new configurations presented by the battles of the 2nd century brought about the complexity of monetary exchanges. According to Michael Crawford (1970: 4), at this time, coinage was systematized with the bronze unit identified by *as* and the silver unit, the *denarius*, each of which had smaller sets, variations. Until the early 1st century, the possibilities of establishing coin production at the imperial level were negligible. According to Sitta Von Reden (2015: 273), the political and economic structure could not support such expansion and, likewise, was unable to suspend coinage in the provinces. Despite this situation, even though coins were being used in parallel, the denarius corresponded to most of the usual currencies between the second and last centuries of the Republic. There is also extensive debate about the value attributed to these coins. According to Carlos Noreña (2011), the Senate was the central figure in regulating finances and was therefore responsible for setting standards and values. However, as is well known, legal provisions sometimes diverged from everyday practice, and other agents, such as moneyers[4] and authorized magistrates, often made monetary decisions.

---

[3] Greek societies had been minting coins from precious metals since the second half of the 4th century. Without delving into the discussion of what was understood as wealth and money in the Greek world, the use of this object as currency is related to the economic, cultural, and social demands that permeated the Greek world (Florenzano, 2004: 69-70). In agreement with Elliot (2020: 28), we understand how the development of Greek coinage is one of the foundations for the study of Roman coins, given the proximity they had with financial mechanisms and the use of coins in Greek cities in southern Italy.

[4] Moneyers, or *triumviri monetales* in Latin, were directly in charge of producing new coins. They worked in groups of three and were selected annually through a voting process. The evidence indicates that they were responsible for choosing the style of the coins, but details concerning the allocation of coins within each category are unknown (Noreña, 2011: 3).

Still aiming to answer some questions about economic life, we will briefly look at wealth and its function within Roman society. It was a society marked by wealth inequality. According to Elio Lo Cascio (2016: 156-157), the wealthiest individuals were nine to twenty times richer than the poorest sectors of society. Belonging to a wealthy family and dedicating oneself to honestly multiplying the family's resources was a sign of *dignitas*. In this vein, although Cicero described avarice (*auaritia*) as a disease of the soul and emphasized the need for men to maintain a balanced pursuit of wealth, we note a contrary movement within the aristocracy. Elite families, and to name a few, equestrians such as Titus Pomponius Atticus (110-32) and senators such as Marcus Licinius Crassus (115-53), put their efforts into lucrative activities and generated very high incomes. Thus, when we consider the overall picture and examples within the Republic, especially from the second half of the first century onwards, we see that, in addition to being a moral identifier, wealth was linked to power. Being an influential man was linked to one's wealth; money opened doors, promoted networks of contacts, and certain political favors. Euergetism, namely the application of private funds from citizens in the construction of the Republic, was linked to the formation of status. The financing decisions made by these individuals were guided by political interests, and the manifestation of authority and power was intertwined with financial actions (Jehne, 2016).

Another characteristic element of economic life in the Republic must be considered, namely the lack of distinction between public and private finances. Here, we will not turn to the debate on these concepts[5] of public and private, but rather focus on the integration that existed between these sectors. The republican collective and private groups of aristocrats, with men attentive to their particular goals, found themselves mixed together in everyday life (Veyne, 2020: 103). The euergetism mentioned above exemplifies this issue. With regard to formal agreements, government operations were carried out by individuals in the service of the Republic, such as quaestors, magistrates in charge of collecting payments, administering the *aerarium*, etc. The interest of senators and equestrians in allocating a percentage of their wealth to the population resulted from an attempt to strengthen individual prestige and was also encouraged by a culture of ostentation. Guided by aristocratic ambition, the elites made their family resources and assets available for the renovation of monuments, the holding of competitions, etc., with the aim of achieving social, political, and economic advancement.

[5] To further the discussion on the terms *publicus* and *privatus* in ancient daily life, we recommend reading Russel, A. *The politics of Public Space in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Given the circumstances, money lending began to play a key role in the first century in the political realization of the government and the organization of public funds. This was a field explored by multiple ancient social groups, especially in the final years of the last republican century, in the face of the crises that occurred, the presence of equestrians, senators, and plebeians grew exponentially. For the Roman aristocracy, in particular, money lending established itself as a prominent platform for personal profit, political negotiations, and strengthening ties (Andreau, 2003: 141; Verboven, 2002: 99). Loans even make it possible to track public and private economic interactions in non-Italian territories. At the beginning of Roman expansion, with the gradual Latin presence in regions of Asia, North Africa, and certain areas now called Europe, compensation was requested from the new provinces to Rome. In the next topic, we will discuss how this particular financial practice was carried out, intertwining it with the events of the final decades of the Republic in order to reinforce its position as a tool in Rome's political articulation.

Credit dynamics and lending practices in the 1st century

The beginning of banking dynamics in Rome dates back to the first half of the 4th century, with references to the presence of bankers in the Roman Forum, but it was not until the early 2nd century that it gained strength. At first, the practice was inspired by the *trapezitai*, Greek financiers responsible for receiving payments and offering credit (Andreau, 2003: 30; Kay, 2014: 113-114). The structuring of this activity, however, revealed how heterogeneous and complex credit tools and agents are. Separating them into categories, the first distinction made by historiography is the division of its actors between financiers by trade, that is, men who maintained their wealth through banking, with the resulting interest and agreements, and, the second sector, aristocrats interested in the dynamics of credit, but who carried it out informally within their networks of contacts. This separation is based on a fundamental understanding: although equestrians and senators may have been involved—and, as we shall see below, were major movers of loans at the time—they did not act professionally; classifying them as such would be a mistake, as such a profession was incompatible with their social position and with the Roman aristocratic ideal.

In this segment, professional financiers could operate in three categories: 1. *nummularii*, 2. *argentarii*, 3. *coactores argentarii*. The *nummularuu* exchanged currencies and verified the authenticity of materials, with no fixed location they could be found in shops or marketplaces. Next, the *argentarii* operated more broadly, accepting deposits, providing loans, and offering credit for auctions. Finally, the *coactores argentarii* performed the same tasks as the previous

category, granting financing, in addition to collecting from debtors (Andreau, 2021: 326). Men in these roles did not do business with representatives of ruling groups; their banking was restricted and intended for individuals from other sectors, whether freedmen, plebeians, merchants, etc. Although they were described by their profession, Peter Temin (2013: 178) points to the absence of rules or licenses for the operation of transactions and, similarly, notes that there were no organization or regulations among the bankers themselves. Along similar lines, Andreau (2003: 10) considers that there were no legislative deliberations for the *nummularii*, *argentarii*, and *coactores argentarii* of the republican system at the beginning of the Empire.

In certain circumstances, given the constant growth of this segment and its importance in financial practices, the government began to establish measures aimed at limiting and guiding its operations. During the republican period, it is possible to identify specific interventions by the public authorities and regulatory bodies, mainly through edicts issued by praetors, which addressed the activities carried out by these agents. Among the provisions were rules for currency exchanges, for the circulation of fees that included portions destined for the treasury, and for debt settlement procedures (Andreau, 2003: Temin, 2013: 177). This scenario remained unchanged until the later stages of imperial rule, when there was a noticeable increase in the number of rules applied to specialized banking activities. The *Digest*, a legal compendium from the 6th century CE, records several criteria that should guide such professional operations. In the document mentioned, only two legally based determinations were presented: (1) the refusal to allow women to participate as bankers and (2) the requirement that professionals present their transactions in official records. These regulations, however, often lacked the power to operate in the informal sphere and mainly prescribed lending as an occupational practice.

Thus, the government was sometimes limited in its actions, with agreements established privately and at the limits of the rules. As a result, in illegal circumstances, abusive interest rates or coercive actions could be employed by creditors. The episode of Brutus against the inhabitants of Salamis, in the region of Cyprus, is an example of such occurrences. He maintained patronage relations with the local population and, in one of his interventions, granted a loan to the Salaminians, the collection of which generated tensions due to the interest rates imposed. Through his intermediaries, Brutus stipulated a rate of 48% on the original amount. His action, however, violated an edict promulgated by Cicero, then governor of Cilicia in 51 BC, which set the maximum limit at 12% per year. The crises faced by the Roman economic system at the end of the Republic, especially with the low liquidity caused by the Civil War between Julius Caesar and Pompey, led to increased rates and the

need for the powers that be to regulate them. In many cases, this became a difficult task and speculation ensued.

Continuing with this line of reasoning, alongside official business, there were elites, aristocrats, and equestrians interested in participating in financial activity. On this subject, Israel Shatzman, in 1975, listed 27 men[6] leaders of different political groups, whose participation in the supply and acquisition of credit became significant. Considering the time when this work was written, it is plausible to admit that this total is significantly higher today, since later case studies bring names that do not appear on Shatzman's list—one of them being Atticus, an equestrian analyzed by us elsewhere. As this was not a morally or legally reprehensible activity, whether carried out with or without usury, it began to attract the attention of aristocrats and came to play a crucial role in the organization of their assets in the late 1st century. The desire to remain above the upheavals of the time, the traditional luxurious aspirations of the nobles, the growth of corruption, investments in spectacles, as well as episodes of civil conflict, political crises, family troubles, and gifts to friends were circumstances that encouraged equestrians and senators to seek out loans. In these cases, loans were made informally, obtained within networks of contacts, through friendships, patronage, or other relationships. This category differed from professional agents because it used its own resources—or, occasionally, capital provided by acquaintances interested in increasing their income—to grant credit, which is why they were not classified as professionals in the sector. There is an amateurish character to the activity of the elites; after all, even though they were involved in commercial activities, their priority was scholarly education (Gaia, 2018).

With regard to the categories applied to these men, two nomenclatures are frequently discussed: (1) *faeneratores* and (2) *procuratores*. The heterogeneity of *faeneratores* often leads to inaccurate interpretations, so a maxim must be stated before we proceed: senators and equestrians did not act professionally as *faeneratores*, so they could be labeled in a broad and often pejorative sense. Therefore, following the proposal of historian Deivid Valério Gaia (2018), we divide this group into two segments: (1) elites interested in the credit economy, who practiced it sporadically, not replacing their other resources, and (2) individuals specialized in the lending business, who had this activity as their sole source of income. An illustrative example of this first circle is the equestrian

[6] They are: "Lucius Aelius Lamia, Gaius Albinus, Gaius Anicius, Marcus Annius, Marcus Antonius, Marcus Aufidius Lurco, Quintus Axius, Quintus Metellus Scipio, Lucius Pius, Quintus Concilius, Publius Cornelius Sulla, Gaius Fundanius, Gaius Julius Caesar, Marcus Brutus, Marcus Crassus, Lucius Lucullus, Lucius Luceius, Lucius Municius Planx, Pompey, Marcus Cato, Gaius Publius Maleolus, Gaius Rabirius Postumus, Quintus Silicius, Quintus Titicius, Marcus Cicero, Quintus Cicero, Verres." (Shatzman, 1975: 76).

Quintus Caecilius Metellus (*ca*. 2nd century-?), referred to as a *faenerator* not only in historiography but also described in these terms by Cornelius Nepos, a biographer in the late republic. This is because Metellus was known for charging excessive interest on the loans he offered (Andreau, 2003; Verboven, 2008). In this model of lending, autonomy facilitated the determination of excessive interest rates—the case of the Salaminians, mentioned above, expresses this. The second modality in which the *faeneratores* operated, and this one did happen in professional terms, relied on formal agreements and instruments. In addition, this organization had a fixed location for its practice, the area of *Ianus medius*, a space near the Forum where they met (Verboven, 2008: 217-218).

Following an independent path, that is, outside of institutions, the *procuratores* were responsible for managing the businesses and properties of fellow senators and knights. In most cases, men of the same political level were involved, since the role required trust and proximity. Most of the demands were centralized in them, given their freedom to make payments, transactions in general, initiate collections, and lawsuits on behalf of their associates. Some of their characteristics are difficult to retrieve, but, in summary, the *procurator* was associated with political, social, religious, family, and financial matters. In addition to political advice and economic influence, the procurator also assumed responsibility for debts and, in the absence of their principals, became responsible for paying them off, and could be sued if they failed to do so (Verboven, 2002: 230). In discussing the unofficial administrative functions performed by Atticus, Nepos recognizes Atticus' role as procurator in organizing the finances of aristocrats: "Accordingly, he acted as agent in the management of the estates of the Ciceros, as well as of Marcus Cato, Quintus Hortensius, Aulus Torquatus, and many other Roman knights […]" (Nepos, Att. 15.3).

The businesses relied on intermediaries as a guarantee for transactions. Some of these functions, although common, are rarely addressed by historiography. Verboven (2008) takes care to discuss some of them emphatically, which adds greatly to our reasoning. For this article, let us focus on two: the *intercessor* and the *pararii*. Translated today as debt guarantors, the *intercessor* was a mediator of the loan agreement, acting as a guarantee that the debt would be paid. The guarantor received a commission in exchange for his testimony, and in cases where the debtor failed to meet the deadlines or declared inability to pay, the guarantor was called upon in his place. Facing problems in receiving the dowry payments from Publius Cornelius Dolabella, Cicero shares with Atticus, in letter number 15 of book 16, his intention to hold Dolabella's guarantors responsible if he does not pay the dowry he owes him. Interpreting the passage,

we realize that this was a last resort decision, which leads us to understand that the guarantors should only be called upon in the most serious cases:

> As for the sum due, I intend to act with the greatest vehemence and severity. Admitting that, as it seems, having recourse to sureties is in some measure looked down upon, consider this: without dragging in the sureties themselves we can summon their agents to court. They will not go into litigation, and if they do, I well know that the sureties will be discharged. (Cic., Att. XVI. 15).

In addition, the *pararii* made up the space for financial disputes. The records of agreements note of all debts and payments were part of their work. When legal situations arose and proof was required, they could analyze the *pararii's* tablets as documentation. This category was not a single commitment; many *argentarii* were engaged in this activity and acted as their own accountants (Verboven, 2008: 227-228). Still on the subject of credit activities, *delegationes* expanded the dynamics of exchanges, through which debt transfers were organized. Not all financial transactions involved monetary exchanges; in fact, a large part of them involved immaterial exchanges or transfer agreements. The offering of letters of credit (*litterae argentariae*), that is, written documents that allowed the movement of money to another region or the granting of a loan, *delegationes*, where debts were transferred to another individual to settle another debt, among other strategies, were common for the release of large amounts of money. Cicero's purchase of the house on the Palatine Hill serves as an example. After all, how could he have moved 3 million sesterces at once, and, even more curiously, physically? The suggestion offered by historiography, and we agree with this interpretation, is that he used *nomina* – a lending tool that made the purchase possible as a loan, so the amount could be sent in small installments or used as a bargaining chip.

Up to this point in our work, we have discussed the Roman economy and shed light on the dynamics of lending. Now, we will move on to some decisive events during the first century that affected the political and economic reality of the Republic. Questioning the monolithic perspective offered on the chronology of the Roman Republic, we will focus on the economic crises of the last century, presenting them chronologically, but aware that the dissolution of the Republic was due to numerous social and political disagreements and not to a single conflict. When analyzing the economic crises experienced, we realize how private credit problems aggravate the situation. In the context of financial instability, debts tended to grow increasingly, as it was difficult to comply with agreements and, with interest being charged, they increased. Added to this, the government's financial problems dominated the general scenario. There were four profound financial crises during this period; let us examine their connection with the credit economy.

The expenses generated by the Social War, with the financing of legions in Gaul, in addition to the usual responsibilities of the government, drained the *aerarium*. In times of crisis, one of the measures applied to control funds involved reducing the number of coins in circulation, with the aim of speculating on their value. However, in the face of difficulties and uncertainties, liquidity was the safest way to keep one's money, which led to the pursuit of converting one's material or immaterial resources into coins. The accelerated sale of properties is an example of this cycle. This movement, in turn, brought about the devaluation of land and a rise in interest rates, thereby intensifying the crisis of the 80s (Barlow, 1980: 212; Collins; Walsh, 2015: 144, 151). Below-normal land prices, a credit network with its structure shaken due to non-payments, and the restriction in the supply of coin presented the Republic with a profound debt crisis. With regard to the initiatives adopted by the government to mitigate the financial collapse, Kay (2014: 246) considers that the measures were not very sensible. However, we agree with Barlow's (1980: 215) interpretation that there were calculated responses to the situation: reducing the amount of debt. From a legal standpoint, a series of rules was created to facilitate payments. Among them, the *Lex Cornelia Pompeia* stands out. Promulgated in 88 by the consuls Sulla and Pompey Rufus, this legislation established that all debts would be reduced by 10%, in addition to setting interest rates at 8.33% per year. Economic instability persisted, and in 86, the Lex Valeria, proposed by Lucius Valerius Flaccus, was approved. This law had an even deeper impact: it determined a 75% reduction of all debts, public and private (Barlow, 1980: 216; Braga, 2018: 51). With the abrupt diminishment of debts, property prices and the value of money gradually began to readjust, rebalancing monetary relations. From this perspective, it is possible to see that the Roman authorities understood the importance of credit for the functioning of the economy. After all, various measures were implemented precisely to prevent the collapse of the system and ensure the continuity of transactions. The reduction of debts, for example, guaranteed that creditors would recover at least part of the capital lent and would be able to meet their own obligations, preserving financial circulation.

The second major financial crisis occurred in the 60s, and its effects were so profound that they resulted in the rebellion of Lucius Sergius Catilina (108-62) in 63. We have already considered that political life in Rome depended on the finances of each individual: a man's virtue was measured according to his wealth, and his success in public life was proportional to the amount of resources he had invested. This dynamic remained balanced in times of peace, but reacted dramatically to unexpected economic and political variations, as exemplified by the Catiline episode (Frederiksen, 1966: 130). The decade in question was characterized by challenges in overseas politics and internal structures. The conflict against Mithridates VI was only ended in 63; in addition

to the battles in Asia, the Romans confronted looters in the Mediterranean who were blocking the arrival of grain on the continent. At the same time, long-standing problems resurfaced in everyday life in Rome: Italians who had been granted Roman citizenship faced social, political, and economic obstacles that hindered their full participation, and problems of agrarian division and access to land also fueled dissent during this period. In addition, rising debt intensified the tension that was already building. The use of excessive interest rates for contracts made with provincials and the unrestrained acquisition of credit by senators and equestrians once again destabilized public and private funds. Many aristocrats ended up in debt and without the resources to complete their payments, which ultimately compromised subsequent transactions (Wiseman, 2008: 348). At the same time, after a few years of a strong denarius, the government once again faced challenges related to liquidity. In contrast to the regulatory action observed in the 80s, the Senate and the assemblies did not play any decisive role in formulating a concrete solution to the crisis on this occasion. The most concrete action was taken by Cato the Younger (95-46), the tribune of the plebs who pressured the Senate to enforce the *lex frutamentaria* in order to resolve the land issue, dividing the plots and stabilizing their prices.

The third economic crisis is dated between 49 and 45, corresponding to the period of the Civil War waged by Julius Caesar and Pompey. In fact, financial instability had been haunting the treasury and the *aerarium* since the beginning of the year 50, to such an extent that a senatorial decree ratified 12% as the annual limit of interest charged on loans. In this regard, Verboven (2002: 2) argues that, considering the Senate's caution in approving measures of this kind, a "popular" action—as the author describes it—is a plausible way to interpret the decision as a response of an unfavorable economic situation. After all, we interpret that, in a scenario of monetary crisis, reducing the usury charged was an alternative for ensuring that at least some profit would be obtained and for preventing the uncontrolled growth of unpaid debts. The situation worsened with the official outbreak of civil conflict; political tension rose with Caesar's crossing into Italian territory and encouraged social groups to accumulate coined money as a means of protecting their assets. We can conclude, once again, the prominent position that credit practices held in the political life of the Republic and, above all, the impact that this dynamic exerted on the organization of public funds, even when we are dealing with business conducted in the private sphere. When the supply of credit became unfeasible or too costly, other sectors of the system were affected: payments were delayed, commercial exchanges declined, political campaigns or investments in family security were impaired, and tax collection itself was destabilized.

There is no consensus on which sector put pressure on the other. For some authors, the debts resulted from the fall in land prices. Based on Verboven's

thesis (2002: 4), we argue that the movement was the opposite. The fall in land values occurred as a result of increased debts and the difficulty of carrying out the lending dynamic. This is because, in order to pay off their debts, i.e., with loans growing due to interest rates and the liquidity that accompanied political crises, landowners chose to sell their land at low prices. This situation was aggravated by the fact that there was no favorable outlook for land purchases. It is worth noting that in periods of military conflict, properties were a risky investment. In the meantime, few were interested in buying them. Another factor, according to Collins and Walsh (2014: 154), for the fall in land prices was the confiscation of land carried out by Caesar in his military advances, thus keeping demand lower than supply. Beyond the land issue, the problem with creditors also affected cash. Due to the uncertainty caused by the war, creditors demanded that debts be paid in material goods, and even more so in coins. However, the economy was weakened, and debtors were unable to pay their debts, making negotiations and credit exchanges impossible. As part of this context, Cicero reports on the obstacles faced by his contemporaries and himself. In a letter to Atticus, number 11 in book 10, Cicero addresses the problem he has had in receiving payment from one of his debtors and reports that the justification presented by him involves the "current situation" of the Republic:

> As to money matters, it does not mean that he does not intend to pay you (I heard that from his own mouth). As for Quintus Axius, in my exile, if he does not repay me the twelve thousand sesterces which I lent to his son, it is because he pleads the present state of affairs as his excuse. And so with Lepta and the others, (Cic., Att. X. 11).

The situation caused a series of chain reactions. Based on the senator's testimony, it is possible to observe, in Cicero's letters, outpourings about his own financial woes: he reports the difficulty of meeting payment deadlines precisely because he encountered obstacles in receiving what was owed to him. The offering of credit was not unilateral; senators and equestrians who were members of financial networks granted loans, but could also request them. This dynamism was quite advantageous, allowing for the exchange of debts, broad business ties, and, even more importantly, considerable interdependence. Without the circulation of money, creditors had difficulty recovering their invested capital, while debtors had no new loans available to pay off their existing ones. Here, we must return to the discussion above about the practice of transferring debts in times of crisis, which occurred with greater rigidity. As noted in the previous paragraphs, the restrictions on these movements had structural consequences for the Republic's politics and economy. Finally, with regard to actions to control the crisis, the most concrete and effective decision came at the end of 49 when Caesar returned to Rome. The general determined that land prices should be readjusted to pre-war levels and, from then on,

creditors should accept them as part of the payment of debts. The *Lex Julia de bonis cedendis* was the most incisive move towards the settlement of accumulated debts. Through it, debtors were authorized to assign a percentage of their assets as currency to settle their debts. In addition, this measure protected debtors from public dishonor—*infamy*—and other public condemnations. It is worth noting, however, that this concession was not offered to all citizens, only to those men with enough assets to settle their debts and still support themselves and their families. The measures presented by Caesar eased the monetary crisis, and lender negotiations gradually returned to their normal pace, but now in a less restricted manner.

The consolidation of power through credit networks

Having discussed in the previous section the interconnection between politics and economics in the Republic, we will now continue our analysis by looking at the relationship between political power and economic life, paying particular attention to credit relations. To this end, the case of Atticus is emblematic. He was an equestrian whose economic activity transformed him into a prominent financial agent. His skill and prominence in business led Atticus to become a central player in the organization and resolution of aristocratic disputes. Thus, we see him as an appropriate example of the political uses that the financial world could have at the time. Private dynamics sustained not only the economy. With regard to the sources available for the study of Atticus, we note that the main documents are the collection of Ciceronian letters and the biography by Nepos. For this reason, he became a neglected figure in historical studies. When he is mentioned, Atticus appears as the friend of Senator Cicero. It was only in the second half of the 20th century that this equestrian gained the attention of researchers. Even so, many misconceptions have been spread about him, such as the idea that because he did not hold any official government position, he was an apolitical man. This interpretation alone distorts the republican experience itself. We will not delve deeper into this issue; for the purposes of this work, it suffices to point out that his absence as a magistrate, or the scarcity of information about his political activities in the sources, are superficial arguments for considering him an equestrian uninterested in politics, in addition to being out of touch with the reality of the period. In fact, when illustrating his career and economic power, this perception will prove to be incorrect.

Of equestrian origin, part of Atticus's wealth was formed through the inheritance left by his relatives. However, it was his later business ventures that led to a significant increase in his wealth. Through the biographical statements made by Nepos and the information contained in Cicero's epistles (Cic., Att. I.

3; I. 4; I. 8; I. 9; V. 10; Nepos, *Att*. 3.3, 9.4, 14.3 18.3), some of his most significant activities include: the administration of various properties, investments in gladiators, editorial services, and sales of books and statues to close contacts. It is important to remember that all of this took place unofficially, as Atticus was not a professional trader. In addition to the aforementioned businesses, he invested in lending networks, which constituted his main source of income. According to Perlwitz (1996, unpaginated), the equestrian used his own wealth to offer credit, managing his contracts informally and independently. His reserved approach towards public tensions and his independent administration fostered his financial network, attitudes that allowed him to relate monetarily with numerous Roman figures (Verboven, 2002). By using his own financial resources to grant credits and maintaining informal agreements, Atticus obtained significant gains in the patrimonial and political fields.

Using documentary records, it is possible to clearly identify Atticus' lending interactions. In the first letter of book number six, dated 50, Cicero reveals a credit dynamic between Atticus, Caesar, and Pompey. The exact nature of the deal is unclear; based on the comments of the arpinate, we conclude that Atticus and Pompey were linked by a common debtor: Caesar. Acting boldly and strategically, the equestrian would have obtained part of Caesar's payment, which would result in the delay of installments to Pompey. According to Cicero, the general's frustration at not receiving payment was commented on by third parties (Cic., Att. VI. 1). The aspect that interests us in this account is Atticus' presence in the lending dynamic, his role as a creditor to prominent political figures, in short, his position as a major financier. Furthermore, the episode under analysis exemplifies the power he wielded in using the necessary instruments to manage and collect the funds invested. In this regard, Cicero indicates the bold pressure exerted on Atticus and even the use of an intermediary to obtain payment: "But look here! Have you yet wrung out of Caesar by the agency of Herodes the fifty Attic talents?" (Cic., Att. VI. 1).

This passage from Atticus relates directly to the fluctuations we discussed in the previous section. The equestrian is portrayed as an active creditor determined to collect from his debtors. In another episode involving Cicero and his brother, Quintus Cicero, Atticus is again described as an incisive collector. Cicero mediates between his relative and his friend, the justification presented was the same as that used by other debtors, the general situation of the republic was one of instability. In letter 18 of book 7, Cicero expresses his surprise at the equestrian's position and asks Atticus to be more understanding regarding Quintus' delays, let's see:

> My brother Quintus is anxious to give you a draft on Egnatius for the money he owes, […] but when the times are such that […], Quintus at the present time has no money in hand, and is unable to borrow from Egnatius or to raise a new loan anywhere, he is surprised that you have not taken into account our national straits […] particularly in the case of yourself, whom I have always found considerate, still I was affected by his grievance. (Cic., Att. VII. 18).

This incisive action by Atticus cannot be analyzed solely as a financial skill, in our understanding. It also demonstrates a type of political power exercised by him. The equestrian was capable and had tools that allowed him to impose limits and collect from his debtors; his authority serves as an indication of his social position and recognition among his contemporaries. In other words, his stance shows how credit control, efficient debt management, and the autonomy to demand repayment functioned as instruments of power. Atticus moved between different groups, providing credit resources to senators and equestrians from various families, even maintaining parts of his financial network outside Italian territory (Cic. Att. XV. 15; Nepos, *Att*. 4.3). Considering the breadth of his network of relationships and his substantial wealth, Atticus was a central figure in the dynamics of credit in Rome. It is plausible to assume that this centrality gave him a significant amount of political power, even if exercised indirectly.

Atticus' ability to operate credit, manage assets, and offer financial support to different political actors is reflected in his numerous diplomatic successes. In conducting a prosopographic survey, Olaf Perlwitz (1992) presented a list of about 80 people mentioned in ancient sources who had some kind of relationship with Atticus, either directly or indirectly. Among these names are praetors, tribunes, and provincial governors, that is, a group of members of the ruling elite. Atticus' position and main asset activity thus became his tool for political influence. An interesting case study to observe is his financial services to Cicero and the political impact they had on the senator's career. There are many examples, but we will focus on the payment of the dowry of Tullia (79-45), Cicero's daughter, to Dolabella. Facing consecutive financial problems, Cicero did not have the full amount to pay for his daughter's dowry and requested Atticus' support. In this interaction, the senator's trust in the equestrian is emblematic. He states several times in his epistles that he believes Atticus' strength, in other words, his economic power, will be sufficient to protect his daughter's name. Cicero even expresses regret for not having entrusted this matter to Atticus earlier (Cic., Att. XI. 2; Cic., Att. XI. 3; Cic., Att. XI. 4a). According to the sender himself, his financier friend would have been able to solve the problem more quickly and efficiently than he could:

> Yet there are also after all many circumstances peculiar to myself, which you must certainly see to be very dangerous and such as I might very easily have avoided. However, they will be less grave, if, as is the case at present, they are mitigated by your management and activity. (Cic., Att. XI. 3).

In detail, this episode reflects the friendship between Cicero and Atticus, and we should remember that some transactions were facilitated by the trust that surrounded bonds of this nature. But at this point, what catches our attention is the way in which Atticus was able to mobilize his financial resources quickly. The readiness with which Atticus is willing to "put his fortune" at the disposal of Cicero's daughter demonstrates that his wealth functioned as a diplomatic tool, capable of sustaining alliances and ensuring social prestige. With this example, we also realize that his actions were not focused on intimate support; the support offered was revealed on public occasions, directly connected to the political and social sphere. In addition, some implicit statements contribute to the understanding of Atticus' actions. The senator suggests that the assistance provided by the equestrian is something recurrent; in other words, the measures adopted and their appreciation were not an exceptional case. The continuous nature of Atticus' interventions in his friend's affairs indicates, in addition to mutual trust, the concrete expression of his financial reach and political influence. Thus, it is plausible to argue that his administrative capacity and resources not only provided him with economic strength, but also gave him political weight.

Conclusion

To construct our reasoning, we have gone through the macro issues to arrive at the specific problem. In this vein, we have touched on information about the economic system of the Republic, and, along the way, we have paid special attention to credit relations. An examination of this monetary sector reveals that loan transactions not only affected the government's financial organization, but also exerted a profound influence in the political arena. While loan actions influence critical events, they are also a result of them. The crises that marked the final decades of the Republic exposed the centrality of the credit economy: when it became difficult to maintain the lending chain, economic problems reached even greater proportions. Not without purpose, one of the measures common to these circumstances was the control of usury and debt, in order to stabilize interactions between lenders and debtors while keeping the operation active. The presence of elites shows that, despite the stigma established by Christian thought centuries later, using interest as a means of profit was common and of interest to many. In this scenario, Titus Pomponius Atticus

emerges as an example of the direct link between finance and political power, offering us a means of understanding the socio-political prominence generated by financial control. Occupying a prominent position among his contemporaries, Atticus resolved conflicts, managed assets, and maintained his connections, and the frequency with which he did so highlights his influence and authority. Thus, an analysis of his career allows us to affirm that credit networks, far from operating on the margins of politics, were one of its central pillars: they allowed for the negotiation of positions, the stabilization of reputations, and ensured that individuals such as Atticus occupied a decisive place in public life, even without exercising formal magistracies.

Ancient Sources

CÍCERO, M. T. *Cartas a Ático.* Introducción, traducción y notas de Juan A. Ayala. México: Universidad Autónoma de México, 1975.

CÍCERO, M. T. *Cartas a Ático.* Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez. Madrid: Gredos, 1996.

NEPOS, C. *Life of Atticus.* Introductions, translated and commentary by Nicholas Horsfall. Oxford: Clarendon Press, 1989

NEPOS, Cornélio. Vida de Ático. In: OLIVEIRA, F. (tradução, introdução e notas). *Cornélio Nepos:* Vidas de Epaminondas, Catão e Ático. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2023.

References

ANDREAU, J. *Banking and Business in the Roman World.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BARLOW, C. The Roman Government and the Roman Economy, 92-80 B.C. *The American Journal of Philology,* v. 101, n. 2, 1980, p. 202-219. Available from: https://www.jstor.org/stable/294431. Access on: Oct. 28, 2024.

BRAGA, Mayan Rodrigues Melo. *Finanças na Roma tardo-republicana: um estudo das relações entre credores e devedores nas Cartas de Cícero a Ático.* 2018. 93 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CIPOLLA, C. *Entre a história e a economia.* Barcelona: Cubierta, 1991.

COLLINS, Andrew; WALSH, John. Debt deflationary crisis in the late Roman Republic. Ancient Society, v. 45, p. 125-170, 2015. Available from: https://www.jstor.org/stable/44080005. Access on: Aug. 20, 2024

CRAWFORD, M. Money and Exchange in the Roman World. *The Journal of Roman Studies,* v. 60, p. 40-48, 1970.

ELLIOTT, C. *Economic Theory and the Roman Monetary Economy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

FERRER MASTRO, J. J. Los contratos públicos y el poder privado en la república romana. *Potestas,* n. 2, 2009, p. 5-35.

FLORENZANO, M. B. Borba. *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo: Atual, 1995.

FREDERIKSEN, M. Caesar, Cicero and the Problem of Debt. *The Journal of Roman Studies*, v. 56, n. 1-2, p. 128-141, 1966. Available from: http://www.jstor.org/stable/300140. Access on Dec., 2024.

GAIA, D. V. Profissionais das finanças na Antiguidade romana: os *faeneratores* no final da República e no início do Império. *História Unisinos,* São Leopoldo, v. 22, nº. 4, p. 651-660, 2018. Available from: https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.201

8.224.11. Access on: Dec 16, 2022.

HOLLANDER, D. B. *Money in the Late Roman Republic.* Boston: Brill, 2007.

KAY, P. *Rome's economic revolution.* Oxford: Oxford University Press, 2014.

LO CASCIO, E. Property Classes, Elite Wealth and Income Distribution in the Late Republic. In.: BECK, H.; JEHNE, M; SERRATI, J. (ed.) Money and Power in the Roman Republic. *Latomus*, Bruxelles, v. 355, 2016, p. 153-164.

NICOLET, C. Economy and society, 133-43 B-C. In: CROOK, J. A.; LINTOTT, A.; RAWSON, B. (ed.). *The Cambridge Ancient History*. 2. ed. v. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 599-688.

NICOLET, C. Economy and society, 133-43 B-C. In: CROOK, J. A.; LINTOTT, A.; RAWSON, B. (ed.). *The Cambridge Ancient History*. 2. ed. v. 9. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 599-688.

PERLWITZ, O. *Titus Pomponius Atticus:* Untersuchungen zur Person eines einfluareichen Ritters in der ausgehenden römischen Republik. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

SHATZMAN, I. Senatorial Wealth and Roman Politics. Bruxelles: *Latomus,* Bruxelles, v. 142, 1975.

VERBOVEN, Koenraad. Faeneratores, negotiatores and Financial Intermediation in Roman World. In: Verboven, K.; Vandorpe, K.; Chankowski, V. (ed.). *Pistoi dia tén technèn:* Bankers, Loans and Archives in the Ancient World. Studies in Honour of Raymond Bogaert. Leuven: Peeters, 2008, p. 17-212.

VERBOVEN, K. *The Economy of Friends:* Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic. Bruxelles, 2002.

WISEMAN, T. P. The Senate and the populares, 69-60 B.C. In.: CROOK, J.; LINTOTT, A.; RAWSON, E. (org.). **T***he Cambridge Ancient History.* Cambridge: Cambridge University Press, v. 9, 2008, p. 327-368.

Recebido: 24 de novembro de 2024 | Aceito: 11 de dezembro de 2025

A ARQUEOLOGIA DA ETNIA E DA RAÇA NO MUNDO ROMANO. O CASO DO JUDEU NEGRO MOISÉS[1]

Marcio Teixeira-Bastos[2]

Pedro Paulo Abreu Funari[3]

Resumo

Neste artigo, examinamos as construções e interpretações arqueológicas sobre etnia e raça no mundo romano, com foco especial na representação de Moisés no Oriente Médio, especialmente, na Síria. Argumentamos que a etnicidade é um fenômeno dinâmico e instrumental, expresso por meio da materialidade e das práticas sociais. Nosso trabalho destaca como as representações de Moisés na sinagoga de Dura Europos (244-245 EC) retratam claramente um homem de pele escura, contrariando a apropriação posterior que o branqueou na arte greco-romana. Demonstramos que o processo de embranquecimento foi intencional, propagando uma falsa noção estética ao longo de séculos. Exploramos também como os conceitos de raça e de negritude foram distorcidos para legitimar o racismo, em particular por meio da apropriação do mito de Ham. Concluímos que a arqueologia fornece evidências cruciais para compreender a diversidade étnica e racial na antiguidade, desafiando narrativas hegemônicas que apagaram a presença e importância de povos marginalizados (especialmente negros e judeus) no mundo antigo.

Palavras-chave

Arqueologia; Estudos Clássicos e Raça; Dura Europos; embranquecimento cultural.

---

[1] Agradecemos o suporte da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo, na forma do processo FAPESP 23/00172-8

[2] Professor Doutor – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: márcio_quisleu@yahoo.com.br.

[3] Professor Titular – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil. E-mail: ppfunari@unicamp.br.

Abstract

In this article, we examine archaeological interpretations of ethnicity and race in the Roman world, with a special focus on the representation of Moses in the Middle East, particularly in Syria. We argue that ethnicity is a dynamic and instrumental phenomenon expressed through materiality and social practices. Our paper highlights how representations of Moses in the Dura Europos synagogue (244-245 CE) clearly depict a dark-skinned man, contradicting the later appropriation that whitewashed his image in Greco-Roman art. We demonstrate that the whitewashing process was intentional, propagating a false notion of aesthetics for centuries. We also explore how concepts of race and blackness were distorted to legitimize racism, particularly through the appropriation of the Ham myth. We conclude that archaeology provides crucial evidence for understanding ethnic and racial diversity in antiquity, challenging hegemonic narratives that have erased the presence and importance of marginalized peoples (especially Black and Jewish people) in the ancient world.

Keywords

Archaeology; Classics and Race; Dura-Europos; Cultural Whitewashing.

Introdução

Os estudos arqueológicos se interessam por raça e etnia desde que os arqueólogos têm estudado o passado humano. Eles descrevem raça e etnia como incorporadas, involuntárias ou hierárquicas (Orser, 2004). Agbe-Davies (2020) usa "raça" para indicar uma constelação de ideias que compartilham a noção de que afirmações significativas sobre uma pessoa ou grupo podem ser baseadas em suas origens ou antecedentes, baseando-se especialmente em sua aparência ou outras características físicas. O estudo arqueológico da "raça" opera em três arenas: diferença racial, racismo e racialização (ver Karega; Schmidt, 2010)[4]. Atualmente, há um consenso entre os arqueólogos de que seria inadequado identificar 'culturas' a partir do registro arqueológico e sua associação com grupos étnicos do passado.

Embora o estudo da etnicidade seja uma área altamente controversa na arqueologia contemporânea, ele continua a desempenhar um papel significativo no pensamento arqueológico, principalmente quando se trata de tópicos que abordam a legitimação das reivindicações étnicas e nacionais modernas. Um grande corpo de pesquisas recentes sugeriu que a comunicação da etnia é um processo ativo na manipulação de recursos econômicos e políticos. Além disso, os grupos étnicos foram conceituados como entidades autodefinidas. Os grupos étnicos são, de acordo com Jones (1997: 113, tradução nossa), "grupos de identidade conscientes de si mesmos que são construídos através do processo de comparação social e cultural com os outros, e não como um reflexo passivo da tradição cultural como na arqueologia normativa"[5].

A antropologia e a sociologia reconhecem desde o final da década de 1960 que os grupos étnicos são dinâmicos e podem mudar ao longo do tempo e de um lugar para outro, um fenômeno situacional delimitado como entidades socioculturais. Já se argumentou que a diferenciação da cultura material pode aumentar sob estresse econômico e político, fornecendo um vislumbre da intensidade da consciência étnica (por exemplo, Hodder, 1979a, 1979b; Kimes; Haselgrove; Hodder, 1982: 113–131). Na literatura

[4] A hostilidade em relação a estranhos, minorias imigrantes e estrangeiros está imediatamente ligada à ideologia imperial romana e ao preconceito étnico. Xenofobia – ξένος (xénos) 'estranho, estrangeiro, estranho' e φόβος (phóbos) 'medo' – é *por excelência* definida como uma expressão baseada na percepção de um conflito entre um grupo interno e outro externo.

[5] Suposições que ligavam povos, tribos, grupos étnicos e/ou raças passados a entidades culturais monolíticas ('culturas arqueológicas') receberam várias críticas importantes advindas de pensamentos arqueológicos processuais e pós-processuais. Veja Renfrew, 1977: 94; Hodder, 1982: 6; McGuire, 1992: 169.

arqueológica, além de um fenômeno dinâmico e instrumental, a etnicidade está emaranhada com os meios materiais usados para justificar e manipular relações intergrupais (Shennan, 1989). Hodder (1982: 55, 187-188) argumentou que a identidade étnica pode ser expressa em itens utilitários decorativos e mundanos. Ele sugeriu que a expressão da etnia deve ser entendida em termos de esquemas simbólicos de significado gerados dentro do grupo. Assim, a forma que as relações entre grupos assumem está geralmente relacionada à organização interna das relações sociais.

A arqueologia tornou-se especialmente hábil em lidar com suas de práticas e seus meios materiais. Shepherd (2014: 115-143) mostra como as populações sicilianas nativas (sicanos, elímios e sículos), gregos e fenícios incorporaram elementos uns dos outros em suas práticas funerárias e materialidade na Grécia Ocidental. A cultura material não reflete necessariamente uma etnia. As fronteiras étnicas estão longe de ser estáveis, sempre dependendo de outras coisas (que podem servir a propósitos específicos). Os arqueólogos frequentemente se deparam com restos que expressavam uma pluralidade de identidades em um espaço compartilhado.

Em uma abordagem mais recente, Derbew (2022) sugere evitarmos conexões perigosas com ideias de violência ligadas ao corpo masculino negro moderno na ilustração da capa de um livro de Isaac (2006); mais precisamente, a negritude do antigo Hércules ou o tom de pele vermelho escuro retratado (Derbew, 2022: 20). Roymans (2019: 439-458) persegue arqueologicamente uma outra direção de pesquisa, uma nova maneira de ler a marca etnográfica da guerra: o impacto da violência racialmente motivada na antiguidade. Assim, a etnicidade está embutida na contingência sobre as transformações culturais engendradas por processos de interação, a natureza das relações de poder entre o espaço de grupos em contato uns com os outros e o *habitus* compartilhado (ou realidades culturais pré-existentes) (Jones, 1997: 123-127).

Diferentes contextos sociais resultaram em um padrão complexo de distribuições de cultura material sobrepostas que se relacionam à natureza multidimensional da etnia. Do ponto de vista arqueológico, esses processos podem levar a vários cenários (Gosden, 2004; 2006). Em alguns casos, isso resulta na incorporação de uma bricolagem de tradições culturais (Rowlands, 1982: 164). Outros casos podem apresentar um alto grau de homologia entre a significação de etnia e os princípios estruturantes do *habitus* tanto nas culturas material e não material (Hodder; Orten, 1976; Hodder, 1986; Olsen; Kobylinski, 1991).

A produção acadêmica durante o século XX estudou e interpretou o racismo de acordo com as consequências de duas grandes desgraças da história da humanidade: a escravização dos negros africanos[6] e o holocausto judeu durante o Terceiro Reich. Embora as atitudes de confronto antijudaicas da Alemanha nazista tenham recebido ampla repulsa internacional naquele período e ainda tenham repercussões contemporâneas, a escravidão negra africana só recebeu um exame mais sistemático após a Segunda Guerra Mundial. Não por acaso, judeus e negros uniram forças pela igualdade de direitos civis nos Estados Unidos sob a bandeira da "Camaradagem das Pessoas Excluídas". Acreditamos que o emaranhamento entre negros e judeus percorre um longo caminho que pode ser rastreado até a antiguidade.

Negritude judaica e a norma somática

James Cowles Prichard (1786–1848) escreveu o seguinte sobre judeus ingleses:

> Os judeus assimilaram em caracteres físicos as nações entre as quais residiram por muito tempo, embora ainda não sejam reconhecidos por algumas peculiaridades minuciosas de sua fisionomia. Nos países do norte da Europa, eles têm uma compleição clara e cabelos amarelados. Olhos azuis e cabelos loiros occorrem nos judeus ingleses, enquanto os judeus em algumas partes da Alemanha têm barbas ruivas. Os judeus de Portugal são muito escuros (Prichard, 1843: 145, tradução nossa).

Além disso, como John Efron mostrou detalhadamente, Prichard conclui que os judeus "reais" ou "verdadeiros" eram brancos (Efron, 1994: 43). Muitos estudiosos entre o final do século XVII e os meados do século XIX (por exemplo, Misson, Buffon, Smith, Lawrence e Prichard) defendiam uma posição semelhante.

O termo "negro branco" entrou em jogo quando o filósofo e teólogo alemão Bruno Bauer (1862, 1863) escreveu um léxico racista afirmando: "ausentes a natureza robusta e a capacidade de trabalho físico do negro, essas são substituídas por um cérebro que, por tamanho e atividade, aproxima o judeu dos povos caucasianos" (Bauer, 1863: 10; citado em inglês em Stern, 1977: 498, tradução nossa). De fato, a maioria dos teóricos raciais do final do século XVIII e XIX compartilha as visões de Bauer, associando o

[6] Ver Funari, 1999: 308-327 para discussões sobre quilombola, raça e gênero no caso de Palmares, Brasil.

judaísmo e a negritude, mas negando as relações e emaranhamentos da negritude judaica.

Na mesma atmosfera alemã, Hitler, em seu *Mein Kampf*, vocifera explicitamente que os judeus não apenas se aliaram política e socialmente aos negros: "esses parasitas das nações estão desonrando as nossas inexperientes jovens" (Hitler, 2014: 236). Juntamente com as raças cóptica e cigana, os judeus foram incluídos nas "raças escuras do homem" pelo etnólogo escocês Robert Knox (1793-1862). Segundo ele, "o mais puro da raça judaica é uma pessoa fulva com cabelos pretos e olhos aparentemente coloridos" — "não há como confundir a raça quando pura: é egípcia, isto é, africana" (Knox, 1850: 300; Gilman, 1994: 372; Ha.C.ohen, 2018: 6-9). Essas idéias foram aceitas nas arqueologia e antropologia embrionárias do final do século XIX.

Em uma definição provisória de racismo, David Goldenberg (1999: 561-570) aborda concepções raciais, argumentando que o componente crucial é um estereótipo ou um vínculo físico ou não físico considerado inferior ou superior, explícita ou implicitamente. Lloyd Thompson defende o mesmo ponto, que parece ter influenciado as teorias racistas posteriores. Em seu inovador livro, Goldenberg (2003a) aborda o debate sobre as raízes do racismo e da escravidão, avaliando quando os negros africanos foram identificados como escravos no antigo Oriente Médio[7].



Figura 01: Cena de banquete com um escravo em pé na frente dos sofás de jantar. Casa do Triclínio (V.2.4), sala de jantar r, parede norte, Pompéia, primeiro século (MANN inv.

[7] Ver Forsdyke (2021), que enfatiza o não-cromatismo da escravidão na Grécia antiga e considera o escravo na antiguidade como uma classe de humanos despossuídos que são detidos e usados para o crescimento do império.

120031). Fotografia: Michael Larvey (su concessione del Ministero per I Beni e le Attività Culturali – Soprintendenza Speciale per I Beni Archeologici di Napoli e Pompei).

Opondo-se às ideias de Snowden (por exemplo, Snowden, 1970; Snowden, 1983), Goldenberg foi um dos poucos estudiosos do período a sugerir um claro preconceito de cor nos antigos mundos grego e romano[8]. No caso romano, Thompson (1989: 104, tradução nossa) chegou à seguinte conclusão ao tentar quantificar o número de escravos negros em Roma: "A esmagadora maioria dos escravos na sociedade romana sempre foi branca". De fato, os escravos eram tão presentes que um homem ou mulher livre de qualquer status raramente estava só, recebendo constante ajuda, o que tornava aqueles quase invisíveis (Figura 01)[9]. Até onde é possível atestar, a escravidão e o encarceramento não estavam relacionados à cor da pele nem ligados à negritude no mundo antigo romano.

As ideias de Benjamin Issac (2004) se tornaram a antítese da premissa de Snowden (1983) ao apontar para os laços da supremacia branca europeia e os preconceitos dos textos imperiais greco-romanos: o racismo em si é antigo, enraizado a partir de uma mentalidade que considera 'eles' como diferentes de 'nós' de maneiras permanentes e intransponíveis" (Isaac, 2004: 23; ver também 2006: 32-48; 2009: 32-56). Melamed (2003) argumentou que o judaísmo rabínico desenvolveu uma imagem antinegra "uma vez que a escravidão era cada vez mais identificada com os negros na realidade socioeconômica de sua época" (Melamed, 2003: 86). Goldenberg (2003b: 7-8; 2009: 88-108) confronta a tese principal de Melamed (GenR 36.7), argumentando que o midraxe rabínico Ham-torna-se-negro é uma etiologia destinada a dar conta de pessoas de pele escura (uma vez que "Ham"[10], o pai de Canaã, tornou-se negro).

Depois de expor habilmente seus argumentos, Dee (2004) argumenta que λευκός não é a palavra grega padrão para a norma somática mediterrânea:

> Vimos agora várias razões pelas quais os gregos e romanos não se descrevem como λευκὸν γένος (gênero branco), *albi homines* (homem branco) ou qualquer outra coisa por não terem uma palavra regular em seu vocabulário de cores para si mesmos. Vemos que o conceito de uma 'raça branca' distinta não estava presente no mundo antigo (Dee, 2004: 163, tradução nossa).

[8] Acerca das discussões sobre o mito de Ham no cristianismo americano do século XIX, ver Johnson, 2004.

[9] Para discussões sobre escravidão romana, ver Bradley (1994) e Cartledge; Bradley (2011).

[10] De acordo com a genealogia bíblica, foi também o pai dos egípcios, de Cuxe (núbios, etíopes) e Pute (somalis ou líbios).

Samuels (2015: 723-741) denuncia os estudiosos ocidentais do final do século 20 que, ao examinar os escritos de Heródoto, indubitavelmente "negavam a negritude do antigo Egito", alegando que os "antigos egípcios poderiam ter sido qualquer coisa, menos negros". Ele argumenta que o apagamento da negritude começou antes do comércio transatlântico de escravos, da academia do século 20 ou da supremacia branca. A lente greco-romana "iguala 'negro' com inferioridade e feiura" (Samuels, 2013), geralmente aceita como uma das fontes para o início da anti-negritude no pensamento ocidental (Eliav-Feldon, Issac, Ziegler, 2010).

Mais recentemente, Green (2011: 138-155), centrado no afrocentrismo e no orientalismo, oferece uma leitura distinta da de Bernal, uma que não se concentra em um choque de pensamentos, mas expande a noção de histórias compartilhadas na África. Usando a sociedade Jolof no Senegal como um caso de estudo, pode-se procurar a história de grupos judeus entre os africanos, rastreando-a através de arcos históricos até seus desenvolvimentos posteriores no comércio de escravos do Atlântico e no início do Atlântico moderno (Hall, 1989). Usando uma estrutura de hibridismo, Green destaca como Bernal[11] falhou em sua tentativa de aproximar as histórias judaicas e africanas. Ele sugere que, em certo sentido, os africanos e judeus da Senegâmbia tinham interesses compartilhados e desenvolveram uma história compartilhada[12].

O Moisés negro e o caso de Dura Europos

Harland (2019: 665-686) explora habilmente as hierarquias étnicas gregas e romanas através das lentes de Fílon, Josefo e Paulo. Esses autores judeus usaram estratégias que proporcionaram uma oportunidade de posicionar a etnia judaica de acordo com a hierarquia étnica de cada contexto e período.

Fílon afirma que Moisés não era apenas um hebreu (em oposição a ser um egípcio), mas também um de seus mais puros *genos*[13], uma fraseologia que

[11] Para mais discussões sobre este tópico, ver MacCoskey, 2018.
[12] Para outro caso africano, ver Jones, 1971: 56-59. Recentemente, os estudiosos também reexaminaram as relações entre africanos e comunidades judaicas do Atlântico do século XVII, focando especialmente nas relações entre Amsterdã, Suriname e Brasil (por exemplo, Schorsch, 2005; Teixeira-Bastos, 2021).
[13] Ver Gruen (2013: 1-22), que argumenta que a autorrepresentação de "etnia" e "raça" são expressões intercambiáveis, traçando origens coletivas até Abraão, Moisés, Jacó, Hércules, Enéias ou Rômulo que carregam múltiplos significados e raramente designam

carrega importância racial. Kennedy, Sydnor e Goldman (2013) mostraram como as primeiras teorias do estrangeirismo, genealogias, origens, genes, costumes e culturas estavam presentes no pensamento antigo greco-romano. A Teoria Ambiental e a Geografia estavam diretamente ligadas aos antigos pensamentos greco-romanos.

Por sua vez, Josefo raramente ou nunca emprega o termo *ethnos* com uma conotação racial, frequentemente aludindo aos costumes, práticas e modos de vida judaicos. Por fim, Paulo criou uma alternativa à hierarquia hegemônica romana que agrupou todos os povos não israelitas e obscureceu as distinções étnicas, colocando os povos israelitas no topo da hierarquia étnica romana. As ressonâncias éticas e êmicas da nomenclatura étnica são particularmente úteis para explorar as implicações sócio-históricas da linguagem e das autorrepresentações. A etnia e a coesão religiosa dependem de histórias do eu que estão ligadas a paisagens e noções de espaços sagrados em mudança (Hall, 1997; Elsner, 2003).

Nesse sentido, o sítio arqueológico de Dura Europos fornece um vislumbre das tradições históricas e religiosas multivalentes dos judeus no Oriente romano. Recentemente, Moormann (2021: 141-161) propôs abordar Dura Europos e suas magníficas pinturas como decoração sacra, instrumento de memória histórica imerso no figurativo romano *koiné* em práticas decorativas públicas e privadas. Versluys (2019: 218-22) argumenta que *koiné* está relacionado com as correntes dentro da arte greco-romana como expressões de um dialeto comum (em grego, κοινὴ – *koinê*); uma linguagem simbólica e iconográfica em um espaço compartilhado, um software da cultura visual romana (Dietler, 2017). A evidência material mostra que a prática de fazer imagens existia entre os judeus nos séculos II e III d.C.

A descoberta da Dura Europos em 1932 lançou luz sobre o passado judaico. Seu caráter heterodoxo, misturando judeus com romanos, gregos, arameus e sírios, criou uma prática própria (por exemplo, Levine, 2012; Hachlili, 2013: 251–276; Talgam, 2016; Leibner; Hezser, 2016). De acordo com os relatórios finais das escavações, a sinagoga foi construída na parte de trás de uma casa particular, e o exterior não indica a função, conteúdo ou importância desse espaço (Figura 02) (Kraeling, 1956).

características raciais. Os termos *ethnos*, *genos*, *genus*, or *natio* geralmente não têm conotações raciais no mundo clássico.

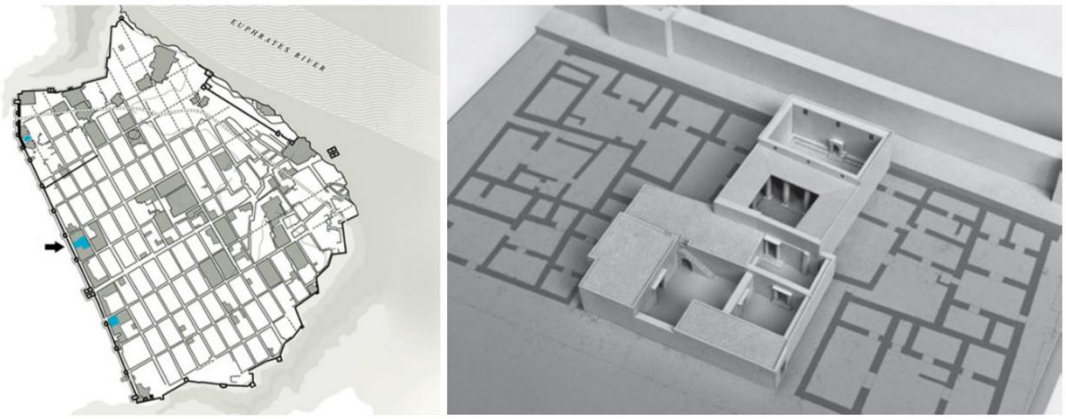


Figura 02: A planta de Dura Europos, indicando localização da sinagoga e modelo produzido para a exposição de Constantino de 2007 em Trier. Fonte: Moorman 2021, Fig.01 e Fig. 02, p. 144.

A sala da sinagoga tem duas entradas no lado leste, mede 13,65 × 7,68 m e tem cerca de 7 m de altura. O santuário da Torá (direcionado para Jerusalém) está no centro da parede oeste. Cerca de 60% dos murais originais foram preservados. Todas as paredes originalmente exibiam quatro frisos horizontais de até cerca de 4,6 m, coroados por uma superfície branca que atingia o telhado. A decoração do teto é pouco visível por causa da altura do salão, mas muita atenção foi dada a ele: os 234 ladrilhos preservados representam cerca de metade dos necessários para cobrir todo o teto. Além disso, o espaço inclui personificações da natureza, como 23 imagens de cabeças femininas, 40 signos do zodíaco, 39 animais, 119 elementos vegetais, dois olhos apotropaicos e três inscrições cercadas por coroas de flores. O local contém 44 painéis, 14 dos quais são preenchidos com losangos embelezados por círculos, exibindo manchas amarelas, vermelhas e verdes em imitação de mármore (por exemplo, giallo antico; pórfiro verde e vermelho) feitos com *intársia de pedra*. Outros 14 contêm máscaras. Os 16 painéis finais apresentam imagens de animais. Felinos andando ocupam os espaços retangulares. A porta central está posicionada quase em frente ao santuário da Torá. A segunda porta está posicionada logo ao sul.

Na sequência de uma análise espacial de três zonas proposta por Hopkins (2011: 219-231), e seguido por Moormann (2021: 141), de cima para baixo rotulados A, B e C; as quatro paredes são indicadas com W, N, E e S para os painéis, dispostos como grandes isódomos quadrados (Fig. 03). Como os registros não têm uma altura idêntica em cada parede, devem ter sido planejados separadamente. No todo, 58 cenas preenchem 28 painéis.

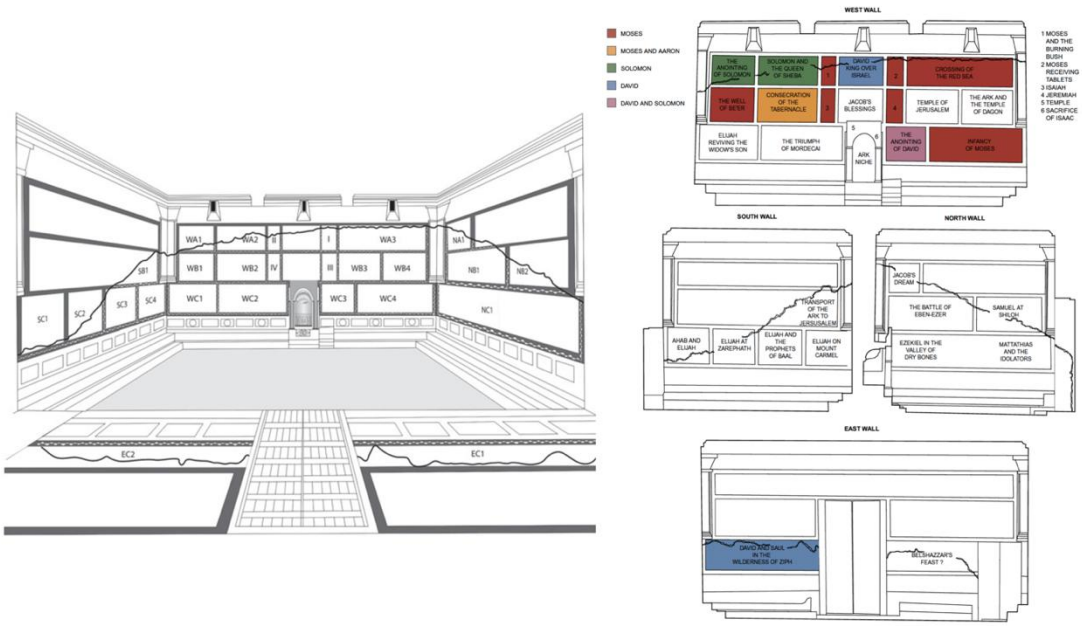


Figura 03: Organização das três zonas (A, B, C) quatro paredes da sinagoga (W, N, E, S) decoração de acordo com Hopkins (2011) e Moormann (2021: 147, Fig. 04 e 06) locais de temas primários.



Figura 04: Parede central da sinagoga (W) com seus painéis de pintura (camadas A, B, C).

A sala acomodaria cerca de 60 a 65 fiéis. A sinagoga de Dura foi datada entre 244/245 d.C., mas partes da sinagoga mais antiga foram encontradas sob as paredes da nova sala. O teto em caixotões segue uma antiga tradição do mundo greco-romano e serve como evidência para sustentar a hipótese de que a população judaica estava envolvida tanto com o Oriente greco-romano quanto com o Ocidente persa[14].

[14] Na sinagoga foram encontrados textos em aramaico, grego e persa médio. Persa estava escrito em cima das decorações. O aramaico e o grego foram usados para explicações e estão associados às imagens (Moormann, 2021: Gates-Foster (2014: 175-193) argumenta que o controle aquemênida gradualmente incorporou motivos iconográficos da arte dos grupos que conquistara para enfatizar o poder do império.

A presença de grafites atesta visitantes que queriam estar ao lado das imagens, um fenômeno de 'pichação' na antiguidade. Isso fortalece a ideia de que as pessoas visitavam a sinagoga em outros momentos além dos serviços religiosos por volta de 253-254 d.C. Sem dúvida, Moisés é o principal protagonista dos murais, mas também se encontra Arão, Jacó, Daniel, Esdras, Salomão, Davi e outros. O Segundo Templo ou a Arca da Aliança também é retratado. Moisés é apresentado três vezes na parede oeste (WA3, WB1, WC4) e provavelmente mais quatro vezes nos painéis (1, 2, 3, 4) que flanqueiam o espaço central. Cada representação de Moisés representa um aspecto específico de seu mito (Figura 04)[15]. Arão, colaborador e sucessor de Moisés, encontra-se ao seu lado no painel Travessia do Mar Vermelho. A pintura gigante de Moisés no mural o retrata claramente como o *archēgétēs* (ἀρχηγέτης), líder, herói e como *ktístēs* (κτίστης), o pré-fundador da etnia israelita livre. David e Solomon ocupam os painéis WA1, WA2, WC2 e WC3. O rei Saul também é retratado em EC2.

Na biografia de Moisés sobre os murais, temos sete cenas dos seguintes temas: 1) A filha do Faraó encontra Moisés (o fundo mostra um estilo da corte persa – é parte de um mito de fundação análogo ao de Rômulo e Remo na arte romana). 2) Moisés e as 12 tribos de Israel (Moisés vestindo uma toga toca uma pedra no Sinai para que ela verta água). 3) Moisés e Arão cruzando o Mar Vermelho (os egípcios se afogam depois que os judeus cruzam o Mar Vermelho – as mãos do Deus de Israel podem ser vistas na pintura). 4) Moisés lidera o povo judeu para fora do Egito (os judeus partem de uma cidade de estilo romano vestidos com trajes militares, liderados por um Moisés gigante vestido com trajes civis). 5) Moisés lendo a Torá (apesar de o esmaecimento em comparação com as outras representações, suas feições ainda são reconhecíveis. Em seu pé está a Arca da Aliança coberta). 6) Moisés e a Sarça Ardente (vale a pena notar Moisés sem as sandálias para entrar em um lugar sagrado e novamente as mãos do Deus de Israel) e 7) o Moisés, agora velho, sozinho usando uma toga (Figuras 05 a 11)[16].

[15] As origens dos israelitas e seus reinos estão envoltas em mistério devido aos séculos que se seguiram ao colapso de várias civilizações no final da Idade do Bronze. As Estelas de Merneptá (por volta de 1210 d.C.) e de Curque (853 a.C.) fornecem poucas evidências arqueológicas de israelitas.

[16] Embora não haja evidências arqueológicas de êxodo do Egito, o que parece arqueologicamente claro é que Israel emergiu da longa sombra do Egito para deixar sua própria marca na história. Ver Finkelstein, 1996: 177-187; Finkelstein; Silberman, 2001: 72-96; Finkelstein, 2003: 75-83; Finkelstein, 2013: 37-61; Lipschits, 2001: 1-27; 2021.



Figura 05: A filha do Faraó encontra Moisés, retratado no estilo da corte persa. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 06: Moisés vestindo uma toga e as doze tribos de Israel são retratados em estilo persa. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 07: Moisés e Arão cruzando o Mar Vermelho e Moisés conduzindo o povo judeu para fora do Egito, partindo de uma cidade de estilo romano em trajes civis. Fonte: Wikipedia Commons.

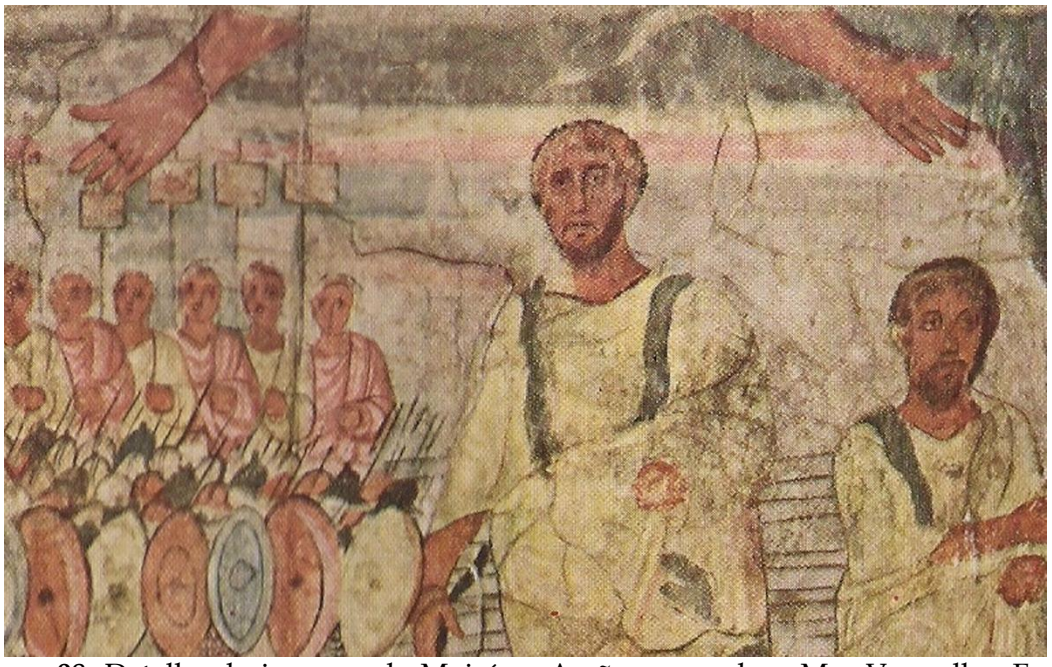


Figura 08: Detalhe da imagem de Moisés e Aarão cruzando o Mar Vermelho. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 09: Detalhe da imagem de Moisés conduzindo o povo judeu para fora do Egito. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 10: Moisés lendo a Torá, Moisés e a Sarça Ardente, e o velho Moisés sozinho vestindo uma toga. Fonte: Wikipedia Commons.



Figura 11: Detalhe da face da imagem de Moisés na pintura de Moisés e da sarça ardente da sinagoga de Dura Europos. Fonte: Wikipedia Commons.

Muitos estudiosos abordaram essas pinturas (Hachlili, 1998: 111–113; Levine, 2012: 103-114; Talbot, 2016: 96; Kraeling, 1956: 227–239 – Moisés, Esdras e Abraão duas vezes; Weitzmann; Kessler, 1990: 153, 170–173 – Moisés, Isaías e Jeremias; Hezser, 2021: 1-24), mas até onde sabemos, nenhum deles descreveu ou destacou o caráter marrom ou negro flagrantemente óbvio da imagem de Moisés na evidência material mais antiga do mundo. Essas representações atestam a importância de Moisés

como antepassado de Israel, apesar de sua ausência quase total da Hagadá de Pessach, o texto central do Seder de Pessach. O domínio de Moisés aqui está impressionante em vista.

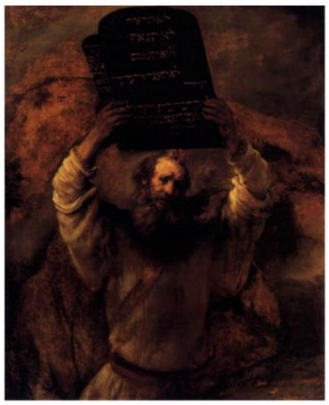
Estudiosos como Sidnie W. Crawford discutiram a esposa de pele negra de Moisés e a consciência de cor na Torá, destacando a punição por uma doença de pele branca por um insulto a uma mulher de pele escura[17]. Essa abordagem é importante para nos mostrar que Moisés tinha uma esposa africana em seu mito. Também significa um passo para retificar o uso da Torá para legitimar o racismo. Se alguém encontrar uma distorção do racismo no mito de Ham-tornou-se-negro, a Torá[18] mostra como Miriam foi punida por causa de sua ofensa, tornando-se branca:

וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַ **כַּשָּׁלֶג** וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת׃במדבר יב .

Nm 12:10 **10** E a nuvem se retirou de sobre a tenda; e eis que Miriã ficou com *tzaraʿat como a neve*; e olhou Arão para Miriã, e eis que tinha *tzaraʿat*.

Quando Moisés se tornou branco? As evidências sugerem que o branqueamento logo aconteceu na arte greco-romana. Um mosaico semelhante a um senhor representando a imagem de Moisés pode ser encontrado em Santa Maria Maggiore, Roma, um sítio arqueológico datado entre 432-440 d.C. Pode ser considerada uma das primeiras representações da imagem de Moisés no mundo ocidental. Muito mais tarde, as pinturas de Moisés com as Tábuas da Lei (1624) de Guido Reni (Galleria Borghese), e Moisés Quebrando as Tábuas da Lei de Rembrandt (1659) consolidaram a imaginação de que Moisés era um homem branco idoso careca com barba branca (Figura 12).





[17] https://www.thetorah.com/article/moses-black-skinned-wife-what-does-the-torah-think-of-her

[18] Fantalkin e Tal (2012) sugerem que a canonização do Pentateuco ocorreu na primeira metade do século 4 a.C. Ver também, por exemplo, Lipschits; Oeming, 2006; Finkelstein, 2008: 501-520; Fantalkin; Tal, 2012: 203; Tal, 2002.

Figura 12: Apedrejamento de Moisés e seus companheiros, mosaico, Santa Maria Maggiore, Roma, c. 432-440 CE (como em Grabar, 1966, fig. 159), Rostislava. 2020: 128. Moses paintings Wikipedia Commons.

O trabalho pioneiro sobre cor de Batchelor (2000) explora construções e manifestações do medo cultural da cor. Seu conceito de cromofobia fornece o suporte essencial para lidar com processos de embranquecimento. Ele enfatiza o ponto em que os mundos grego e romano (e principalmente suas estátuas) foram originalmente coloridos. A arqueologia fornece evidências suficientes para apoiar vários casos de cromofobia. Envolver-se virtualmente com a policromia pode ser um ponto-chave de reorientação contra o branqueamento da arte greco-romana e, em última análise, contra o racismo. Há uma tendência para o desenvolvimento de pesquisas que buscam melhorar a compreensão da policromia na antiguidade. Skovmøller (2020) aborda como a recepção do retrato romano ao público teria visto essas obras. É inegável que a policromia e seus casos de apagamento de memória moldaram nossa compreensão da raça na antiguidade. Além disso, a economia "global" romana, os sistemas de produção das várias tintas e corantes usados no retrato romano e as práticas artísticas necessárias para o desenvolvimento do "homem romano" foram trazidas todas para a *orbis romanorum* em algum momento, ficando cada vez mais emaranhados (por exemplo, Gosden, 2005: 193-211; Hodder, 2012)





Figura 13: 1) Getty Museum (Los Angeles); 2) Private collection; 3) Atles Museum (Berlin); 4) Walters Art Museum; 5) Staatliche Antikensammlungen (Munich).

A composição étnica do Egito no período romano pode fornecer um excelente contrapeso a essas discussões. Nesses termos, os retratos de múmias Faium (datadas do domínio romano no Egito) são uma inovação quando comparados à cartonagem de múmias dos tempos faraônicos. Atualmente, cerca de 900 retratos de múmias são conhecidos[19]. As pinturas são frequentemente retratos realistas, um tipo de retrato naturalista pintado em tábuas de madeira muito bem preservado. Alguns dos retratos foram pintados em têmpera sobre o linho pressionado no rosto da múmia, provavelmente logo após a morte (Figura 13). Eles freqüentemente mantinham suas cores brilhantes devido ao clima egípcio quente e seco encontrado na região da necrópole de Faium – observe a captura do inchaço ocular na Figura 13.1, que parece ser um "olho direito perfurado".

Exemplos existentes indicam que eles foram montados nas faixas de tecido que foram usadas para envolver os corpos (Oakes; Gahlin, 2002: 236). Poucos retratos vêm de escavações controladas (por exemplo, Trope, Quirke; Lacovara, 2005: 101). Quase todos os retratos já foram retirados das múmias e estão espalhados por museus e coleções particulares em todo o mundo. Nerlich *et al*. (2020) investigaram uma jovem múmia infantil completamente embrulhada com um retrato típico de múmia Faium, usando tomografia computadorizada para criar uma reconstrução facial. O rosto reconstruído mostrou semelhanças consideráveis com o retrato, confirmando a especificidade do retrato para esse indivíduo e o realismo preciso dos retratos de Faium. Quando vemos os egípcios de Faium, provavelmente percebemos como os judeus de Dura e a maioria dos judeus do Oriente Médio na *orbis romanorum* imaginou como Moisés seria.

[19] Essas pinturas são da era imperial romana (I a.C. - I d.C.), mas algumas foram produzidas até o século III d.C. (Lawrence; Libertado; Doxey, 2003).

Conclusão

As abordagens policromáticas na Antiguidade podem reconstruir a coloração original do mundo greco-romano e revelar processos propositadamente de embranquecimento que propagaram uma falsa noção de pureza estética durante séculos (por exemplo, McCoskey, 2012; 2018). Dench (2005) sugeriu que a identidade romana era geograficamente difusa e mutável, "virtual". Essa pode ser uma estrutura útil para abordar os casos de formação étnica no mundo antigo. Um esforço imperial decisivo buscou regular os conceitos de identidade em Roma[20], impactando drasticamente as epistemologias do eu, império, etnia e cidadania que estavam emaranhadas com outras coisas (Hodder, 2012).

A formulação de uma identidade "romana" coerente foi um projeto necessário, crítico e sempre tênue diante do alvorecer do Império Romano e suas mudanças maciças à composição étnica do antigo Mediterrâneo. Clarke (2002) aponta a dinâmica premente de raça e gênero na construção mais ampla de movimentos supremacistas, extraindo a maneira com que processos históricos que falsificam, legitimam e encobrem a imaginação do império romano e suas várias recepções e produções inspiradas, como humanistas renascentistas e posteriormente movimentos fascistas europeus.

A alegação de que os israelitas eram originalmente negros é central para os israelitas hebreus e afro-americanos. Eles freqüentemente rejeitam qualquer identificação com a comunidade ou práticas judaicas modernas, argumentando que, se procuram por "provas" de linhagem histórica, a das comunidades judaicas brancas é tão inalcançável quanto a dos afro-americanos[21]. "As rejeições da negritude judaica revelaram o pensamento da supremacia branca que muitas vezes fundamenta a autoafirmação da identidade judaica" (Isaac, 2006: 512, ver também Sand, 2009; tradução nossa). Esses são os tipos de perguntas que os classicistas enfrentam quando analisam o desenvolvimento da etnocracia na era da globalização.

O termo guarda-chuva "judeus negros" inclui não apenas as comunidades judaicas africanas estabelecidas, como o Beta Israel etíope, o povo lemba,

---

[20] Roth (2007) descreve habilmente como os romanos adaptaram suas instituições tradicionais para lidar com as demandas de uma sociedade cada vez mais complexa.

[21] Carmi *et al*. (2014) mostram que o assentamento judaico ashkenazi se origina de uma mistura aproximadamente uniforme de ancestralidade advinda do Oriente Médio e da Europa, provavelmente ocorrendo por volta de 600-800 d.C., seguida por um rápido crescimento e isolamento genético.

igbo ou o abayudaya ugandense, mas também os caraítas (ver Miller, 2019: 1-10). Muitos aspectos de sua prática e identidade judaica ocorrem na época da expulsão romana da Palestina ou mais tarde – aproximadamente ao mesmo tempo que o surgimento do judaísmo rabínico. O mapeamento arqueológico de Collar (2013) mostra como as comunidades de hebraização e diáspora judaica se espalharam na antiga bacia do Mediterrâneo entre os séculos I e VI d.C. (2013: 236, fig. 10.2; 238, fig.10.3; 240, fig. 10.4; 243, fig. 10.5).

Assim, a arqueologia fornece evidências de que os judeus (assim como os gregos e romanos) estavam virtualmente espalhados por todo o Mediterrâneo durante o período romano. Dados arqueológicos verificam as fontes de material escrito e iconográfico para estimar quando e como as tradições foram inventadas ou embranquecidas, como vimos no caso de Moisés de Dura Europos. O emaranhado entre os povos negros e judeus vai longe e pode ser rastreado até a antiguidade. Ultrapassar os limites da conceituação de raça na antiguidade e remodelar esses limites é vital (Rankine, 2011; 4055). Os estudiosos estão procurando ultrapassar os limites da conceituação de raça na antiguidade e remodelar esses limites.

Referências bibliográficas

AGBE-DAVIES, Anna S. *Archaeology and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2020. doi: 10.1093/OBO/9780199766567-0239.

ARNOLD, Bettina. Justifying genocide: Archaeology and the construction of difference. In: HINTON, A. L.; ROTH, K. (eds). *Annihilating difference*: The anthropology of genocide. Berkeley: Univ. of California Press, 2002, pp. 95–116.

BATCHELOR, David. *Chromophobia*. Reaktion Books, 2000.

CARMI, Shai; HUI, K.Y.; KOCHAV, E.; LIU, X.; XUE, J.; GRADY, J.; GUHA, S.; UPADHYAY, K.; BEN-AVRAHAM, B.; MUKHERJEE, S.; BOWEN, B. M.; THOMAS, T.; VIJAI, J.; GRUTS, M.; FROYEN, G.; LAMBRECHTS, D.; PLAISANCE, S.; VAN BROECKHOVEN, C.; VAN DAMME, P.; VAN MARCK, H.; BARZILAI, N.; DARVASI, A.; OFFIT, K.; BRESSMAN, S.; PE'ER, I. Sequencing an Ashkenazi reference panel supports population-targeted personal genomics and illuminates Jewish and European origins. *Nat Commun 5*, 4835, 2014. https://doi.org/10.1038/ncomms5835

CLARKE, John R. 'Just Like Us' Cultural Constructions of Sexuality and Race in Roman Art. In: PINDER, Kymberly (ed.) *Race-ing Art History*: Critical Readings in Race and Art History, 2002.

COLLAR, A. Re-thinking Jewish ethnicity through social network analysis. In: KNAPPETT, C., (ed.). *Network Analysis in Archaeology*. New Approaches to Regional Interaction. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DE BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Barr's Buffon*. Buffon's Natural History, Containing a Theory of the Earth, a General History of Man etc.. Translated by J. S. Barr. London: Barr, vol. 4, 1792.

DEE, James H. Black Odysseus, White Caesar: When Did "White People" Become "White"? *The Classical Journal*, v. 99, n. 2 (Dec., 2003 - Jan., 2004), 2004, p. 157-167.

DENCH, Emma. *Romulus' Asylum*: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian. Oxford University Press, 2005.

DERBEW, Sarah. *Untangling Blackness in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022

DIETLER, M. Anthropological Reflections on the Koine Concept: Linguistic Analogies and Material World. In: HANDBERG, S.; GADOLOU, A. (eds.). *Material Koinai in the Greek Early Iron Age and Archaic Period*. Acts of an International Conference at the Danish Institute at Athens 30 January–1 February 2015, Monographs of the Danish Institute at Athens 22 (Aarhus 2017). 2017, p. 17–39.

EFRON, John M. *Defenders of the Race, Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

EL-KODSI, Mourad. *The Karaite Jews of Egypt*, 1882-1986. Virginia: Wilprint, 1987.

FANTALKIN, Alexander; TAL, Oren. *The Canonization of the Pentateuch*: When and Why? Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 124/1 (Part I): 1–18; 124/2 (Part II): 201–212. 2012.

FINKELSTEIN, Israel. The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View. *Levant 28*, 1996, p. 177-187.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, N.A.. *The Bible Unearthed*, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts. New York, 2001, p. 72-96.

FINKELSTEIN, Israel. City States and States: Polity Dynamics in the 10th-9th Centuries B.C.E. DEVER, W.G.; GITIN, S. (eds.). *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*: Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors. Winona Lake, 2003, p. 75-83.

FINKELSTEIN, Israel. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 32, 2008, 501-520.

FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom*: The Archaeology and History of Northern Israel. Atlanta, 2013, p. 37-61.

FORSDYKE, Sara. *Slaves and Slavery in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FUNARI, Pedro Paulo. Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement. In: FUNARI, P.P.A.; HALL, M.; JONES, S. (Org.). *Historical Archaeology*, Back from the edge. Londres: Routledge, 1999, p. 308-327.

GATES-FOSTER, Jennifer. Achaemenids, Royal Power, and Persian Ethnicity. In: MCINERNEY, J (ed). *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. John Wiley & Sons Publishers, 2014, p. 175-193.

GILMAN, Sander L. The Jewish Nose: Are Jews White? Or, the History of the Nose Job. In: SILBERSTEIN, Laurence J.; COHN, Robert L (eds). *The Other in Jewish Thought and History*: Constructions of Jewish Culture and Identity. New York and London: New York University Press, 1994, pp. 364–401.

GOLDENBERG, David. The Development of the Idea of Race: Classical Paradigms and Medieval Elaborations. *International Journal of the Classical Tradition,* 5, 1999, p. 561-570.

GOLDENBERG, David. The Curse of Ham: Race and Slavery. In: *Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003a.

GOLDENBERG, David M. Review Essay. Abraham Melamed, The Image of the Black in Jewish Culture: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003. p. 295. *Jewish Quarterly Review*, 93, 2003b, p. 1-18.

GOLDENBERG, David M. Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds).

The Origins of Racism in the West. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 88-108.

GOSDEN, Chris. *Archaeology and Colonialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GOSDEN, Chris. What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12, 3, 2005, p. 193-211.

GOSDEN, Chris. Race and racism in archaeology: Introduction. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 1–7.

GREEN, Toby. Beyond Culture Wars: Reconnecting African and Jewish Diasporas in the Past and the Present". In: BHAMBRA, Gurminder K. et al (eds). *African Athena*: New Agendas. Oxford University Press, 2001, p. 138-155.

GRUEN, Erich. Did Ancient Identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe. v. 67, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2013), 2013, p. 1-22.

HA.C.OHEN, Ran. The "Jewish Blackness" Thesis Revisited. MDPI, *Religions,* 2018, 9, 222; doi:10.3390/rel9070222.

HALL, S. New Ethnicities. In: Black Film, British Cinema. ICA Documents 7. London: Institute of Contemporary Arts, 1989, p. 27-31.

HACHLILI, R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 35. Leiden, 1998.

HACHLILI, R. Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 105. Leiden, 1989.

HARLAND, Philip. Climbing the Ethnic Ladder: Ethnic Hierarchies and Judean Responses. *Journal of Biblical Literature*, v. 13, n. 3, 2019, p. 665-686.

HEZSER, Catherine. From Lawgiver to Prophet: The Transformation of the Image of Moses in Late Antiquity. SOAS, University of London, 2021, p.1-24.

HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Translated by James Murphy. Stockholm: White Wolf, 2014.

HODDER, I.; ORTEN, C. *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1976.

HODDER, I.. Pre-Roman and Romano-British tribal economies. In: BURNHAM, B. C.; JOHNSON (eds). *Invasion and Response*. Oxford: British Archaeological Reports British Series 73, 1979a, p. 189-196.

HODDER, I. Economic and social stress and material culture patterning. *American Antiquity,* 44, 1979b, p. 446–454.

HODDER, I. *Symbols in action*. Ethnoarchaeological studies of material culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HODDER, I. *Reading the Past:* current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HODDER, I. *Entangled*: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Wiley-Blackwell: John Wiley and Sons Inc. 2012.

HOPKINS, Susan M. *My Dura-Europos: the letters of Susan M. Hopkins, 1927-1935*. Bernard Goldman, Norma Goldman. Detroit [Mich.]: Wayne State University Press, 2011.

ISAAC, B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, 2004.

ISAAC, B. Proto-racism in Graeco-Roman Antiquity. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 32–48.

ISAAC, B. Racism: A Rationalization of Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 32-56.

JOHNSON, Sylvester A. *The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity:* Race, Heathens, and the People of God. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

JONES, Edward L. Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience, by Frank M. Snowden Jr., Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Sausalito, CA, The Black Scholar, February, 1971, pp-56-59.

JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity*. Constructing identities in the past and present. London: Routledge, 1997.

KAREGA, Munene; SCHMIDT, Peter. Postcolonial archaeologies in Africa: Breaking the silence. *The African Archaeological Review,* 27, 4, 2010, p. 323–337.

KNOX, Robert. *The Races of Man*. Philadelphia: Lea & Blanchard, 1850.

KIMES, T.; HASELGROVE, C.; HODDER, I. A method for the identification of the location of regional cultural boundaries. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1, 1982, p. 113–131.

KRAELING, C. H. *The Synagogue*. The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part I. New Haven, 1956.

LAWRENCE; BERMAN; FREED, RITA, E.; DOXEY, Denise. *Arts of Ancient Egypt*. Museum of Fine Arts Boston, 2003. ISBN 0-87846-661-4.

LEVINE, L. I. *Visual Judaism in Late Antiquity*. Historical Contexts in Jewish Art. New Haven, 2012.

LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. TSAJ 163, Tubingen. 2016.

LIPSCHITS, Oded.; OEMING, M. (eds.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona-Lake, 2006.

LIPSCHITS, Oded. *Age of Empires*: The History and Administration of Judah in the 8th–2nd Centuries BCE in Light of the Storage-Jar Stamp Impressions (Mosaics: Studies on Ancient Israel 2). Tel Aviv and University Park, PA, 2021.

MCCOSKEY, Denise. *Race*: Antiquity and its Legacy (Ancients and Moderns). Oxford University Press, 2012.

MCCOSKEY, D. M. Black Athena, White Power. Are We Paying the Price for Classics' Response to Bernal?. *Eidolon*, nov. 15, 2018. https://eidolon.pub/black-athena-white-power-6bd1899a46f2

MCGUIRE, R.H. *A Marxist Archaeology*. London: Academic Press, 1992.

MILLER, Michael T. Black Judaism(s) and the Hebrew Israelites. *Religion Compass,* 13, e12346., 2019, p. 1-10. https://doi.org/10.1111/rec3.12346.

MELAMED, Abraham. *The Image of the Black in Jewish Culture*: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

MOORMANN, Eric M. The Murals of the Synagogue at Dura Europos as an Expression of Roman Koine. In: HAUG, Annette; LAURITSEN, Tayler M (eds). *Principles of Decoration in the Roman World*. Decor, De Gruyter, 2021, p.141-161.

NERLICH, Andreas G.; FISCHER, Lukas; PANZER, Stephanie; BICKER, Roxane; HELMBERGER, Thomas; SCHOSKE, Sylvia. The infant mummy's face—Paleoradiological investigation and comparison between facial reconstruction and mummy portrait of a Roman-period Egyptian child. *PLoS ONE*, 15, 9, 2020, e0238427. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0238427.

OAKES, Lorna; GAHLIN, Lucia. *Ancient Egypt*: An Illustrated Reference to the Myths, Religions, Pyramids and Temples of the Land of the Pharaohs. Hermes House, 2002. ISBN 1-84477-008-7.

OLSEN, B.; KOBYLINSKI, Z. Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian—Polish perspective. *Archaeologia Polona*, 29, 1991, p. 5–27.

ORSER, Charles E., Jr. *Race and practice in archaeological interpretation*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.

PRICHARD, James Cowles. *The Natural History of Man*. London: H.Baillière, 1843

RANKINE, Patrice. Black Apollo? Martin Bernal's Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, volume iii, and Why Race Still Matters. In: ORRELLS, Daniel; BHAMBRA, Gurminder K.; ROYNON, Tessa (eds). *African Athena*: New Agendas. New York: Oxford University Press, 2011, p. 40-55.

RENFREW, C. Space, time and polity. In: FRIEDMAN, J.; ROWLANDS, M. J. (eds). *The Evolution of Social Systems*. London: Duckworth, 1977, p. 89–112.

ROYMANS, Nico. Conquest, Mass Violence and Ethnic Stereotyping: Investigating Caesar's Actions in the Germanic Frontier Zone. *Journal of Roman Archaeology*, v. 32, 2019, p. 439–58.

ROSTISLAVA, Todorova G. Sacred Space on Display: The place where God dwells and its visual representation. *Acta Musei Tiberiopolitani*, v. 3, Strumica: Издавач, 2020, p. 121-133.

ROTH, Ulrike. Thinking Tools: Agricultural Slavery between Evidence and Models. EDWARDS, Mike (ed). *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements*. London: Institute of Classical Studies, 2007.

ROWLANDS, M. J. Processual archaeology as historical social science. In: RENFREW, C.; ROWLANDS, M. J.; SEAGRAVES, B. A. (eds). *Theory and Explanation in Archaeology*, London: Academic Press, 1982, p. 155–74.

SAMUELS, T. *The riddle in the dark*: re-thinking 'blackness' in Graeco-Roman racial discourse. Toronto: York Unversity, 2013.

SAMUELS, Tristan. Herodotus and the Black Body: A Critical Race Theory Analysis. *Journal of Black Studies,* v. 46, n. 7, 2015, p. 723-741.

SAND, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Translated by Yael Lotan. London: Verso, 2009.

SCHORSCH, Jonathan. Black, Jews and the Racial Imagination in the Writings of Sephardim in the Long Seventeenth Century. *Jewish History*, v. 19, n. 1, 2005, p. 109-135.

SHETH, Falguni A. The Technology of Race and the Logics of Exclusion The Unruly, Naturalization, and Violence. In: SHETH, Falguni A. *Toward a Political of Race*. New York: State Univ of New York, 2004, p. 21-39.

SHENNAN, S. J. (ed.). *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin & Hyman; Routledge, pbk 1994., 1989, p. 1-32.

SHEPHERD, Gillian. Archaeology and Ethnicity. Untangling Identities in Western Greec. *Dans Dialogues D'Historire Ancienne*, Supplement 10, 2014, p. 115-143.

STERN, Fritz. *Gold and Iron*: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire. London: G. Allen & Unwin, 1977.

SKOVMØLLER, Amalie. *Facing the Colours of Roman Portraiture*: Exploring the Materiality of Ancient Polychrome Forms. De Gruyter Press, 2020.

SNOWDEN, Frank M. J. *Blacks in Antiquity*: Ethiopians in the Greco-Roman Experience. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1970, ISBN 0674076265.

SNOWDEN, F. M. J. *Before Color Prejudice*: The Ancient View of Blacks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, ISBN 0674063813.

TAL, Oren. *Aspects of the Study of the Material Culture of Hellenistic Ptolemaic and Seleucid Palestine*. Ph.D. Dissertation, Tel Aviv University, 2002.

TALBOT, M. O. A Deuteronomic Theme and Second Sophistic Rhetoric in the Dura-Europos Synagogue Paintings. In: HEYN, M. K.; STEINSAPIR, A. I. (eds.). *Icon, Cult, and Context*. Sacred Spaces and Objects in the Classical World. Los Angeles: UCLA Monograph 82, 2016, p. 91–102.

TALGAM, R. From Wall Paintings to Floor Mosaics: Jewish and Christian Attitudes to Figurative Art. In: LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. Tübingen, TSAJ, 163, 2016, p. 97–120.

TEIXEIRA-BASTOS, M. Arqueología del Mundo Antiguo: Los Judíos en la Antigüedad Tardía y Modernidad. In: RODRÍGUEZ, Roberto R. (Org.). *Sociedade Antiguas del Crescente Fértil* - Territorios, Memorias e Identidades Culturales. 1ed. Buenos Aires: Remitente Patagonia, v. 3, 2021, p. 429-460.

THOMPSON. Lloyd A. *Romans and Blacks*. London: Routledge; Oklahoma University Press, 1989.

TROPE; B. T.; QUIRKE, S.; LACOVARA, L. *Excavating Egypt*: great discoveries from the Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College, London. Atlanta, Georgia: Michael C. Carlos Museum, 2005.

VERSLUYS, M. J. Review of Konrad, M, Emesa zwischen Klientelreich und Provinz. Identit.t und Identitätswandel einer lokalen Fürstendynastie im Spiegel der archäologischen Quellen, Orient-Archäologie 34. Rahden 2014. *ZDPV*, 135, 2019, p. 218–222.

WEITZMANN, K.; KESSLER, H. L. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, *DOS,* 28, Washington, 1990.

Received: November 24, 2025 | Accepted: December 11, 2025

THE ARCHAEOLOGY OF ETHNICITY AND RACE IN THE ROMAN WORLD. THE JEWISH BLACK MOSES CASE[1]

Marcio Teixeira-Bastos[2]

Pedro Paulo Abreu Funari[3]

Abstract

In this article, we examine archaeological interpretations of ethnicity and race in the Roman world, with a special focus on the representation of Moses in the Middle East, particularly in Syria. We argue that ethnicity is a dynamic and instrumental phenomenon expressed through materiality and social practices. Our paper highlights how representations of Moses in the Dura Europos synagogue (244-245 CE) clearly depict a dark-skinned man, contradicting the later appropriation that whitewashed his image in Greco-Roman art. We demonstrate that the whitewashing process was intentional, propagating a false notion of aesthetics for centuries. We also explore how concepts of race and blackness were distorted to legitimize racism, particularly through the appropriation of the Ham myth. We conclude that archaeology provides crucial evidence for understanding ethnic and racial diversity in antiquity, challenging hegemonic narratives that have erased the presence and importance of marginalized peoples (especially Black and Jewish people) in the ancient world.

Keywords

Archaeology; Classics and Race; Dura-Europos; Cultural Whitewashing.

[1] This work was supported by the São Paulo Research Foundation (FAPESP), Grant No. 23/00172-8.

[2] Adjunct Professor – University of São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: márcio_quisleu@yahoo.com.br.

[3] Full Professor – State University of Campinas, Campinas, Brazil. E-mail: ppfunari@unicamp.br.

Resumo

Neste artigo, examinamos as construções e interpretações arqueológicas sobre etnia e raça no mundo romano, com foco especial na representação de Moisés no Oriente Médio, especialmente, na Síria. Argumentamos que a etnicidade é um fenômeno dinâmico e instrumental, expresso por meio da materialidade e das práticas sociais. Nosso trabalho destaca como as representações de Moisés na sinagoga de Dura Europos (244-245 EC) retratam claramente um homem de pele escura, contrariando a apropriação posterior que o branqueou na arte greco-romana. Demonstramos que o processo de embranquecimento foi intencional, propagando uma falsa noção estética ao longo de séculos. Exploramos também como os conceitos de raça e de negritude foram distorcidos para legitimar o racismo, em particular por meio da apropriação do mito de Ham. Concluímos que a arqueologia fornece evidências cruciais para compreender a diversidade étnica e racial na antiguidade, desafiando narrativas hegemônicas que apagaram a presença e importância de povos marginalizados (especialmente negros e judeus) no mundo antigo.

Palavras-chave

Arqueologia; Estudos Clássicos e Raça; Dura Europos; embranquecimento cultural.

Introduction

Race and ethnicity are featured in archaeological scholarship as long as archaeologists have studied the human past. Race and ethnicity have been distinguished as embodied, involuntary, or hierarchical by archaeologists (Orser, 2004). Agbe-Davies (2020) uses "race" to indicate a constellation of ideas sharing the assertion that meaningful claims about a person or group can be based on their origins or background, especially relying on their appearance or other physical characteristics. The archaeological study of "race" operates into three arenas: racial difference; racism; and racialization (see Karega; Schmidt, 2010) [4]. There is a consensus among nowadays archaeologists that it would be inappropriate to identify 'cultures' from the archaeological record and their association with past ethnic groups.

Although, the study of ethnicity is a highly controversial area in contemporary archaeology, continues to play a significant role in archaeological thought, mainly when it comes to topics that address the legitimation of modern ethnic and national claims. A large body of recent research has suggested that the communication of ethnicity is an active process involved in the manipulation of economic and political resources. Moreover, ethnic groups have been conceptualized as self-defining entities. Ethnic groups are, according to Jones (1997: 113), "self-conscious identity groups constructed through the process of social and cultural comparison vis-à-vis others, rather than as a passive reflection of cultural tradition as in normative archaeology"[5].

Anthropology and sociology have recognized since the late 1960s that ethnic groups are dynamic and might change through time and from place to place, a situational phenomenon bounded as sociocultural entities. It has been argued that material culture differentiation may increase in times of economic and political stress providing a glimpse into the intensity of ethnic consciousness (e.g., Hodder, 1979a; 1979b; Kimes; Haselgrove; Hodder, 1982: 113–131). In the archaeological literature, beyond a dynamic and instrumental phenomenon, ethnicity is entangled with material means

---

[4] Hostility towards strangers, immigrant minorities, and foreigners is immediately connected with Roman imperial ideology and ethnic prejudice. Xenophobia - ξένος (xénos) 'strange, foreign, alien', and φόβος (phóbos) 'fear' - is *per excellence* defined as an expression based on the perception that a conflict exists between an in-group and an out-group.

[5] Assumptions that bound past peoples, tribes, ethnic groups and/or races to monolithic cultural entities ('archaeological cultures') received several important critiques within various processual and post-processual archaeological thoughts. See Renfrew, 1977: 94; Hodder, 1982: 6; McGuire, 1992: 169.

used in the justification and manipulation of inter-group relations (Shennan, 1989). Hodder (1982: 55, 187-188) argued that ethnic identity may be expressed in decorative and mundane utilitarian items. He suggested that the expression of ethnicity must be understood in terms of symbolic schemes of meaning generated within the group. Thus, the form that between-group relations take is usually related to the internal organization of social relations.

Archaeology has become especially adept at tackling forms of practice and their associated material means. Shepherd (2014: 115-143) demonstrates how native Sicilian populations (Sicans, Elymians, and Sikels), Greeks, and Phoenicians have incorporated elements of one another into their burial practices and materiality in Western Greece. Material culture does not necessarily reflect one's ethnicity. Ethnic boundaries are far from stable, always depending on other things that may serve specific purposes, and not rarely do archaeologists come across remains that were used to express a plurality of identities in the same shared space.

In a more recent approach, Derbew (2022) warns to avoid dangerous connections with ideas of violence linked with the modern Black male body in the illustration of the cover book Isaac's (2006) page. More precisely, the ancient Herakles' blackness or the dark red skin tone pictured (Derbew, 2022: 20). Roymans (2019: 439-458), pursues archaeologically, in a distinctive research query direction, the impact of racially motivated violence in antiquity addressing a new way of reading the ethnographic imprint of warfare. Ethnicity, thus, is embedded in contingence upon the cultural transformations engendered by processes of interaction, the nature of the power relations between the interacting groups' space, and shared habitus or pre-existing cultural realities (Jones, 1997: 123-127).

Different social contexts resulted in a complex pattern of overlapping material-culture distributions relating to the multidimensional nature of ethnicity. From an archaeological point of view, these processes may lead to a variety of different scenarios (Gosden, 2004; 2006). In some cases, this results in the incorporation of a bricolage of different cultural traditions (Rowlands, 1982: 164). In other cases, may present a high degree of homology between the signification of ethnicity and the structuring principles of the habitus in both material and non-material culture (Hodder; Orten, 1976; Hodder, 1986; Olsen; Kobylinski, 1991).

The scholarly production during the 20th century focused on the study and interpretation of racism guided by the consequences of two great disgraces

of the history of humankind: the enslavement of black Africans[6] and the Jewish holocaust under the Third Reich. Although the anti-Jewish Nazi-German clash attitudes met with widespread international repulsion of that period and still have contemporary repercussions, black African slavery only received more systematic examination after World War II. Not by chance Jews and Blacks had joined forces for equal civil rights in the United States under the "Comradeship of Excluded People" flag. We do believe the entanglement between Blacks and Jews goes a long way and can be traced back to antiquity.

Jewish Blackness and the somatic norm

James Cowles Prichard (1786–1848) referring to English Jews wrote:

> The Jews have assimilated in physical characters to the nations among whom they have long resided, though still to be recognized by some minute peculiarities of physiognomy. In the northern countries of Europe, they are fair, or xanthous. Blue eyes and flaxen hair are seen in English Jews, and in some parts of Germany, the red beards of the Jews are very conspicuous. The Jews of Portugal are very dark (Prichard, 1843: 145).

Moreover, as John Efron has shown in detail, Prichard concluded that the "real" or "true" Jews were white (Efron, 1994: 43). Many scholars (e.g., Misson, Buffon, Smith, Lawrence, and Prichard), had a similar position from the late seventeenth to the mid-nineteenth century.

The term "white Negro" then come into play when the German philosopher and theologian Bruno Bauer (1862, 1863) wrote a racist lexicon asserting: "the robust nature and the capacity for physical work of the Negro are missing and are replaced by a brain which by size and activity bring the Jew close to the Caucasian peoples" (Bauer, 1863: 10; quoted in English in Stern, 1977: 498). Indeed, most race theorists of the late eighteenth and nineteenth-century share Bauer's views associating Jewishness and Blackness but denying Jewish blackness relationships and entanglements.

In the same German atmosphere, Hitler himself in the book *Mein Kampf* vociferates explicitly that the Jews not only politically-socially allied with Black people: "these negroid parasites in our national body corrupt our innocent fair-haired girls" (Hitler, 2014: 236). Together with Copitc and Gipsy races, Jews were considered by Scottish ethnologist Robert Knox

[6] See Funari, 1999: 308-327 for discussions about Maroon, race, and gender in the Palmares case, Brazil.

(1793–1862) within "the dark races of man". According to him, "the purest of the Jewish race is a dark tawny, yellow-coloured person, with jet-black hair and eyes seemingly coloured" – "there is no mistaking the race when pure: it is Egyptian, that is, African" (Knox, 1850: 300; Gilman, 1994: 372; HaCohen, 2018: 6-9). These ideas were accepted within the embryonic disciplines of archaeology and anthropology during the late nineteenth century.

In a tentative definition of racism, David Goldenberg's (1999: 561-570) approaches race conceptions arguing the crucial component is a stereotype or the physical-nonphysical link which will be considered as inferior or superior, explicitly or implicitly. Lloyd Thompson made the same point, which seems to have influenced later racist theories. In his groundbreaking book, Goldenberg (2003a) addresses the debate over the roots of racism and slavery by asking when black Africans first became identified as slaves in the ancient Near East[7].



Figure 01: Banquet scene with a slave standing in front of the dining couches. House of the Triclinium (V.2.4), dining room r, north wall, Pompeii, first century (MANN inv. 120031). Photo: Michael Larvey (su concessione del Ministero per I Beni e le Attività Culturali – Soprintendenza Speciale per I Beni Archeologici di Napoli e Pompei).

Opposing Snowden's ideas (e.g., Snowden, 1970; Snowden, 1983), Goldenberg was one of few scholars of the period who argued there was clear color prejudice in the ancient Greek and Roman worlds[8]. In the

[7] See Forsdyke (2021) which stresses the non-chromaticism of slavery in ancient Greece and considers the slave in antiquity as a class of humans dispossessed, possessed, and used for the growth of the empire.

[8] For the myth of Ham discussions in nineteenth-century American Christianity, see Johnson 2004.

Roman case, when Thompson (1989: 104) tries to quantify the number of Black slaves in Rome got the following conclusion: "The overwhelming majority of slaves in Roman society was always white". Indeed, slaves were so present that a free man or woman of any status was rarely alone, being constantly helped, which made them also almost invisible (Figure 01)[9]. As far as we can reach, enslavement and incarceration were not related to skin color, nor tied to blackness in the Roman ancient world.

Benjamin Issac (2004) ideas became the antithesis to Snowden's premise (1983), as he points to the ties of European white supremacy and the Greco-Roman imperial texts prejudices: racism is itself ancient rooted from a mindset that regards 'them' as different from 'us' in ways that are permanent and unbridgeable" (Isaac, 2004: 23; see also 2006: 32-48; 2009: 32-56). Melamed (2003) then argued that rabbinic Judaism developed an anti-Black image "since in the socio-economic reality of their time slavery was identified more and more with the black" (Melamed, 2003: 86). Goldenberg (2003b: 7-8; 2009: 88-108) confronts main Melamed's thesis, which uses a midrash (GenR 36.7) arguing the rabbinic Ham-turned-black midrash is an etiology meant to account for dark-skinned people (once is "Ham"[10], the father of Canaan, who turned black).

Dee (2004) after dexterously exposing her arguments argues that λευκός is not the standard Greek word for Mediterranean somatic norm:

> We have now seen several reasons why the Greeks and Romans do not describe themselves as λευκὸν γένος (white genus) or *albi homines* (white man) - or as anything else because they had no regular word in their color vocabulary for themselves - and we can see that the concept of a distinct "white race" was not present in the ancient world (Dee, 2004: 163).

Samuels (2015: 723-741) goes beyond to denounces that Western scholars of the late 20th century examining the writings of Herodotus were undoubtedly in "denial of ancient Egypt's Blackness", claiming the "ancient Egyptians could have been anything—but Black". He argues the erasing of blackness started before the transatlantic slave trade, 20th-century academia, or white supremacism. The Greco-Roman lens "equates 'Negro' with inferiority and ugliness" (Samuels, 2013), which is generally accepted as one of the sources for the beginning of anti-Blackness in Western thought (Eliav-Feldon, Issac, Ziegler, 2010).

[9] For discussions about Roman slavery see Bradley (1994), and Cartledge; Bradley (2011).
[10] According to biblical genealogy, was also the father of the Egyptians, Kushites (Nubians, Ethiopians), and Putites (Somalians or Libyans).

More recently, Green (2011: 138-155), through Afrocentrism and Orientalism vias, offers a distinctive reading of Bernal. One that is not focused on a clash of thoughts but rather expands the notion of shared histories in Africa. Using Jolof society in Senegal as a study case, one can look for the history of Jewish groups among Africans which can be traced through certain historical arcs until its further developments into the Atlantic Slave Trade and early modern Atlantic (Hall, 1989). Using a framework of hybridity, Green highlights Bernal's failure[11] to bring Jewish and African histories closer. Then he suggests that in some sense the Africans and Jews of Senegambia had shared interests and developed a shared history[12].

Black Moses and the case of the Dura Europos site

The problematic nature of ethnic language in Jewish self-descriptions emerges more fully when examining the much larger corpora of Philo, Josephus, and Paul. Harland (2019: 665-686) dexterously explores Greek and Roman ethnic hierarchies through Philo, Josephus, and Paul's lenses. These three Judean authors used distinguished strategies that provided an opportunity to position Jewish ethnicity according to the ethnic hierarchy of each context and period.

Philo asserts that Moses was not only a Hebrew (as opposed to being an Egyptian) but was also of the purest *genos*[13] of the Hebrews, a phraseology that does carry racial importance. But Kennedy, Sydnor, and Goldman (2013) have shown how the early theories of foreignness, genealogies and origins, genetic theories, and custom or cultural theories were present in the Greco-Roman ancient thought. The Environmental Theory and Geography were directly connected with the ancient Greco-Roman thoughts.

---

[11] For more discussions on this topic see MacCoskey, 2018.

[12] For another African case, see Jones 1971: 56-59. Over the last few years, scholars have also reexamined the relationships between Africans and Jewish communities of the seventeenth-century Atlantic, with a special focus on Amsterdam, Suriname, and Brazil entanglements (e.g. Schorsch, 2005; Teixeira-Bastos, 2021).

[13] See Gruen's (2013: 1-22) who argues people's self-representation "ethnicity" and "race" are interchangeable expressions. Tracing collective origins to Abraham, Moses, Jacob, Herakles, Aeneas or Romulus, carry multiple meanings, and rarely do they designate racial characteristics. The terms *ethnos*, *genos*, *genus*, or *natio* usually do not have racial connotations in the Classical world.

Josephus, by its turn, when employing the term *ethnos*, rarely, if ever, has a racial connotation. Another way around, it frequently alludes to the customs, practices, and Jewish ways of life. And Paul, finally, created an alternative to the Roman hegemonic hierarchy that clumped together all non-Israelite peoples, blurring ethnic distinctions, and placing Israelite peoples at the top of the Roman ethnic hierarchy. The etic and emic resonances of ethnic nomenclature are particularly useful in exploring the socio-historical implications of language and self-representations. Ethnicity and religious cohesion rely on histories of self that are bound to changing landscapes and notions of sacred spaces (Hall, 1997; Elsner, 2003).

In this sense, the case of the Dura Europos archaeological site provides a glimpse into the multivalent historical and religious traditions of the Jews in the Roman East. Recently, Moormann (2021: 141-161) proposed to address Dura Europos and their magnificent paintings as sacred decor, an instrument of historical memory, and immersed in the Roman figurative *koine*, in both public and private decorative practices. Versluys (2019: 218-22) argues a *koine* is related to the different currents within Greco-Roman art as expressions of a common dialect (in Greek, κοινή – *koine*). It would be a globalized symbolic and iconographic language in a shared space, a software of Roman visual culture (Dietler, 2017). The material evidence shows the practice of making images existed between the Jews in the 2nd and 3rd centuries CE.

The Dura Europos' discovery in 1932 shed light on the Jewish past through its heterodox character observing that the mixing of Jews with Romans, Greeks, Aramean, and Syrians, created their own practice (e.g., Levine, 2012; Hachlili, 2013: 251–276; Talgam, 2016; Leibner; Hezser, 2016). According to the final reports of excavations, the synagogue was built in the back part of a private house, and the outside does not give any clue as to the function, content, and importance of the space (Figure 02) (Kraeling, 1956).

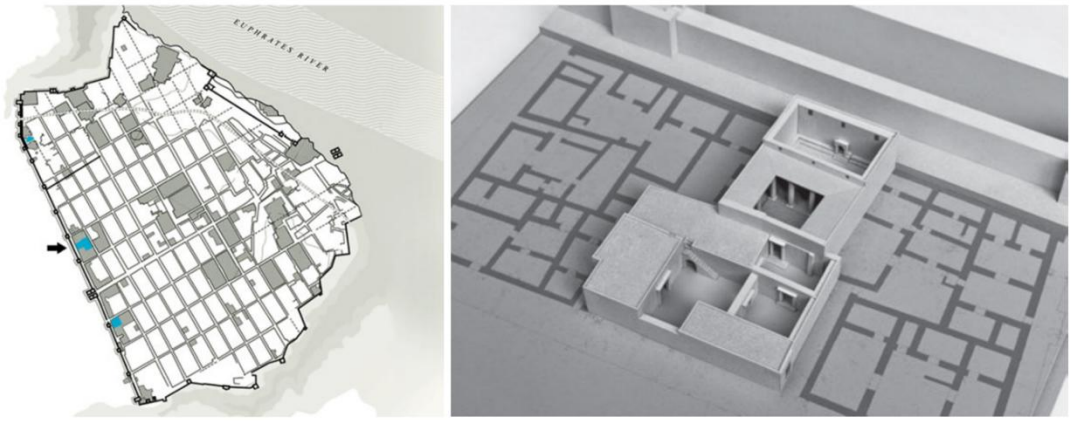


Figure 02: Dura Europos plan with the indication of the synagogue location and model produced for the 2007 Constantine exhibition in Trier. Source: Moorman, 2021, Fig. 01 and Fig. 02, p. 144.

The synagogue room has two entrances on the east side measures 13.65 x 7.68 m and is approximately 7m high. The Torah shrine (directed towards Jerusalem) is in the center of the west wall. Some 60 % of the original murals have been preserved. All walls originally displayed four horizontal friezes up to around 4.6 m, crowned by a white surface reaching the roof. The decoration of the ceiling is barely visible because of the hall's height, but so much attention was paid to it: 234 tiles that have been preserved represent around half of those required to cover the entire ceiling. In addition, personifications of nature such as 23 images of female heads, 40 zodiac signs, 39 animals, 119 vegetal elements, two apotropaic eyes, and three inscriptions surrounded by wreaths. The place contains 44 panels. Fourteen (14) are filled with lozenges embellished by circles, displaying yellow, red, and green patches of mock marble (e. g., giallo antico; green and red porphyry) in the technique of *opus sectile veneer*. Another fourteen (14) contain masks; the final sixteen (16) panels present images of animals. Walking felines occupy the rectangular spaces. The central doorway is positioned almost in front of the Torah shrine, the second door is positioned just to the south.

Following a three zones spatial analysis proposed by Hopkins (2011: 219-231), and followed by Moormann (2021: 141), from top to bottom labeled A, B, and C; the four walls are indicated with W, N, E, and S for the panels, arranged as large square isodomes (Fig. 03). The registers do not reach an identical height on each wall, so they must have been planned separately. Fifth eight (58) narrative scenes fill twenty-eight (28) panels.

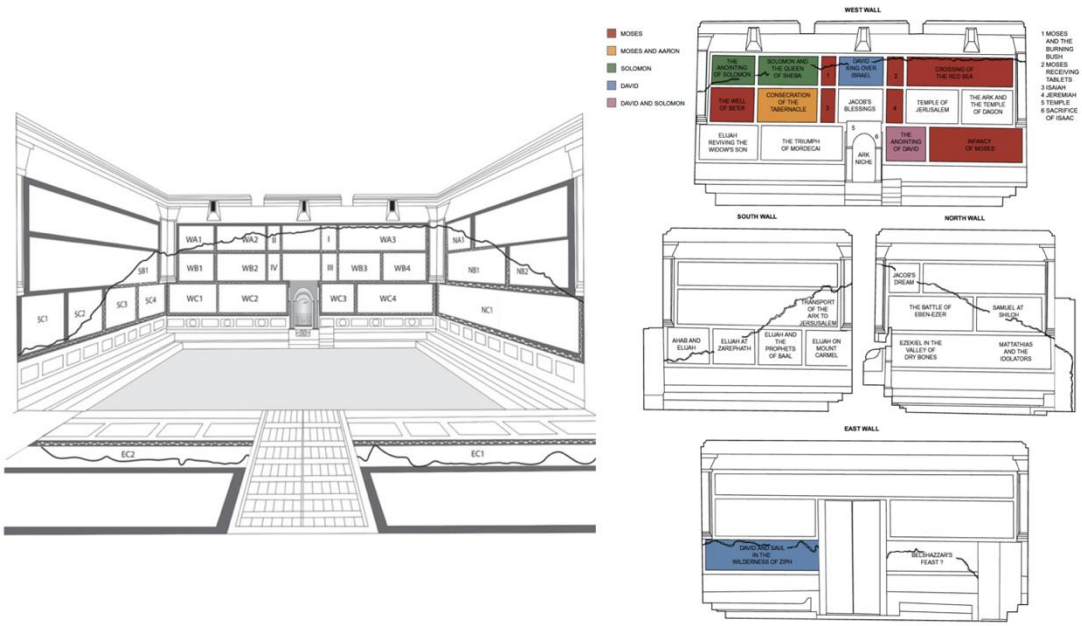


Figure 03: Organization of the three zones (A, B, C) four synagogue walls (W, N, E, S) decoration according to Hopkins (2011) and Moormann (2021: 147, Fig. 04 and 06) primary themes locations.



Figure 04: Central synagogue wall (W) with their painting panels (A, B, C layers).

The room would be able to accommodate approximately 60 to 65 worshippers. The Durene synagogue was dated between 244/245 CE, but parts of the older synagogue were found under the walls of the new room. The coffered ceiling follows an old tradition in the Greco-Roman world and stands up as evidence to sustain the assumption that the Jewish population was entangled with both the Graeco-Roman East and the Persian West[14].

[14] In the synagogue were found texts in Aramaic, Greek, and Middle Persian. Persian was written on top of the decorations. Aramaic and Greek were used for explanations and are associated with the images (Moormann, 2021: 141-161). Gates-Foster (2014: 175-193) argues that Achaemenid control gradually incorporated iconographic motifs derived from the art of conquered groups to emphasize the empire's power.

The presence of graffiti attests to the presence of visitors who wanted themselves to be recorded next to the images, a phenomenon of 'tagging' in the antiquity. This strengthening the idea that people also visited the synagogue at moments other than religious services around 253-254 CE. No doubt Moses is the main protagonist of the murals, but one can find Aaron, Jacob, Daniel, Ezra, Solomon, David, and others. The Second Temple or the Ark of the Covenant is also depicted. Moses is featured three times on the west wall (WA3, WB1, WC4), plus, probably, four times on the panels (1, 2, 3, 4) flanking the central space. Each Moses depiction represents a specific aspect of his myth (Figure 04)[15]. Aaron, Moses' collaborator, and successor can be found by his side in the Crossing of the Red Sea panel. The giant painting of Moses in the mural clearly portrays him as the *archēgétēs* (ἀρχηγέτης), leader, hero, and as *ktístēs* (κτίστης), the pre-founder of the free Israelite ethnos. David and Solomon occupy panels WA1, WA2, WC2, and WC3. The king Saul is also depicted in EC2.

In Moses' biography on the murals, we have seven scenes of the following themes: 1) Pharaoh's daughter finds Moses (the background shows a Persian court style – it's part of a foundation myth analogous to that of Romulus and Remus in Roman art). 2) Moses and the twelve tribes of Israel (Moses wearing a toga touches a stone in the Sinai to bring forth water). 3) Moses and Aaron Crossing of the Red Sea (Egyptians are drowned after the Jews cross the Red Sea - the hands of the God of Israel can be seen in the painting). 4) Moses leads Jewish people out of Egypt (Jews depart from a Roman-style city dressed in military attire, led by a giant Moses clothed in civilian dress). 5) Moses reading the Torah (here despite his blanching compared to the other depictions, it is still recognizable Moses's features - in his foot stands the covered Ark of the Covenant). 6) Moses and the Burning Bush (it is worth noting Moses without his sandals for stepping into a sacred place and, again, the hands of the God of Israel). 7) And the old Moses alone wearing a toga (Figures 05 to 11)[16].

[15] The origins of the Israelites and their kingdoms are shrouded in mystery due to the centuries that followed the collapse of multiple civilizations at the end of the Bronze Age. The Merneptah Stele (around 1210 CE), the Kurkh Stele, and the Kurkh Stele (853 BCE) provide few archaeological evidence of Israelites.

[16] Although, there is no archaeological evidence of exodus from Egypt, what seems archaeologically clear is that Israel emerged from the long shadow of Egypt to make their own mark on history. See: Finkelstein, 1996: 177-187; Finkelstein; Silberman, 2001: 72-96; Finkelstein, 2003: 75-83; Finkelstein, 2013: 37-61; Lipschits, 2001: 1-27; 2021.



Figure 05: Pharaoh's daughter finds Moses, depicted in Persian court style. Source: Wikipedia Commons.



Figure 06: Moses wearing a toga and the twelve tribes of Israel are depicted in Persian style. Source: Wikipedia Commons.



Figure 07: Moses and Aaron crossing of the Red Sea and Moses leading Jewish people out of Egypt, departing from a Roman-style city in civilian dress. Source: Wikipedia Commons.

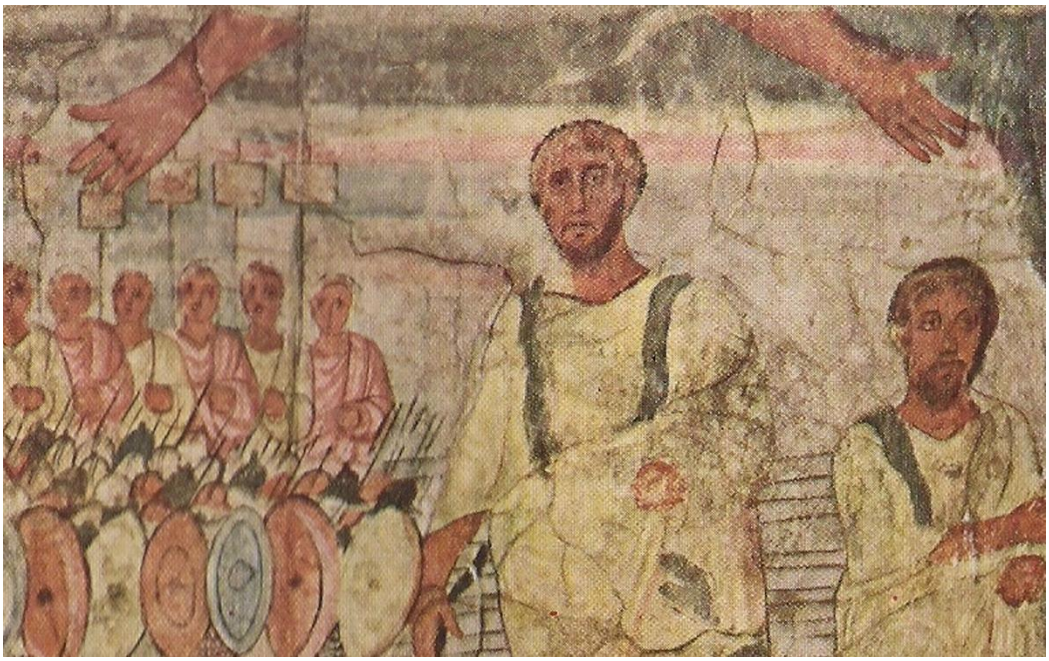


Figure 08: Detail of Moses and Aaron image crossing of the Red Sea. Source: Wikipedia Commons.



Figure 09: Detail of Moses image leading Jewish people out of Egypt. Source: Wikipedia Commons.



Figure 10: Moses reading the Torah, Moses and the Burning Bush, and old Moses alone wearing a toga. Source: Wikipedia Commons.



Figure 11: Detail of Moses image face on the Moses and the Burning Bush painting of Dura Europos synagogue. Source: Wikipedia Commons.

Many scholars have approached these paintings (Hachlili, 1998: 111–113; Levine, 2012: 103-114; Talbot, 2016: 96; Kraeling, 1956: 227–239 - Moses, Ezra, and Abraham twice; Weitzmann and Kessler, 1990: 153, 170–173 - Moses, Isaiah, and Jeremiah; Hezser, 2021:1-24), but as far as our knowledge reaches, none of them described or highlighted the glaringly obvious brownness or blackness of Moses' image in his most ancient material evidence appearance in history. These depictions testify to Moses'

importance as the forefather of Israel, despite his almost total absence from the Passover Haggadah, the central text of the Passover Seder. The dominance of Moses here is striking in view.

Scholars, such as Sidnie W. Crawford, have discussed Moses' Black-skinned wife and color consciousness in the Torah, highlighting the punishment with white skin disease for an insult to a dark-skinned woman[17]. This approach is important to show us that in Moses's myth he had an African wife. It also means a step towards rectifying the use of the Torah, which was used to legitimize racism. If one can find a distortion of racism in the myth of Ham-turned-black, the Torah[18] also shows how Miriam was punished because of her offense, by turning white:

במדבר יב:י וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַ **כַּשָּׁלֶג** וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת.

> Num 12:10 As the cloud withdrew from the Tent, there was Miriam stricken with **snow-white** *tzaraʿat*! When Aaron turned toward Miriam, he saw that she was stricken with *tzaraʿat*.

When did Moses become white? Evidence suggests that very soon whitewashing happened in Greco-Roman art. One lord-like mosaic depicting the image of Moses can be found in the Santa Maria Maggiore, Rome, an archaeological site dated between 432-440 CE. On this mosaic floor, the stoning of Moses and his companions was depicted (Rostislava, 2020: 128). It can be considered one of the first representations of Moses' image in the Western World. Much later, the paintings of Moses with the Tablets of the Law (1624), by Guido Reni (Galleria Borghese), and Moses Breaking the Tablets of the Law by Rembrandt, (1659), consolidated an imagination that Moses was a White elderly bald man, with a white beard (Figure 12).

[17] https://www.thetorah.com/article/moses-black-skinned-wife-what-does-the-torah-think-of-her

[18] Fantalkin and Tal (2012) suggests the Canonization of the Pentateuch took place in the first half of the 4th century BCE. See also e.g., Lipschits; Oeming, 2006; Finkelstein, 2008: 501-520; Fantalkin; Tal, 2012: 203; Tal, 2002.



Figure 12: Stoning of Moses and his companions, mosaic, Santa Maria Maggiore, Rome, c. 432-440 CE (after Grabar, 1966, fig. 159), after Rostislava, 2020: 128. Moses paintings Wikipedia Commons.

Batchelor (2000) in pioneering work in color or chromatic explores constructions and manifestations of the cultural fear of color. Batchelor's concept of Chromophobia provides essential support to address whitewashed processes. It stresses the point Greek and Roman worlds (mainly, statues) were originally colored. Archaeology provides enough evidence to back up multiple chromophobia cases. Engaging virtually with polychrome can be a key point of reorienting against the whitewashing of Greco-Roman art, and, ultimately, against racism. There is a tendency towards the development of research aiming to improve understanding of polychrome in antiquity. Skovmøller (2020) addresses how Roman portraiture's reception to the public would have viewed these works. It is undeniable that polychrome, and its memory erasure cases, have shaped our understanding of race in antiquity. Also, the Roman "global" economy, the systems of production for the various paints and dyes used in Roman portraiture. And artistic practices necessary for the development of "the Roman man" were brought all, at some point, into the *Orbis Romanorum* getting more and more entangled (e.g., Gosden, 2005: 193-211; Hodder, 2012).



Figure 13: 1) Getty Museum (Los Angeles); 2) Private collection; 3) Atles Museum (Berlin); 4) Walters Art Museum; 5) Staatliche Antikensammlungen (Munich). Fayum Wikipedia Commons.

Egypt's ethnic makeup in the Roman period can provide an excellent counterbalance to these discussions. In these terms, the Fayum mummy portraits are an innovation dating to the time of Roman rule in Egypt when compared to painted cartonnage mummy cases from the pharaonic times. Currently, about 900 mummy portraits are known[19]. The paintings are frequently realistic portraits, a type of naturalistic painted portrait on wooden boards very well preserved. Some of the portraits were painted in tempera on the linen pressed onto the mummy's face, probably soon after death (Figure 13). They often retained their brilliant colors due to the hot dry Egyptian climate found in the region of the necropolis of Fayum – note the capture of the ocular swelling in Figure 13.1, which appears to be a "right punched eye".

[19] These paintings are from the Imperial Roman era (1st BCE – 1st CE) but can reach the 3rd century CE (Lawrence; Freed; Doxey, 2003).

Extant examples indicate that they were mounted into the bands of cloth that were used to wrap the bodies (Oakes; Gahlin, 2002: 236). Few portraits come from controlled excavations (e.g., Trope; Quirke; Lacovara, 2005: 101). Almost all portraits have now been detached from the mummies and are spread throughout worldwide museums and private collections. Recently, Nerlich *et al*. (2020) investigated a completely wrapped young infant mummy with a typical Fayum mummy portrait using CT technology to create a facial reconstruction. The reconstructed face showed considerable similarities to the portrait, confirming the portrait's specificity to this individual and the accurate realism of Fayum's portraits. When we see the Egyptians from Fayum, we probably realize how the Durene Jews and most of the Middle Eastern Jews in the *Orbis Romanorum* imagined what Moses would look like.

Conclusion

Polychromy approaches in Antiquity holds the potential of not only reconstructing the original coloration from the Greco-Roman world but also revealing purposefully white-washed processes that for centuries have propagated a false notion of aesthetic purity (e.g., McCoskey, 2012; 2018). Dench (2005) suggested that Roman identity was geographically diffuse and shifting, "virtual". It can be a useful framework for addressing the instances of ethnic formation in the ancient world. A decisive imperial effort was made to regulate concepts of identity in Rome[20], which drastically impacted epistemologies of self, empire, ethnicity, and citizenship entangled with other things (Hodder, 2012).

The formulation of a coherent "Roman" identity was a necessary, critical, and ever-tenuous project facing the dawn of the Roman Empire brought about massive shifts in the ethnic composition of the ancient Mediterranean. Clarke (2002) pinpoints the pressing dynamic of race and gender in the wider construction of supremacist movements, drawing out the art of historical processes that falsify, legitimize, and whitewash the imagination of the Roman empire alongside their various receptions and inspired productions, such as Renaissance humanists, and later European fascist movements.

The claim that Israelites were originally black is central to the Hebrew Israelite and African Americans. They often reject any identification with

[20] Roth's (2007) deftly presents how Romans adapted traditional institutions to cope with the demands of an ever more complex society.

the modern Jewish community or practices arguing that if they are looking for "proof" of historical lineage, then that of the white Jewish communities is no more achievable than that of the African Americans[21]. "Dismissals of Jewish blackness have revealed the white supremacist thinking that often underlay self-assertion of Jewish identity" (Isaac, 2006: 512, see also Sand, 2009). These are type of questions classics face when analyze the development of ethnocracy in the age of globalization.

The umbrella term "Black Jews" includes not only the established African Jewish communities such as the Ethiopian Beta Israel, Lemba people, Igbo, or the Ugandan Abayudaya but Karaites are included too (see, Miller, 2019: 1-10). Many aspects of their Jewish practice and identity take place around the time of the Roman expulsion from Palestine or later - roughly at the same time as rabbinic Judaism's emergence. Collar (2013) shows through the archaeological mapping how the Hebraization and Jewish Diaspora communities have spread out in the ancient Mediterranean basin during the 1st-6th CE (2013: 236, fig. 10.2; 238, fig.10.3; 240, fig. 10.4; 243, fig. 10.5).

Archaeology, thus, provides evidence that Jews, as much as the Greeks and Romans, were virtually spread to all Mediterranean during the Roman period. Archaeological data can allow us to check up on written and iconographic material sources to estimate when and how traditions were invented or whitewashed took place, as we have seen with Moses' case of Dura Europos. The entanglement between Black and Jewish peoples goes a long way and can be traced back to antiquity. Pushing the boundaries of conceptualizing race in antiquity and reshaping these limits is vital (Rankine, 2011; 4055). Scholars are looking to push the boundaries of conceptualizing race in antiquity and reshaping these limits.

Further bibliography

AGBE-DAVIES, Anna S. *Archaeology and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2020. doi: 10.1093/OBO/9780199766567-0239.

ARNOLD, Bettina. Justifying genocide: Archaeology and the construction of difference. In: HINTON, A. L.; ROTH, K. (eds). *Annihilating difference*: The anthropology of genocide. Berkeley: Univ. of California Press, 2002, pp. 95–116.

[21] Carmi *et al*. (2014) research shows that the Ashkenazi Jewish settlement originates from an approximately uniform mix of ancestry from the Middle East and Europe, which probably occurred around 600–800 CE, followed by rapid growth and genetic isolation.

BATCHELOR, David. *Chromophobia*. Reaktion Books, 2000.

CARMI, Shai; HUI, K.Y.; KOCHAV, E.; LIU, X.; XUE, J.; GRADY, J.; GUHA, S.; UPADHYAY, K.; BEN-AVRAHAM, B.; MUKHERJEE, S.; BOWEN, B. M.; THOMAS, T.; VIJAI, J.; GRUTS, M.; FROYEN, G.; LAMBRECHTS, D.; PLAISANCE, S.; VAN BROECKHOVEN, C.; VAN DAMME, P.; VAN MARCK, H.; BARZILAI, N.; DARVASI, A.; OFFIT, K.; BRESSMAN, S.; PE'ER, I. Sequencing an Ashkenazi reference panel supports population-targeted personal genomics and illuminates Jewish and European origins. *Nat Commun 5*, 4835, 2014. https://doi.org/10.1038/ncomms5835

CLARKE, John R. 'Just Like Us' Cultural Constructions of Sexuality and Race in Roman Art. In: PINDER, Kymberly (ed.) *Race-ing Art History*: Critical Readings in Race and Art History, 2002.

COLLAR, A. Re-thinking Jewish ethnicity through social network analysis. In: KNAPPETT, C., (ed.). *Network Analysis in Archaeology*. New Approaches to Regional Interaction. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DE BUFFON, Georges Louis Leclerc. *Barr's Buffon*. Buffon's Natural History, Containing a Theory of the Earth, a General History of Man etc.. Translated by J. S. Barr. London: Barr, vol. 4, 1792.

DEE, James H. Black Odysseus, White Caesar: When Did "White People" Become "White"? *The Classical Journal*, v. 99, n. 2 (Dec., 2003 - Jan., 2004), 2004, p. 157-167.

DENCH, Emma. *Romulus' Asylum*: Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian. Oxford University Press, 2005.

DERBEW, Sarah. *Untangling Blackness in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022

DIETLER, M. Anthropological Reflections on the Koine Concept: Linguistic Analogies and Material World. In: HANDBERG, S.; GADOLOU, A. (eds.). *Material Koinai in the Greek Early Iron Age and Archaic Period*. Acts of an International Conference at the Danish Institute at Athens 30 January–1 February 2015, Monographs of the Danish Institute at Athens 22 (Aarhus 2017). 2017, p. 17–39.

EFRON, John M. *Defenders of the Race, Jewish Doctors and Race Science in Fin-De-Siècle Europe*. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

EL-KODSI, Mourad. *The Karaite Jews of Egypt*, 1882-1986. Virginia: Wilprint, 1987.

FANTALKIN, Alexander; TAL, Oren. *The Canonization of the Pentateuch*: When and Why? Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 124/1 (Part I): 1–18; 124/2 (Part II): 201–212. 2012.

FINKELSTEIN, Israel. The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View. *Levant 28*, 1996, p. 177-187.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, N.A.. *The Bible Unearthed*, Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts. New York, 2001, p. 72-96.

FINKELSTEIN, Israel. City States and States: Polity Dynamics in the 10th-9th Centuries B.C.E. DEVER, W.G.; GITIN, S. (eds.). *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*: Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors. Winona Lake, 2003, p. 75-83.

FINKELSTEIN, Israel. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 32, 2008, 501-520.

FINKELSTEIN, Israel. *The Forgotten Kingdom*: The Archaeology and History of Northern Israel. Atlanta, 2013, p. 37-61.

FORSDYKE, Sara. *Slaves and Slavery in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

FUNARI, Pedro Paulo. Maroon, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement. In: FUNARI, P.P.A.; HALL, M.; JONES, S. (Org.). *Historical Archaeology*, Back from the edge. Londres: Routledge, 1999, p. 308-327.

GATES-FOSTER, Jennifer. Achaemenids, Royal Power, and Persian Ethnicity. In: MCINERNEY, J (ed). *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. John Wiley & Sons Publishers, 2014, p. 175-193.

GILMAN, Sander L. The Jewish Nose: Are Jews White? Or, the History of the Nose Job. In: SILBERSTEIN, Laurence J.; COHN, Robert L (eds). *The Other in Jewish Thought and History*: Constructions of Jewish Culture and Identity. New York and London: New York University Press, 1994, pp. 364–401.

GOLDENBERG, David. The Development of the Idea of Race: Classical Paradigms and Medieval Elaborations. *International Journal of the Classical Tradition,* 5, 1999, p. 561-570.

GOLDENBERG, David. The Curse of Ham: Race and Slavery. In: *Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2003a.

GOLDENBERG, David M. Review Essay. Abraham Melamed, The Image of the Black in Jewish Culture: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003. p. 295. *Jewish Quarterly Review*, 93, 2003b, p. 1-18.

GOLDENBERG, David M. Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 88-108.

GOSDEN, Chris. *Archaeology and Colonialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GOSDEN, Chris. What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory,* 12, 3, 2005, p. 193-211.

GOSDEN, Chris. Race and racism in archaeology: Introduction. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 1–7.

GREEN, Toby. Beyond Culture Wars: Reconnecting African and Jewish Diasporas in the Past and the Present". In: BHAMBRA, Gurminder K. et al (eds). *African Athena*: New Agendas. Oxford University Press, 2001, p. 138-155.

GRUEN, Erich. Did Ancient Identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe. v. 67, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2013), 2013, p. 1-22.

HA.C.OHEN, Ran. The "Jewish Blackness" Thesis Revisited. MDPI, *Religions,* 2018, 9, 222; doi:10.3390/rel9070222.

HALL, S. New Ethnicities. In: Black Film, British Cinema. ICA Documents 7. London: Institute of Contemporary Arts, 1989, p. 27-31.

HACHLILI, R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 35. Leiden, 1998.

HACHLILI, R. Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research. *Handbook of Oriental Studies*. The Near and Middle East 105. Leiden, 1989.

HARLAND, Philip. Climbing the Ethnic Ladder: Ethnic Hierarchies and Judean Responses. *Journal of Biblical Literature*, v. 13, n. 3, 2019, p. 665-686.

HEZSER, Catherine. From Lawgiver to Prophet: The Transformation of the Image of Moses in Late Antiquity. SOAS, University of London, 2021, p.1-24.

HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Translated by James Murphy. Stockholm: White Wolf, 2014.

HODDER, I.; ORTEN, C. *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1976.

HODDER, I.. Pre-Roman and Romano-British tribal economies. In: BURNHAM, B. C.; JOHNSON (eds). *Invasion and Response*. Oxford: British Archaeological Reports British Series 73, 1979a, p. 189-196.

HODDER, I. Economic and social stress and material culture patterning. *American Antiquity,* 44, 1979b, p. 446–454.

HODDER, I. *Symbols in action*. Ethnoarchaeological studies of material culture. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HODDER, I. *Reading the Past:* current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HODDER, I. *Entangled*: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Wiley-Blackwell: John Wiley and Sons Inc. 2012.

HOPKINS, Susan M. *My Dura-Europos: the letters of Susan M. Hopkins, 1927-1935*. Bernard Goldman, Norma Goldman. Detroit [Mich.]: Wayne State University Press, 2011.

ISAAC, B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, 2004.

ISAAC, B. Proto-racism in Graeco-Roman Antiquity. *World Archaeology*, 38, 1, 2006, p. 32–48.

ISAAC, B. Racism: A Rationalization of Prejudice. In: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (eds). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 32-56.

JOHNSON, Sylvester A. *The Myth of Ham in Nineteenth-Century American Christianity:* Race, Heathens, and the People of God. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

JONES, Edward L. Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience, by Frank M. Snowden Jr., Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Sausalito, CA, The Black Scholar, February, 1971, pp-56-59.

JONES, Siân. *The Archaeology of Ethnicity*. Constructing identities in the past and present. London: Routledge, 1997.

KAREGA, Munene; SCHMIDT, Peter. Postcolonial archaeologies in Africa: Breaking the silence. *The African Archaeological Review,* 27, 4, 2010, p. 323–337.

KNOX, Robert. *The Races of Man*. Philadelphia: Lea & Blanchard, 1850.

KIMES, T.; HASELGROVE, C.; HODDER, I. A method for the identification of the location of regional cultural boundaries. *Journal of Anthropological Archaeology*, 1, 1982, p. 113–131.

KRAELING, C. H. *The Synagogue*. The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part I. New Haven, 1956.

LAWRENCE; BERMAN; FREED, RITA, E.; DOXEY, Denise. *Arts of Ancient Egypt*. Museum of Fine Arts Boston, 2003. ISBN 0-87846-661-4.

LEVINE, L. I. *Visual Judaism in Late Antiquity*. Historical Contexts in Jewish Art. New Haven, 2012.

LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. TSAJ 163, Tübingen. 2016.

LIPSCHITS, Oded.; OEMING, M. (eds.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona-Lake, 2006.

LIPSCHITS, Oded. *Age of Empires*: The History and Administration of Judah in the 8th–2nd Centuries BCE in Light of the Storage-Jar Stamp Impressions (Mosaics: Studies on Ancient Israel 2). Tel Aviv and University Park, PA, 2021.

MCCOSKEY, Denise. *Race*: Antiquity and its Legacy (Ancients and Moderns). Oxford University Press, 2012.

MCCOSKEY, D. M. Black Athena, White Power. Are We Paying the Price for Classics' Response to Bernal?. *Eidolon*, nov. 15, 2018. https://eidolon.pub/black-athena-white-power-6bd1899a46f2

MCGUIRE, R.H. *A Marxist Archaeology*. London: Academic Press, 1992.

MILLER, Michael T. Black Judaism(s) and the Hebrew Israelites. *Religion Compass,* 13, e12346., 2019, p. 1-10. https://doi.org/10.1111/rec3.12346.

MELAMED, Abraham. *The Image of the Black in Jewish Culture*: A History of the Other. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

MOORMANN, Eric M. The Murals of the Synagogue at Dura Europos as an Expression of Roman Koine. In: HAUG, Annette; LAURITSEN, Tayler M (eds). *Principles of Decoration in the Roman World*. Decor, De Gruyter, 2021, p.141-161.

NERLICH, Andreas G.; FISCHER, Lukas; PANZER, Stephanie; BICKER, Roxane; HELMBERGER, Thomas; SCHOSKE, Sylvia. The infant mummy's face—Paleoradiological investigation and comparison between facial reconstruction and mummy portrait of a Roman-period Egyptian child. *PLoS ONE*, 15, 9, 2020, e0238427. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0238427.

OAKES, Lorna; GAHLIN, Lucia. *Ancient Egypt*: An Illustrated Reference to the Myths, Religions, Pyramids and Temples of the Land of the Pharaohs. Hermes House, 2002. ISBN 1-84477-008-7.

OLSEN, B.; KOBYLINSKI, Z. Ethnicity in anthropological and archaeological research: a Norwegian—Polish perspective. *Archaeologia Polona*, 29, 1991, p. 5–27.

ORSER, Charles E., Jr. *Race and practice in archaeological interpretation*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004.

PRICHARD, James Cowles. *The Natural History of Man*. London: H.Baillière, 1843

RANKINE, Patrice. Black Apollo? Martin Bernal's Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, volume iii, and Why Race Still Matters. In: ORRELLS, Daniel; BHAMBRA, Gurminder K.; ROYNON, Tessa (eds). *African Athena*: New Agendas. New York: Oxford University Press, 2011, p. 40-55.

RENFREW, C. Space, time and polity. In: FRIEDMAN, J.; ROWLANDS, M. J. (eds). *The Evolution of Social Systems*. London: Duckworth, 1977, p. 89–112.

ROYMANS, Nico. Conquest, Mass Violence and Ethnic Stereotyping: Investigating Caesar's Actions in the Germanic Frontier Zone. *Journal of Roman Archaeology*, v. 32, 2019, p. 439–58.

ROSTISLAVA, Todorova G. Sacred Space on Display: The place where God dwells and its visual representation. *Acta Musei Tiberiopolitani*, v. 3, Strumica: Издавач, 2020, p. 121-133.

ROTH, Ulrike. Thinking Tools: Agricultural Slavery between Evidence and Models. EDWARDS, Mike (ed). *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements*. London: Institute of Classical Studies, 2007.

ROWLANDS, M. J. Processual archaeology as historical social science. In: RENFREW, C.; ROWLANDS, M. J.; SEAGRAVES, B. A. (eds). *Theory and Explanation in Archaeology*, London: Academic Press, 1982, p. 155–74.

SAMUELS, T. *The riddle in the dark*: re-thinking 'blackness' in Graeco-Roman racial discourse. Toronto: York Unversity, 2013.

SAMUELS, Tristan. Herodotus and the Black Body: A Critical Race Theory Analysis. *Journal of Black Studies,* v. 46, n. 7, 2015, p. 723-741.

SAND, Shlomo. *The Invention of the Jewish People*. Translated by Yael Lotan. London: Verso, 2009.

SCHORSCH, Jonathan. Black, Jews and the Racial Imagination in the Writings of Sephardim in the Long Seventeenth Century. *Jewish History*, v. 19, n. 1, 2005, p. 109-135.

SHETH, Falguni A. The Technology of Race and the Logics of Exclusion The Unruly, Naturalization, and Violence. In: SHETH, Falguni A. *Toward a Political of Race*. New York: State Univ of New York, 2004, p. 21-39.

SHENNAN, S. J. (ed.). *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin & Hyman; Routledge, pbk 1994., 1989, p. 1-32.

SHEPHERD, Gillian. Archaeology and Ethnicity. Untangling Identities in Western Greec. *Dans Dialogues D'Historire Ancienne*, Supplement 10, 2014, p. 115-143.

STERN, Fritz. *Gold and Iron*: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire. London: G. Allen & Unwin, 1977.

SKOVMØLLER, Amalie. *Facing the Colours of Roman Portraiture*: Exploring the Materiality of Ancient Polychrome Forms. De Gruyter Press, 2020.

SNOWDEN, Frank M. J. *Blacks in Antiquity*: Ethiopians in the Greco-Roman Experience. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1970, ISBN 0674076265.

SNOWDEN, F. M. J. *Before Color Prejudice*: The Ancient View of Blacks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983, ISBN 0674063813.

TAL, Oren. *Aspects of the Study of the Material Culture of Hellenistic Ptolemaic and Seleucid Palestine*. Ph.D. Dissertation, Tel Aviv University, 2002.

TALBOT, M. O. A Deuteronomic Theme and Second Sophistic Rhetoric in the Dura-Europos Synagogue Paintings. In: HEYN, M. K.; STEINSAPIR, A. I. (eds.). *Icon, Cult, and Context*. Sacred Spaces and Objects in the Classical World. Los Angeles: UCLA Monograph 82, 2016, p. 91–102.

TALGAM, R. From Wall Paintings to Floor Mosaics: Jewish and Christian Attitudes to Figurative Art. In: LEIBNER, U.; HEZSER, C. (eds.). *Jewish Art in Its Late Antique Context*. Tübingen, TSAJ, 163, 2016, p. 97–120.

TEIXEIRA-BASTOS, M. Arqueología del Mundo Antiguo: Los Judíos en la Antigüedad Tardía y Modernidad. In: RODRÍGUEZ, Roberto R. (Org.). *Sociedade Antiguas del Crescente Fértil* - Territorios, Memorias e Identidades Culturales. 1ed. Buenos Aires: Remitente Patagonia, v. 3, 2021, p. 429-460.

THOMPSON. Lloyd A. *Romans and Blacks*. London: Routledge; Oklahoma University Press, 1989.

TROPE; B. T.; QUIRKE, S.; LACOVARA, L. *Excavating Egypt*: great discoveries from the Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College, London. Atlanta, Georgia: Michael C. Carlos Museum, 2005.

VERSLUYS, M. J. Review of Konrad, M, Emesa zwischen Klientelreich und Provinz. Identit.t und Identitätswandel einer lokalen Fürstendynastie im Spiegel der archäologischen Quellen, Orient-Archäologie 34. Rahden 2014. *ZDPV*, 135, 2019, p. 218–222.

WEITZMANN, K.; KESSLER, H. L. The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, *DOS,* 28, Washington, 1990.

Recebido: 3 de abril de 2026 | Aceito: 14 de junho de 2026

MASCULINIDADE E SEXUALIDADE DISSIDENTES EM *GLADIADOR II*: A CONSTRUÇÃO DE MACRINUS COMO ANTAGONISTA

Natália Ferreira de Campos[1]

Victor Henrique da Silva Menezes[2]

Resumo

O artigo examina as representações de masculinidades e sexualidades dissidentes no filme *Gladiador II* (Dir. Ridley Scott, 2024), discutindo como a obra reinscreve, sob novas formas, estereótipos de gênero e raça herdados dos épicos clássicos de meados do século XX. À luz dos estudos de recepção da Antiguidade, analisa-se de que modo o filme reatualiza estruturas morais e visuais que reiteram a associação entre dissidências sexuais e de gênero à vilania. A figura de Macrinus, antagonista que condensa estereótipos de gênero e étnico-raciais, constitui o foco central da análise. Conclui-se que, apesar de aparentes avanços na representação da diversidade sexual e étnico-racial em produções contemporâneas sobre a Antiguidade Romana, *Gladiador II* reafirma a masculinidade branca e heteronormativa como herdeira legítima do legado romano-ocidental, em contraste com uma alteridade racializada e sexualmente desviante.

Palavras-chave

Gladiador II; masculinidades; sexualidades; cinema e Antiguidade; Estudos de Recepção.

[1] Profa. Doutora – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: nataliafcampos@gmail.com.

[2] Doutorando em Gerontologia – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil. E-mail: henrique.menezes92@gmail.com.

Abstract

This study examines the representations of dissident masculinities and sexualities in *Gladiator II* (Dir. Ridley Scott, 2024), discussing how it reinscribes into new forms gender and race stereotypes that have been inherited from the classic epics of the mid-20th century. From the perspective of reception studies of Antiquity, this study analyzes how the film reupdates moral and visual structures that reiterate the association between sexual and gender dissidence and villainy. Macrinus' figure, an antagonist who condenses gender and ethnic-racial stereotypes, constitutes the central focus of this analysis. This study found that, despite apparent advances in the representation of sexual and ethnic-racial diversity in contemporary productions about Roman Antiquity, *Gladiator II* reaffirms White heteronormative masculinity as the rightful heir to the Western Roman legacy in contrast to a racialized and sexually deviant otherness.

Keywords

Gladiator II; masculinities; sexualities; Cinema and Antiquity; Reception Studies.

As relações entre o cinema e a Antiguidade remontam aos primórdios da própria sétima arte: o primeiro filme a abordar figuras e temas deste período histórico foi *Nero testando veneno em seus escravos* (1896), produzido pelos irmãos Lumière. Um dos ciclos mais expressivos de produção cinematográfica sobre a Antiguidade, contudo, ocorreu nas décadas de 1950 e 1960, sob a hegemonia de Hollywood (Wyke, 1997). Dando continuidade a uma tradição inaugurada nos anos 1930, as produções desse período, em geral ambientadas na Roma Antiga, associaram personagens romanos antagonistas a performances de gênero e sexualidades tidas como excêntricas e/ou dissidentes à sociedade estadunidense da época (Menezes & Pinto, 2024). Dentre essas representações, destacou-se o homoerotismo, frequentemente mobilizado como signo de vício, decadência ou vilania (Russo, 1981; Cyrino, 2014). Essa codificação moral esteve presente, por exemplo, em filmes como *A Serpente do Nilo* (Dir. William Castle, 1953), *Ben-Hur* (Dir. William Wyler, 1959) e *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, 1960).

Às vésperas do século XXI, *Gladiador* (Dir. Ridley Scott, 2000) reavivou o interesse por narrativas fílmicas ambientadas na Antiguidade, retomando também o discurso que associa dissidências sexuais à vilania. O enredo do filme acompanha Maximus (Russell Crowe), ex-general que, reduzido a gladiador, busca vingar-se do imperador Cômodo (Joaquin Phoenix), responsável pela morte de sua família e símbolo da decadência moral romana. Máximus é construído com uma masculinidade heroica e heteronormativa, em contraste com o antagonista Cômodo, cuja representação combina traços de fragilidade emocional e desvio sexual. Duas décadas após esse lançamento, Ridley Scott retornou ao universo romano com *Gladiador II* (2024). A nova trama acompanha Lucius/Hanno (Paul Mescal) que, por ser o último herdeiro legítimo ao trono romano, vive em exílio no norte da África para se proteger de possíveis tentativas de assassinato. A narrativa retoma a dinâmica do filme original: Lucius e Acacius (Pedro Pascal), protagonistas da nova história, são caracterizados como portadores de masculinidades e sexualidades normativas. Em contraste, destacam-se três personagens cujas representações evocam masculinidades contra-hegemônicas: os imperadores Caracala (Fred Hechinger) e Geta (Joseph Quinn), e o principal antagonista, Macrinus (Denzel Washington).

Partindo desses pressupostos e à luz do conceito de recepção, este artigo propõe uma reflexão sobre as interseções entre cinema, Antiguidade Romana, gênero e sexualidade. O objetivo central é examinar as masculinidades e as sexualidades associadas aos antagonistas masculinos do filme *Gladiador II*, com ênfase na figura de Macrinus. Por meio da análise dos discursos veiculados tanto nas telas quanto fora delas sobre esse personagem, o estudo busca contribuir para os debates acerca das formas pelas quais o cinema hollywoodiano tem atualizado, questionado ou perpetuado estereótipos e estruturas de poder em narrativas ambientadas no passado.

Recepção clássica, ficção histórica e cinema

A teoria da recepção se tornou nos últimos trinta anos uma parte importante e fundamental dos estudos clássicos, tendo saído da periferia para o centro das pesquisas sobre a Antiguidade (Bakogianni, 2018). A consequência disso é a mudança de visão sobre os textos antigos, não mais vistos como fontes estáticas, paradas no tempo, mas que estão em constante mudança. Essas fontes não são herdadas pelos historiadores de forma direta, intocadas. Elas também possuem uma história, desde sua criação até os dias atuais, que não deve ser desprezada (Martindale, 2006: 24). Vale destacar, como aponta Hartog (2005), ao discorrer sobre o conceito de recepção, que a relação entre passado e presente é um processo de via dupla: ele influencia o presente e é, ao mesmo tempo, influenciado por ele, sendo impossível separá-los. Sob essa perspectiva, ele desafia a noção de que o mundo antigo nos é transmitido como um legado intacto, preservado das transformações ao longo do tempo.

A ficção histórica desempenha um papel central na forma como as sociedades contemporâneas se relacionam com o passado. Para Rosenzweig e Thelen (1998), ainda que a história esteja presente em grande parte da vida das pessoas, a forma como ela é apresentada nos livros didáticos e na academia não chega a empolgar e ao mesmo tempo desenvolver uma conexão forte com o passado da mesma forma que a ficção histórica faz. Sua ampla popularidade e alcance fazem com que seja, para muitos, a principal via de contato com a história, inclusive para aqueles que futuramente se tornarão historiadores (Bond, 2017). Mais do que simples entretenimento, essas obras constroem discursos poderosos que moldam a memória coletiva e consolidam versões amplamente aceitas de determinados períodos, eventos ou personagens históricos.

Dentro do universo da ficção histórica, poucos meios têm tamanha relevância quanto o cinema. Ainda assim, foi apenas nas últimas décadas que ele passou a ocupar um lugar de destaque nos estudos sobre a recepção da Antiguidade (Wyke, 1997: 03). Atualmente, ao ser reconhecido como elemento central tanto na análise da recepção do período na cultura de massas quanto no ensino da Antiguidade, o cinema é compreendido como um veículo que desempenha um papel crucial na maneira como a Roma Antiga é percebida e imaginada pelo público contemporâneo. Segundo Jeffrey Richards (2008: 01), em uma citação agora famosa sobre a representação do passado nos filmes históricos: "É um truísmo que os filmes históricos falam sempre sobre o tempo em que foram produzidos, e nunca sobre o tempo em que se passam".

Na medida em que reinterpreta o passado de acordo com as demandas e sensibilidades do presente, a ficção histórica não apenas reflete a cultura que a produz, mas também participa ativamente da formação de identidades e da legitimação de narrativas históricas. Maria Wyke (1997), no entanto, vai alertar que se as narrativas cinematográficas, assim como toda ficção histórica, dizem mais sobre o momento e o lugar em que foram produzidas do que sobre o passado que pretendem representar, não faz sentido buscar nelas uma suposta autenticidade histórica. Mais relevante do que questionar se determinado evento, personagem ou representação "realmente aconteceu" é investigar por que essas escolhas estão sendo feitas dessa maneira. Que aspectos são destacados e quais permanecem silenciosos? Com quem ou com que contexto histórico e cultural essas obras estão dialogando?

Ao transferir preocupações contemporâneas para um contexto histórico familiar e ao projetar características de impérios modernos sobre a Roma Antiga, essas representações cinematográficas permitem que o público se distancie e se identifique com aquele passado. Essas obras costumam enfatizar os extremos de poder, riqueza e comportamento sexual, oferecendo formas de compreender, questionar ou legitimar estruturas sociais atuais (Joshel, Malamud, & McGuire, 2001: 04). Essa relação entre passado e presente no cinema não é algo oculto, muito pelo contrário. Desde o início, a equipe envolvida na produção de *Gladiador* (2000), por exemplo, deixou claro que as conexões entre a Roma Antiga e os Estados Unidos não eram mero acaso. Como afirma o roteirista David Franzoni, responsável pelo roteiro do primeiro longa, "O filme é sobre nós. Não é apenas sobre Roma Antiga, mas é sobre a América" (Elliott, 2014: 10). De forma semelhante, Ridley Scott convida os espectadores a fazerem esse paralelo de maneira explícita em *Gladiador II* (2024), ao comparar o

personagem Macrinus com o presidente americano Donald Trump (The Hollywood Reporter, 2024).

Masculinidades na Roma Antiga e na Roma hollywoodiana

Os estudos sobre as recepções da Antiguidade Romana no cinema configuram um campo profícuo para a investigação de como discursos acerca de gênero e sexualidade são construídos, apropriados e, por vezes, tensionados na contemporaneidade. Desde os primeiros épicos hollywoodianos, o Mundo Antigo tem sido representado nas telas como um espaço de excessos, desejos e práticas sexuais consideradas dissidentes aos olhos de grande parte de seus espectadores (Cyrino, 2014: 614). Como já mencionado, essa tradição cinematográfica, longe de simplesmente reconstruir um passado histórico, atua como uma espécie de espelho das ansiedades, valores e normas sexuais predominantes no contexto de sua produção. Desse modo, os filmes de temática romana revelam mais sobre os modos modernos de compreender as masculinidades e as sexualidades do que sobre as formas como essas categorias eram efetivamente entendidas e vivenciadas pelos romanos.

Como demonstrado por Craig A. Williams (2010) e Jean-Paul Thuillier (2013), na sociedade romana antiga, os ideais de masculinidade articulavam-se a partir de virtudes morais, atributos corporais, status social e papel sexual. Dentre as características físicas e morais esperadas do romano viril, estavam: tez e corpos bronzeados; corpo de atleta; não depilação das nádegas; coragem para a guerra; propensão à prática de esportes; pudor na maneira de vestir-se; e o controle tanto de sua casa quanto da vida política romana (Thuillier, 2013: 94-112). No que tange às práticas sexuais, as fontes textuais produzidas entre os séculos II a.C. e II d.C., em particular, indicam que o elemento essencial residia nas posições assumidas pelo cidadão romano (o *uir*) durante o ato sexual, do qual se esperava uma postura ativa e dominante; no status social de seus parceiros; e no autocontrole dos desejos e das paixões amorosas. Havia, portanto, restrições relacionadas à condição social dos parceiros passivos, mas não ao seu sexo. Por outro lado, ser um cidadão incapaz de controlar seus impulsos sexuais ou suas paixões carnais, ainda que voltados ao sexo feminino, era considerado uma falha moral e sinônimo de efeminação (Williams, 2010: 137-77).

Uma passagem da comédia *O Gorgulho*, de Plauto (c. 230–180 a.C.), a título de exemplo, ilustra muito bem esse ideal de práticas sexuais masculinas ao

afirmar que o cidadão romano poderia se envolver sexualmente com quem desejasse, desde que se mantivesse "longe da mulher casada, da viúva, da virgem, e dos jovens e rapazes livres" (Plaut. *Gorg.* 37–38). Assim, uma vez casado, o cidadão tinha o direito de dirigir suas investidas à esposa; contudo, fosse casado ou solteiro, podia também direcioná-las a escravos, prostitutos e não cidadãos de ambos os sexos. As fontes literárias antigas indicam, inclusive, uma tendência segundo a qual os escravos adolescentes do sexo masculino – denominados *pueri*, *adulescentuli* ou *iuvenes* – eram considerados os parceiros receptivos ideais (Williams, 2010: 19). Essa preferência pelos jovens, entretanto, não excluía o uso de escravos e/ou prostitutos adultos, conhecidos como *exoleti*. Integrava-se, portanto, ao ideal de masculinidade romana o pressuposto de que o cidadão pudesse e, em certo sentido, devesse, manter experiências sexuais com outros homens em determinadas configurações (Williams, 2010: 17). O que definia a perda da *uirilitas* (virilidade) ou caracterizava uma prática sexual dissidente não era o sexo do parceiro, mas o papel desempenhado na relação: penetrar equivalia a exercer domínio e afirmar a masculinidade; ser penetrado, praticar felação em outro homem ou cunilíngua em uma mulher significava abdicar, ainda que temporariamente, dessa virilidade (Thuillier, 2013: 83).

A existência dessas normas, entretanto, não implica que todos os cidadãos romanos se restringissem às condutas prescritas (Pinto, 2012: 119). Como observa Clarke (1998: 26), é improvável que toda a população romana aceitasse integralmente os valores que a cultura dominante buscava impor. Assim como nas sociedades contemporâneas, em que há sujeitos que resistem às ideologias normativas de sexualidade e gênero, também na Antiguidade Romana existiram aqueles que desafiaram tais códigos que eram sustentados por uma moral de caráter aristocrático e patriarcal. A própria existência de regras, ou de *protocolos de masculinidade*, para empregar o conceito desenvolvido por Williams (2010), evidencia o descompasso entre o ideal normativo e as práticas cotidianas de homens e mulheres, livres ou escravizados, cidadãos ou estrangeiros. Nesse sentido, a leitura de *Vida dos Doze Césares*, de Suetônio, escrita por volta de 119 e 122 d.C., revela inúmeros episódios de transgressão às expectativas de uma prática sexual masculina ativa. Da mesma forma, os grafites de Pompeia e as representações visuais encontradas em diversos espaços do mundo romano antigo demonstram descompassos entre o discurso moral e as práticas efetivas (Feitosa, 2014; Garraffoni & Sanfelice, 2014). Seja entre aristocráticos ou populares, contudo, não havia na sociedade romana antiga categorizações e identidades sexuais como heterossexualidade, homossexualidade e bissexualidade.

Compreender essas distinções é fundamental para analisar de que modo o cinema ressignifica o passado romano e, simultaneamente, projeta sobre ele concepções contemporâneas de normatividade sexual e de gênero. Diferente do que acontecia entre os antigos, os atuais ideais hegemônicos de masculinidade são regulados pela heteronormatividade[3], um sistema de valores sexuais e de gênero que define a heterossexualidade – sobretudo a monogâmica, marital e reprodutiva –, como a forma mais adequada, ou legítima, de expressão sexual (Wittig, 2025; Rubin, 2017; Miskolci, 2021). Conforme observa Gayle Rubin (2017: 85-7), esse sistema hierarquiza desejos e práticas eróticas, delimitando rigidamente o que é considerado "normal", "saudável" e "moral". Práticas que escapam a esses parâmetros, como a homossexualidade, a bissexualidade, o sadomasoquismo, o fetichismo ou o sexo casual, são situadas na periferia social e associadas ao desvio, à patologia ou à imoralidade. Essa estrutura moral não apenas regula corpos e prazeres, mas também reforça modelos de masculinidades sustentados pela dominação, pela misoginia, pela violência e pela repressão de sentimentos. Rubin (2017: 82) ressalta ainda que, diferentemente de outros prazeres humanos, como a arte, a comida ou a ciência, o exercício da sexualidade no mundo ocidental hodierno exige constantemente justificativas externas, como o amor e/ou uma relação íntima de longo tempo, para ser socialmente aceito.

O contraste entre a lógica sexual e moral da Roma Antiga e os valores contemporâneos constitui um terreno fértil sobre o qual o cinema projeta fantasias, práticas sexuais e performances de gênero vistas como abjetas no contexto de sua produção. Desde as primeiras obras ambientadas no mundo romano, observa-se que, em geral, aos personagens identificados como vilões são atribuídos desejos e comportamentos homoeróticos que, na Antiguidade, poderiam ser compreendidos como compatíveis com o ideal de masculinidade romana. Ao serem transpostos para o cinema, contudo, tais desejos, práticas e performances deixam de representar uma forma legítima de masculinidade e passam a simbolizar desvio sexual, corrupção do poder e decadência moral (Cyrino, 2014: 615). Em *O Sinal da*

[3] A heteronormatividade pode ser compreendida como a ordem sexual dominante na contemporaneidade, segundo a qual todos são socializados para adotar a heterossexualidade como padrão de vida. Richard Miskolci (2021: 43) argumenta que gays e lésbicas que se alinham a padrões heterossexuais também podem atuar como agentes dessa ordem. A homofobia, nesse contexto, não afeta igualmente todos os indivíduos homossexuais, incidindo com maior frequência sobre aqueles que não se conformam a determinados padrões. Dessa forma, tanto heterossexuais quanto homossexuais podem ser socialmente normalizados e reproduzir preconceitos em relação a quem vive, age ou pensa de maneira diferente em termos de gênero e sexualidade.

Cruz (Dir. Cecil B. DeMille, 1932), por exemplo, a sexualidade dos romanos antagonistas, ainda que apresentada de forma codificada, é permeada por elementos de sadomasoquismo e homoerotismo. Os heróis, construídos como cristãos, são retratados como portadores de uma virtude heterossexual, casta e monogâmica.

O período de vigência do Código Hays (1934–1966)[4] intensificou essas estratégias. A censura impunha que qualquer referência à "perversão sexual" – termo sob o qual o homoerotismo era incluído – fosse eliminada, obrigando cineastas a recorrer a insinuações sutis, subtextos e codificações visuais. Cyrino (2014) destaca que esse contexto produziu uma tensão entre o desejo de representar sexualidades e masculinidades alternativas e a necessidade de adequação à norma heterossexual compulsória. Filmes como *Quo Vadis* (Dir. Mervyn LeRoy, 1951) ilustram essa tensão: as cenas de banquetes e orgias são codificadas como expressões de desvio moral, nas quais mulheres romanas da elite são representadas como sujeitas ativas do desejo sexual, em contraste com o amor casto, privado e doméstico que caracteriza o casal cristão protagonista (Cyrino, 2014: 617). O imperador Nero (Peter Ustinov) é retratado como efeminado, mimado e excessivamente teatral, em oposição ao herói Marcus Vinícius (Robert Taylor), cuja virilidade e autocontenção reiteram os valores normativos de masculinidade vigentes nos Estados Unidos dos anos 1950. Em *Serpente do Nilo* (Dir. William Castle, 1953), a relação entre os romanos Marco Antônio (Raymond Burr) e Lucilo (William Lundigan) é atravessada por subtextos homoeróticos, presentes em determinados gestos e olhares (Menezes & Pinto, 2024: 93).

Esse mesmo tipo de codificação pode ser observado em *Ben-Hur* (Dir. William Wyler, 1959). O escritor Gore Vidal, que colaborou anonimamente na redação do roteiro, propôs que a cena de reencontro entre os protagonistas fosse concebida de modo a insinuar um passado romântico

[4] Entre as décadas de 1930 e 1960, a produção cinematográfica norte-americana esteve submetida a um rígido sistema de autorregulação conhecido como *Código Hays*, oficialmente denominado *Motion Picture Production Code*. Criado pela *Motion Picture Producers and Distributors of America* (MPPDA) sob a coordenação de Will H. Hays, o conjunto de normas tinha como propósito declarado assegurar o respeito aos bons costumes e à moral pública. Na prática, isso significou a imposição de uma série de restrições ao conteúdo dos filmes, limitando a representação de temas como homossexualidade, violência e religião (Black, 1996). Mais do que um simples guia ético, o *Código Hays* funcionou como um mecanismo de censura moral e ideológica, orientado por valores patriarcais e heteronormativos, que buscava silenciar expressões de gênero, raça e sexualidade consideradas incompatíveis com o ideal conservador da sociedade estadunidense do período.

entre ambos, o desejo de Messala (Stephen Boyd) de retomar tal relação e a recusa de Judah Ben-Hur (Charlton Heston), agora comprometido em uma união heterossexual e monogâmica (Vidal, 1987: 84–85). Atendendo à proposta de Vidal, o diretor William Wyler orientou o ator Stephen Boyd a manifestar, nessa cena, uma afeição intensa e emocional, mantendo, contudo, a ambiguidade necessária para evitar uma leitura explícita dos sentimentos e desejos de seu personagem. À época, nenhuma referência pública foi feita às possíveis conotações sexuais da tensão entre Messala e Ben-Hur, ainda que parte do público possa tê-las percebido. De todo modo, embora o subtexto tenha origem na contribuição de um roteirista que se identificava como homem gay, sua transposição para as telas manteve-se subordinada à lógica que associa a vilania de personagens romanos a desejos e práticas afetivo-sexuais considerados dissidentes em relação à moral normativa vigente no período de produção do filme.

Outro exemplo paradigmático é *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, 1960). O filme contrapõe Crasso (Laurence Olivier) e Spartacus (Kirk Douglas) como representantes de masculinidades antagônicas: Spartacus é idealizado como viril, protetor e afetivamente ligado a Antoninus (Tony Curtis), seu jovem aliado e protegido; Crasso é representado como libertino, ambicioso, sexualmente predatório e movido por desejos homoeróticos em relação a Antoninus (Menezes & Pinto, 2024: 89-90). A famosa cena das "ostras e caracóis" apresenta a tentativa de Crasso de seduzir Antoninus por meio de diálogos marcados por ambiguidade sexual e gestos homoeróticos codificados, elementos que foram censurados à época, mas restaurados em versões posteriores do filme (Cyrino, 2014). Esses exemplos evidenciam como o cinema projetou a ambiguidade sexual e resistiu a um código de censura, ao mesmo tempo em que reproduziu um discurso que reafirmou a heteronormatividade como norma e as relações heterossexuais como as únicas possíveis às pessoas íntegras e virtuosas.

Além do conceito de heteronormatividade, já aqui discutido anteriormente, o conceito de "pensamento hétero", formulado por Wittig (2025), contribui para a compreensão do funcionamento dessa lógica. Segundo a autora, o pensamento hétero constitui um regime epistemológico e político que universaliza a heterossexualidade como matriz de inteligibilidade social, naturalizando a diferença sexual como fundamento da organização humana. Nos filmes ambientados na Roma Antiga, esse regime se manifesta na insistência em enquadrar as práticas sexuais daquele período histórico em categorias binárias e morais modernas, convertendo expressões culturais diversas em sinais de

perversão ou exotismo. Dessa forma, o cinema não apenas reinterpreta o passado, mas o coloniza simbolicamente, impondo sobre ele o regime de verdade da contemporaneidade ocidental. O erotismo disciplinado e a masculinidade heterossexual funcionam, assim, como modelos de conduta e reforçam a centralidade da heterossexualidade nos atuais ideais hegemônicos de masculinidade. Ao mesmo tempo, as representações desviantes, travestidas de exóticas, decadentes ou trágicas, reafirmam os limites do aceitável e da sexualidade legítima. Elas, simultaneamente, fascinam e ameaçam, operando como metáforas das tensões sociais de cada contexto histórico de produção.

Gladiador II e a figura de Macrinus: masculinidade dissidente e estereótipos étnico-raciais

Às vésperas do século XXI, *Gladiador* (Dir. Ridley Scott, 2000) reavivou não apenas o interesse por narrativas fílmicas ambientadas na Antiguidade, mas também atualizou a lógica moral característica dos épicos das décadas de 1950 e 1960. O desvio ético continuou a ser associado a performances de gênero e práticas sexuais consideradas desviantes; o que se modificou foi o conteúdo simbólico dessas ansiedades, reformulado à luz das inquietações da sociedade estadunidense que adentrava o novo século. Apesar de sua aparência modernizada, o filme de Ridley Scott preservou a estrutura binária que vincula o corpo masculino ideal à virtude e à salvação, ao passo que associa as sexualidades dissidentes à decadência moral. Nesse sentido, Maximus (Russell Crowe), o general transformado em escravo e gladiador, que ao final enfrenta um imperador, foi construído como portador de uma masculinidade guerreira, moralmente íntegra e heteronormativa. Seu antagonista, o imperador Cômodo (Joaquin Phoenix), encarnou o reverso dessa configuração: uma masculinidade degenerada, marcada por traços de efeminação, instabilidade emocional e desejos incestuosos (Pierce, 2017; Menezes & Pinto, 2024).

Em 2024, Ridley Scott retornou ao universo romano com *Gladiador II*, cujo enredo se centra em Lúcio (Paul Mescal), também chamado Hanno, herdeiro legítimo do trono imperial que vive exilado no norte da África para escapar de conspirações e tentativas de assassinato. A sequência retoma a estrutura narrativa do filme original. Maximus, por exemplo, é agora duplamente representado pelas figuras de Lucius/Hanno, seu filho perdido que também se torna gladiador e busca vingança contra os responsáveis pela morte de sua esposa, e pela de Acácio (Pedro Pascal), o general romano que parece estar em conflito com os rumos do Império e

pouco confortável na função de herói de Roma. Já o imperador Cômodo é refletido nos imperadores gêmeos Caracala (Fred Hechinger) e Geta (Joseph Quinn), igualmente retratados com traços de efeminação e, sobretudo, em Macrinus (Denzel Washington).

À primeira vista, Macrinus evoca Próximo – o mentor de Máximus no original –, uma vez que surge na trama quando Lúcio é capturado e vendido como gladiador, oferecendo-lhe orientação e apoio. Inicialmente apresentado como um homem rico e influente, com acesso a arenas e à elite política de Roma, Macrinus parece disposto a auxiliar o protagonista. Contudo, ao longo da narrativa, revela-se que ele controla uma escola de gladiadores, lucra com o fornecimento de armas ao exército romano e parece ter grande interesse na política da cidade. Ao final, a grande virada narrativa do filme expõe Macrinus como o verdadeiro antagonista da história. É ele, mais do que os imperadores gêmeos, que precisa ser derrotado para que Roma se reestabeleça aos padrões sonhados por Marco Aurélio.

A representação dos imperadores em *Gladiador II* segue a tradição de caracterizar vilões e antagonistas como portadores de sexualidades e performances de gênero desviantes. Com Macrinus não é diferente, embora seu caso traga questões específicas relacionadas a aspectos étnico-raciais e à sua representação como estrangeiro (apesar de possuir cidadania romana). Isso incorpora uma série de estereótipos próprios, mas que também se articulam com essas performances desviantes. É significativo que, em um filme permeado pelo *queercoding* de diversos personagens, Macrinus seja o único em cuja representação o desejo homoerótico ultrapassa o subtexto a que normalmente é confinado, manifestando-se de modo explícito. Em uma conversa sobre quem seria de fato o pai de Lucius, ocorre o seguinte diálogo entre Macrinus e um questor:

> Macrinus: E o pai (de Lucius)?
> Questor: Aparentemente, Lucius Verus. Foi um casamento arranjado. Ela tinha 14 anos. Mulheres não faziam o tipo dele.
> Macrinus: Nem o meu em alguns dias!
> Questor: Nem o seu! (os dois riem) (*Gladiador*, 2024, -1:18:15)

É notório que nessa cena, enquanto os personagens conversam, Macrinus se insinua para uma escrava que está servindo vinho. Esse comportamento reforça a ideia de uma sexualidade desregrada e predatória, traço que é

frequentemente atribuído, no imaginário cinematográfico, a vilões codificados como bissexuais, como se observa na figura de Crasso em *Spartacus* (1960). Ridley Scott, ao ser questionado sobre o personagem de Washington demonstrar alguns "indícios de bissexualidade", respondeu laconicamente: "Tem um leve toque de bissexualidade e ele é um gangster" (New York times, 2024). O diretor parece não ter interesse em explorar essa dimensão do personagem, ainda que tenha sido perguntado mais de uma vez sobre o assunto. Para ele, Macrinus apresentar esses "indícios de bissexualidade" fazem parte de uma construção moral do personagem assim como o de ser "um gangster".

Além do filme *Gladiador II* em si, as entrevistas concedidas pela produção, direção e elenco são fundamentais para analisar a construção da personagem de Macrinus. Para além de sua caracterização fica a questão sobre como isso se relaciona a uma série de discursos sobre Roma, sobre quem tem o direito de se apropriar desse passado e quem é visto como um intruso. Jerry Pierce (2011) aponta que, nessas narrativas, a identidade dos vilões é construída a partir de aspectos físicos e de sexualidade e ações moralmente reprováveis. Para ele, a tendência desses personagens à feminização, ou mesmo à emasculação, atua simultaneamente como razão e como sinal de sua natureza "perversa" e do estilo tirânico de governar. Se já ficou estabelecido que Macrinus apresenta uma sexualidade fora da norma, ao contrário dos protagonistas Lúcio e Acácio, cabe apontar que ele também é caracterizado por uma performance de gênero desviante. Essa representação tem um viés orientalista, como será explorado a seguir.

É inegável que boa parte do imaginário popular sobre a Roma Antiga e a Antiguidade foi, e ainda é, moldado pelo cinema, sobretudo o hollywoodiano. No entanto, esse mesmo cinema também foi moldado e inspirado pelas inúmeras obras de arte produzidas sobre esse período no século XIX (Richards, 2008). Essas pinturas continuam exercendo grande influência sobre o cinema, como se vê na personagem de Macrinus. Scott disse em entrevista que a inspiração veio diretamente de um quadro do pintor francês Jean León Gerome que ele descreve como "tendo um homem completamente preto, da cor de um telefone, majestoso. Tem uma barba pontuda e um enorme chapéu cravejado de joias, no estilo de Dizzy Gillespie, em seda laranja e azul" (New York Times 2024) . Segundo a designer de figurino Janty Yates, responsável pelo filme, a orientação sobre a direção estética a ser seguida vinha diretamente de Ridley Scott:

> (…) Especificamente, Yates disse que eles buscaram inspiração na 'arte do Orientalismo', incluindo

> pinturas de Jean-Léon Gérôme, Jean-Joseph Benjamin-Constant e Lawrence Alma-Tadema. (GQ, 2024)
> Eles tinham turbantes," Yates compartilhou. "Denzel e Ridley decidiram não usar turbantes, o que me deixou triste. (...) (Variety, 2024)

O orientalismo, segundo Edward Said (2007), é o discurso por meio do qual a cultura europeia conseguiu administrar e até produzir o Oriente: política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente. Esse pensamento é baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre "o Oriente" e "o Ocidente". Esse é um discurso duradouro e poderoso, resultado da hegemonia cultural ocidental em ação. Ele está intrinsecamente ligado ao conceito de "ideia de Europa", que estabelece uma identidade coletiva ("nós", europeus) em oposição a todos os não europeus. O componente central dessa hegemonia é a crença na identidade europeia como superior a todos os outros povos e culturas. As ideias europeias sobre o Oriente, que reiteram a superioridade europeia sobre o "atraso oriental", reforçam essa mesma hegemonia (Said, 2007: 29). Dessa forma, o Ocidente é identificado como científico, racional, culto e moral e o Oriente como bárbaro, irracional, anticientífico, culturalmente inferior e imoral. Para Said, a literatura e as artes foram peças fundamentais na construção e disseminação do discurso orientalista. E agora, vemos esse discurso ser perpetuado no filme *Gladiador II* por meio da reprodução das imagens orientalistas presentes nas pinturas do século XIX.

Se o Oriente é, por princípio, o oposto do Ocidente, e as sociedades da Antiguidade Clássica são consideradas os "berços da civilização ocidental" (dentro do discurso tradicional), logo Macrinus é, por tabela, a antítese do que a "verdadeira" Roma representa. Essa "verdadeira" Roma é a que está encarnada em Lucius, Marco Aurélio e em seu "sonho romano". Por isso, apesar de Macrinus se declarar romano, ele não é caracterizado como tal: sua cidadania não passa de retórica vazia e esconde planos sinistros por trás (que é a destruição de Roma). John Mathieson, o diretor de fotografia da produção, descreve Macrinus da seguinte forma:

> Ele tem uma aparência extraordinária. Ele é muito "bling" (cheio de jóias, adereços), espalhafatoso (flamboyant) **e ele está "togado", mas obviamente não é de Roma**, mesmo assim ele se deu muito bem lá. Ele é super malicioso, traiçoeiro e você consegue perceber isso. Ele também é educado e gentil, especialmente com aqueles que lhe devem dinheiro. (Variety, 2024)

Essa descrição engloba basicamente todos os atributos descritos por Said do que definiria o Oriental construído pelo discurso orientalista. Tem um ponto nesse trecho que chama atenção: "ele obviamente não veio de Roma". A pergunta que fica é a seguinte: o que o caracteriza para que essa afirmação seja evidente de acordo com o Mathieson? A razão reside em um conjunto de características: sua cor, sua vestimenta, sua fala, seu comportamento sexual e sua performance de gênero. Tudo isso está interligado. A produção cinematográfica do filme *Gladiador II* deixa claro que o uso de cores vibrantes nas vestimentas dos personagens masculinos, bem como o uso de joias e adereços, está intimamente ligado ao seu caráter oriental, desviante e efeminado: "(...) Denzel usou brincos o tempo todo, o que me agradou. Isso dá a Macrinus aquele traço oriental característico" (Motion Pictures Association, 2024). O mesmo questionamento leva a uma outra conclusão: por que Acácio, por outro lado, seria obviamente romano? Aliás, o mesmo vale para Lúcio, apesar de supostamente ser um escravo vindo da Numídia, sua "verdadeira natureza romana" não pode ser escondida apesar de suas tentativas.

A construção do Oriente como "o Outro" pelo Ocidente têm sido usada para justificar o imperialismo e o colonialismo há mais de dois séculos. Essa construção foi tanto racializada quanto atravessada por questões de gênero e continua a operar nos tempos contemporâneos (Khalid, 2011: 02). Dyer (1997) em seu livro sobre a branquitude vai afirmar que "no final do século XIX e início do século XX, o mundo clássico foi associado, ainda que de maneira controversa com o branco caucasiano. Ainda que se refira a séculos passados, esse tipo de imaginário continua extremamente poderoso, senão hegemônico, para pensar a representação da Antiguidade na ficção histórica. É importante destacar que Macrinus é o único personagem não branco de relevância no filme. Isso contribui para caracterizar o personagem como alguém que não pertence àquele mundo e funciona também como um espelho em relação à situação de Lúcio. Afinal, o protagonista e herói do filme é o único branco (e romano) vivendo na Numídia e, apesar dos esforços para se esconder, é incapaz de ocultar sua verdadeira "natureza romana". Ao longo do filme, mesmo afirmando ser africano e numida, ninguém acredita nele, seja por sua aparência física, seja por sua cultura, como quando recita Virgílio. Esse é um dos pontos que faz com que seu disfarce comece a ser desvendado, aliás: "(...) os versos que você citou, sei que não aprendeu eles na África (...) (*Gladiador II*, 2024, -1:44:5). Essa afirmação por si só é problemática e tem pouco a ver com a realidade dessa região no período tratado pelo filme. Ao contrário, o que

não faltavam eram cidadãos romanos de todas as esferas sociais de origem norte-africana, especialmente porque essas regiões já estavam sob o domínio romano há muito tempo (Bond, 2024). Tudo isso, contudo, reforça o discurso da Antiguidade Romana como um passado que pertence, de forma natural, exclusivamente ao que se chama de Ocidente, além de consolidar uma masculinidade normativa, identificada como própria do homem ocidental, conforme aqui discutido anteriormente. Tudo que se encontra fora dessa norma é entendido como desviante.

Outro exemplo de como isso se manifesta na narrativa de *Gladiador II* é o suposto beijo que Washington, como Macrinus, teria dado em outro homem, cortado da versão final do filme segundo o próprio ator. Ainda que o corte desse beijo tenha gerado polêmica em relação à censura de relações homoeróticas em cena, um detalhe chama atenção na descrição feita por Washington:

> (Ele) ainda explicou que, na trama, após o beijo, seu personagem acaba matando o homem (...): "Eu beijei um cara na boca, e acho que eles ainda não estavam prontos para isso. Matei ele uns cinco minutos depois. É *Gladiador*. **É o beijo da morte"**. O ator também falou com a revista Variety sobre assunto, dizendo que foi um "beijinho": "É realmente muito barulho por nada (...) **Beijei-o nas mãos, dei-lhe um selinho e matei-o"**. (Aventuras na História, 2024)

Essa representação segue um padrão recorrente no cinema (e em outros tipos de narrativa), em que o vilão explora sua sexualidade como forma de ameaça sexual, não necessariamente (sempre) direcionada ao protagonista, ainda que seja comum. Ademais, o homoerotismo é frequentemente associado à morte e se vincula inseparavelmente a um ato criminoso, caracterizando o chamado "beijo da morte". Embora esse beijo tenha sido cortado, existem ao longo do filme outras situações em que a ameaça se manifesta por meio de sugestão homoerótica, como na conversa entre Macrinus e o senador Thraex, que naquele momento havia perdido toda a sua fortuna para o personagem de Washington (*Gladiador II*, 2024, -1:01:42). O que Macrinus deseja, no entanto, não é dinheiro, mas informações sobre o que se passa em Roma. Thraex é retratado como efeminado e, justamente por sê-lo, vulnerável à manipulação e à corrupção de Macrinus. Ele acaba revelando a conspiração liderada por Acácio e Lucila, resultando na captura de ambos. O que chama atenção é a linguagem corporal entre Thraex e Macrinus: beijos nas mãos e no rosto, mãos dadas ou repousando sobre o peito do outro enquanto conversam. Gestos que parecem íntimos

e afetivos, mas que, quando realizados por Macrinus, adquirem uma conotação sinistra. Escondem uma ameaça clara de violência e traição, são um simulacro. Inclusive, a cena que Washington afirmou ter sido cortada provavelmente seria bastante semelhante a esta, tanto no seu desenrolar quanto na função narrativa.

Cabe destacar que esse tipo de construção narrativa não é exclusivo de *Gladiador II* e algo semelhante está presente no filme *300* (Dir. Zack Snyder, 2007). Quando Xerxes (Rodrigo Santoro) é introduzido, praticamente tudo a seu respeito é efeminado e desviante: pintura corporal dourada, sobrancelhas raspadas e repintadas, delineador nos olhos, unhas longas e bem-cuidadas, múltiplos piercings de ouro, braceletes e colares (Pierce, 2017: 243). Em uma das cenas, o rei persa posicionado atrás do protagonista Leônidas (Gerard Butler), coloca sedutoramente as mãos nas costas do espartano. Essa cena é ao mesmo tempo erótica e ameaçadora. Para Pierce (2017: 244), esse momento homoerótico gera um desconforto que só é possível devido à figura efeminada de Xerxes nessa narrativa. Esse é o mesmo desconforto gerado na cena discutida acima em *Gladiador II.* Talvez Xerxes seja o personagem que mais se aproxima de Macrinus em termos de representação de masculinidade e sexualidade desviantes. Ainda que, no caso do persa, esses elementos estejam exagerados a ponto de se tornarem caricaturais. No entanto, ambos partem da mesma premissa e base: uma representação orientalizante. Em ambos os casos, o caráter efeminado e o desejo sexual não normativo estão estreitamente ligados ao status de Xerxes e Macrinus como indivíduos não brancos e não ocidentais. Isso os diferencia claramente da representação dos imperadores Geta e Caracala em que essas mesmas características são perigosas, mas por outro motivo. Assim como no caso de Thraex, tornam-se presas fáceis do elemento oriental que é por sua natureza visto como destrutivo e decadente. É importante notar isso, pois revela muito sobre os discursos sendo produzidos por essas narrativas cinematográficas. Ou seja, se é verdade que Roma está se arruinando devido à dissolução da masculinidade hegemônica representada pelos dois imperadores, o verdadeiro perigo reside no estrangeiro, no oriental. Ele é retratado como sendo capaz de corromper o tecido social romano e, simultaneamente, incapaz de realizar o pleno potencial da cidade, simbolizado pelo "sonho romano" de Marco Aurélio, retomado por seu neto Lúcio no final do filme.

O conflito se manifesta também politicamente, pois, em filmes como *Gladiador II*, os vilões frequentemente transgridem seus papéis masculinos, perturbando a ordem política que, embora idealizada como democrática, mantém estruturas patriarcais. Pierce cita então Ina Rae Hark que diz que,

nesses filmes épicos sobre o Mundo Antigo, "a legítima manifestação do poder masculino é pervertida por tiranos efeminados" (Pierce, 2011: 50). Retomando o paralelo estabelecido entre *Gladiador II* e os EUA da década de 2020, surge a questão sobre quem é percebido como ameaça e como isso é solucionado. Embora Ridley Scott tenha afirmado que Macrinus seria uma espécie de Donald Trump (The Hollywood Reporter, 2024), o diretor optou por representá-lo, em sua versão romana, como um estrangeiro (imigrante), negro, não heterossexual e efeminado. Enquanto isso, seus protagonistas e heróis tentam a todo custo "fazer Roma grande novamente". Dessa forma, Macrinus parece se alinhar mais com os alvos preferidos de Trump do que com o próprio presidente, contrariando a declaração de Scott. Isso demonstra como o discurso usado por Trump é permissivo e funciona muito bem para criar inimigos onde eles não existem a partir de certas características muito bem definidas. Tal discurso atinge tanto alcance justamente por estar baseado em construções históricas duradouras. Essas construções continuam sendo reafirmadas não apenas na sociedade, mas também nas narrativas ficcionais, o que as torna extremamente poderosas e efetivas.

Considerações finais

Conforme Miskolci (2021) e Wittig (2025) argumentam, pensar o gênero e a sexualidade de modo crítico implica reconhecer que as categorias que definem o "normal" e o "desviante" são construções históricas e políticas. O cinema que revisita o passado romano constitui, para os historiadores, um material privilegiado para análise dessas construções, uma vez que articula conceitos de masculinidade, sexualidade e raça em uma linguagem audiovisual capaz de traduzir ideais e tensões sociais de seu momento de produção. Enquanto o passado romano apresenta práticas sexuais que escapam às classificações modernas, o cinema contemporâneo as recodifica à luz da heteronormatividade e da moralidade vigente, revelando, assim, a construção histórica e cultural da sexualidade.

Nesse contexto, *Gladiador II* (Dir. Ridley Scott, 2024) revela uma forte continuidade com os modelos representacionais presentes em filmes do século XX: Lúcio e Acácio, os protagonistas, são construídos como portadores de masculinidades e sexualidades heteronormativas. Em contraste, os três principais antagonistas são associados ao homoerotismo e/ou a performances de gênero contra-hegemônicas: Caracala e Geta são apresentados com adereços visuais e gestuais que remetem a estereótipos de efeminação, como maquiagem e vestimentas extravagantes, e há

sugestões de que o primeiro possua relações de caráter homoerótico. Já Macrinus manifesta abertamente desejo por outros homens e é construído a partir de um viés orientalista. Ao longo da narrativa, essas características são associadas a traços negativos, como fragilidade moral, instabilidade emocional e ambição desmedida. Em certa medida, pode-se afirmar que essas supostas falhas de caráter são inscritas nos próprios corpos e aparências desses personagens, tornando-se "visíveis" através de suas performances e modos de apresentação.

As análises empreendidas neste artigo evidenciam, assim, a persistência de estratégias narrativas e visuais que associam dissidências sexuais e de gênero à vilania no cinema hollywoodiano sobre a Antiguidade. Apesar de aparentes avanços na representação da diversidade sexual em algumas produções recentes, as obras de Ridley Scott reiteram um modelo que vincula o "desvio", homoerótico, incestuoso ou performático, a traços negativos de caráter. Em *Gladiador II*, essa lógica torna-se ainda mais explícita: a masculinidade branca, viril e heterossexual é reafirmada como herdeira legítima do legado romano-ocidental, em contraste com uma alteridade racializada e sexualmente desviante. O que se modifica, portanto, não é a estrutura da oposição, mas o repertório visual e político que a sustenta, agora atravessado pelas tensões contemporâneas em torno das identidades de gênero, étnico-raciais e nacionais.

Referências bibliográficas

BAKOGIANNI, A.; APOSTOL, R. Introduction: Face to face—Locating classical receptions on screen. In: APOSTOL, R.; BAKOGIANNI, A. (orgs.). Locating classical receptions on screen. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 1–20.

BLACK, G. D. Hollywood censored: Morality codes, Catholics, and the movies. Cambridge: University Press, 1996.

BOND, S. Whitewashing ancient statues: Whiteness, racism and color in the ancient world. Forbes, 27 abr. 2017. Disponível em: https://www.forbes.com/sites/drsarahbond/2017/04/27/whitewashing-ancient-statues-whiteness-racism-and-color-in-the-ancient-world/. Acesso em: 11 nov. 2025.

BOND, S. The insidious false history of Gladiator II. Hyperallergic, 2024. Disponível em: https://hyperallergic.com/969345/the-insidious-false-history -of-gladiator-ii/. Acesso em: 11 nov. 2025.

CLARKE, J. R. Looking at lovemaking: Constructions of sexuality in Roman art, 100 B.C.–A.D. 250. Berkeley: University of California Press, 1998.

CYRINO, M. S. Ancient sexuality on screen. In: HUBBARD, T. K. (org.). A companion to Greek and Roman sexualities. 1. ed. Malden: Blackwell, 2014.

DYER, R. White: Essays in race and culture. London: Routledge, 1997.

ELLIOTT, A. The return of the epic film: Genre, aesthetics and history in the 21st century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

FEITOSA, L. C. O amor entre iguais: o universo masculino na sociedade romana. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. (org.). Homoerotismo na Antiguidade Clássica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. p, 137-54.

GARRAFFONI, R. S.; SANFELICE, P. P. Homoerotismo nas paredes de Pompeia. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. (org.). Homoerotismo na Antiguidade Clássica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. p, 219-48.

GQ, 2024. Denzel Washington's robes are the real stars of Gladiator II. 22 nov. 2024. Disponível em: https://www.gq.com/story/denzel-washington-robes-gladiator-ii. Acesso em: 11 nov. 2025.

HARTOG, F. Anciens, modernes, sauvages. Paris: Galaade, 2005.

JOSHEL, S. R.; MALAMUD, M.; McGUIRE, D. T. Imperial projections: Ancient Rome in modern popular culture. Baltimore: JHU Press, 2001.

KHALID, M. Gender, orientalism and representations of the "Other" in the War on Terror. Global Change, Peace & Security, v. 23, n. 1, p. 15–29, 2011.

LINCOLINS, T. Gladiador 2: entenda polêmica do beijo gay cortado no filme. Aventuras na História, 19 nov. 2024. Disponível em: https://aventurasnahistoria.com.br/noticias/reportagem/gladiador-2-entenda-polemica-do-beijo-gay-cortado-no-filme.phtml. Acesso em: 11 nov. 2025.

MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. (orgs.). Classics and the uses of reception. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

MENEZES, V. H. S.; PINTO, R. Antiguidade e a moral das masculinidades no épico hollywoodiano. In: BALIEIRO, F. F.; SILVA, S. C. (orgs.). Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos. Cachoeirinha: Fi, 2024. p. 81–104.

MOTION PICTURE ASSOCIATION. "Gladiator II" screenwriter David Scarpa on the Herculean task of writing a worthy sequel. The Credits, 22 nov. 2024. Disponível em: https://www.motionpictures.org/2024/11/gladiator-ii-david -scarpa-on-the-herculean-task-of-writing-a-worthy-sequel/. Acesso: 11/11/25.

PIERCE, J. B. To do or die manfully: Performing heteronormativity in recent epic films. In: CORNELIUS, M. G. (org.). Of muscles and men: Essays on the sword and sandal film. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2011. p. 193–210.

PIERCE, J. B. The return of a genre. In: POMEROY, A. J. (org.). A companion to ancient Greece and Rome on screen. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017.

PINTO, R. O "crime" da homossexualidade no exército e as representações da masculinidade no mundo romano. In: CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A.; CARVALHO, M. M.; SILVA, E. C. M. (orgs.). História militar do mundo antigo: guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012. p. 109–132.

PLAUTO. O Gorgulho. 2. ed. Lisboa: INIC, 1986.

RICHARDS, J. Hollywood's ancient worlds. London: Continuum, 2008.

ROSENZWEIG, R.; THELEN, D. The presence of the past: Popular uses of history in American life. New York: Columbia University Press, 1998.

RUBIN, G. Políticas do sexo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Ed., 2017.

RUSSO, V. The celluloid closet: Homosexuality in the movies. New York: Harper & Row, 1981.

SAID, E. W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

THE HOLLYWOOD REPORTER. Ridley Scott interview: Gladiator 2, Alien, Blade Runner. 2024. Disponível em: https://www.hollywoodreporter.com/movies /movie-features/ridley-scott-interview-gladiator-2-alien-blade-runner-1236049190/. Acesso em: 11 nov. 2025.

THE HOLLYWOOD REPORTER. Ridley Scott compares Denzel Washington's character in Gladiator 2 to Donald Trump. The Hollywood Reporter, 29 ago. 2024. Disponível em: https://www.hollywoodreporter.com/movies/movie-news/ridley - scott-denzel-washington-gladiator-2-trump-1236067964/. Acesso em: 11 nov. 2025.

THE NEW YORK TIMES. Ridley Scott's Gladiator II: Denzel Washington. The New York Times, 7 nov. 2024. Disponível em: https://www.nytimes.com/2024/11 /07/movies/ridley-scott-gladiator-ii-denzel-washington.html. Acesso: 11/11/25.

THUILLIER, J. P. Virilidades romanas: uir, uirilitas, uirtus. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs.). História da virilidade – 1. A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes. Trad. F. Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

VARIETY. Gladiator 2: Denzel Washington villain. 2024. Disponível em: https://variety.com/2024/artisans/news/gladiator-2-denzel-washington-villain-1236217366/. Acesso em: 11 nov. 2025.

VIDAL, G. Quem faz o cinema? In: HALL, M.; PINHEIRO, P. S. (orgs.). De fato e de ficção: Ensaios contra a corrente. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

WILLIAMS, C. A. Roman homosexuality: Ideologies of masculinity in classical antiquity. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WITTIG, M. O pensamento hétero e outros ensaios. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.

WYKE, M. Projecting the past: Ancient Rome, cinema and history. London: Routledge, 1997.

Received: April 3, 2025 | Accepted: June 10, 2026

DISSIDENTING MASCULINITIES AND SEXUALITIES IN *GLADIATOR II*: THE CONSTRUCTION OF MACRINUS AS AN ANTAGONIST

Natália Ferreira de Campos[1]

Victor Henrique da Silva Menezes[2]

Abstract

This study examines the representations of dissident masculinities and sexualities in *Gladiator II* (Dir. Ridley Scott, 2024), discussing how it reinscribes into new forms gender and race stereotypes that have been inherited from the classic epics of the mid-20th century. From the perspective of reception studies of Antiquity, this study analyzes how the film reupdates moral and visual structures that reiterate the association between sexual and gender dissidence and villainy. Macrinus' figure, an antagonist who condenses gender and ethnic-racial stereotypes, constitutes the central focus of this analysis. This study found that, despite apparent advances in the representation of sexual and ethnic-racial diversity in contemporary productions about Roman Antiquity, *Gladiator II* reaffirms White heteronormative masculinity as the rightful heir to the Western Roman legacy in contrast to a racialized and sexually deviant otherness.

Keywords

Gladiator II; Masculinities; Sexualities; Cinema and Antiquity; Reception Studies.

[1] Has a PhD and a Master's degree in Cultural History from Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduated in History from the same institution. Contact: nataliafcampos@gmail.com.

[2] PhD student in Gerontology at Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Has graduated and obtained a Master's degree in Cultural History at the same institution. Contact: henrique.menezes92@gmail.com.

Resumo

O artigo examina as representações de masculinidades e sexualidades dissidentes no filme *Gladiador II* (Dir. Ridley Scott, 2024), discutindo como a obra reinscreve, sob novas formas, estereótipos de gênero e raça herdados dos épicos clássicos de meados do século XX. À luz dos estudos de recepção da Antiguidade, analisa-se de que modo o filme reatualiza estruturas morais e visuais que reiteram a associação entre dissidências sexuais e de gênero à vilania. A figura de Macrinus, antagonista que condensa estereótipos de gênero e étnico-raciais, constitui o foco central da análise. Conclui-se que, apesar de aparentes avanços na representação da diversidade sexual e étnico-racial em produções contemporâneas sobre a Antiguidade Romana, *Gladiador II* reafirma a masculinidade branca e heteronormativa como herdeira legítima do legado romano-ocidental, em contraste com uma alteridade racializada e sexualmente desviante.

Palavras-chave

Gladiador II; masculinidades; sexualidades; cinema e Antiguidade; Estudos de Recepção.

The relations between cinema and Antiquity date back to the beginnings of the seventh art itself: the first film to address figures and themes from this historical period was the Lumière brothers' (1896) *Néron essayant des poisons sur des esclaves* (Nero testing poison on his slaves). However, one of the most expressive cycles of film production about Antiquity occurred in the 1950s and 1960s under the hegemony of Hollywood (Wyke, 1997). Continuing a tradition that had been inaugurated in the 1930s, the productions of this period (generally set in Ancient Rome) associated antagonistic Roman characters with gender and sexuality performances the American society of the time deemed eccentric and/or dissident (Menezes & Pinto, 2024). Homoeroticism stood out in these representations, often mobilized as a sign of vice, decadence, or villainy (Russo, 1981; Cyrino, 2014). This moral codification occurred in films such as *The Serpent of the Nile* (Dir. William Castle, 1953), *Ben-Hur* (Dir. William Wyler, 1959), and *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, 1960).

On the eve of the 21st century, *Gladiator* (Dir. Ridley Scott, 2000) revived interest in filmic narratives set in Antiquity and resumed the discourse that associates sexual dissidence with villainy. Its plot follows Maximus (Russell Crowe), a former general who, reduced to a gladiator, seeks revenge on Emperor Commodus (Joaquin Phoenix), who caused the death of his family and configures a symbol of Roman moral decadence. Maximus is constructed with a heroic and heteronormative masculinity in contrast to the antagonist Commodus, whose depiction combines traits of emotional fragility and sexual deviance. Ridley Scott returned to the Roman universe two decades later with *Gladiator II* (2024). The new plot follows Lucius/Hanno (Paul Mescal) who, as the last legitimate heir to the Roman throne, lives in exile in North Africa to protect himself from assassination attempts. The narrative resumes the dynamics of the original film: Lucius and Acacius (Pedro Pascal), protagonists of the new story, are characterized as bearers of normative masculinities and sexualities. In contrast, three characters stand out as their representations evoke counter-hegemonic masculinities: emperors Caracalla (Fred Hechinger) and Geta (Joseph Quinn) and the main antagonist, Macrinus (Denzel Washington).

Based on these assumptions and in the light of the concept of reception, this study reflects on the intersections between cinema, Roman Antiquity, gender, and sexuality. It mainly aims to examine the masculinities and sexualities associated with the male antagonists in *Gladiator II*, especially Macrinus. By analyzing the discourses conveyed on and off screen about this character, this study seeks to contribute to the debates about the ways

in which Hollywood cinema has updated, questioned, or perpetuated stereotypes and power structures in narratives set in the past.

Classical reception, historical fiction, and cinema

In the last 30 years, reception theory has become an important and fundamental part of classical studies, having moved from the periphery to the center of research on Antiquity (Bakogianni, 2018). This changed views on ancient texts, no longer seen as static sources frozen in time but as sources under constant change. Historians receive no untouched sources directly from the past as they also have their own history, from their creation to the present day, that requires consideration (Martindale, 2006: 24). Discussing the concept of reception, Hartog (2005) points out that the relationship between past and present is a two-way process: it influences the present and is, at the same time, influenced by it, and it is impossible to separate them. Based on this perspective, the author challenges the notion that the ancient world is transmitted to us as an intact legacy that has undergone no transformations over time.

Historical fiction plays a central role in how contemporary societies relate to the past. For Rosenzweig and Thelen (1998), although largely present in people's lives, the history from textbooks and academia fails to excite people and develop a strong connection in them with the past as strongly as historical fiction. Its wide popularity and reach make historical fiction the main point of contact with history for many, including future historians (Bond, 2017). More than simple entertainment, these works construct powerful discourses that shape the collective memory and consolidate widely accepted versions of certain periods, events, or historical characters.

Within the universe of historical fiction, few media have as much relevance as cinema. Even so, only in the last decades did it occupy a prominent place in studies on the reception of Antiquity (Wyke, 1997: 03). Currently, by being deemed as a central element in the analysis of the reception of Antiquity in mass culture and in its teaching, cinema is understood as a vehicle that plays a crucial role in the way Ancient Rome is perceived and imagined by contemporary audiences. According to Jeffrey Richards (2008: 01), in a now-famous quote about the depiction of the past in historical films, "it is a truism that historical films are always about the time in which they are made and never about the time in which they are set."

To the extent that it reinterprets the past according to the demands and sensibilities of the present, historical fiction reflects the culture that produces it and actively participates in the formation of identities and the legitimation of historical narratives. However, Maria Wyke (1997) states that if cinematographic narratives and historical fiction say more about the time and place in which they were produced than about the past they intend to represent, it makes no sense to seek a supposed historical authenticity in them. More relevant than questioning whether a certain event, character, or representation "really happened" is to investigate why these choices are being made in this way. Which aspects are highlighted and which remain silent? With whom or with what historical and cultural context are these works dialoguing?

By transferring contemporary concerns to a familiar historical context and projecting features of modern empires onto Ancient Rome, these cinematic representations enable audiences to distance themselves from that past and relate to it. These works often emphasize extremes of power, wealth, and sexual behavior, offering ways to understand, question, or legitimize current social structures (Joshel, Malamud, & McGuire, 2001: 04). This relationship between past and present in cinema is far from hidden; quite the contrary. From the beginning, the *Gladiator* (2000) production team, for example, made it clear that the connections between Ancient Rome and the United States were far from mere chance. As screenwriter David Franzoni, responsible for the script of the first film, says, "the film is about us. It's not just about ancient Rome, it's about America." (Elliott, 2014: 10). Likewise, Ridley Scott invites viewers to explicitly make this parallel in *Gladiator II* (2024) by comparing Macrinus with American President Donald Trump (The Hollywood Reporter, 2024).

Masculinities in Ancient Rome and Hollywood Rome

Studies on the reception of Roman Antiquity in cinema constitute a fruitful field to investigate how contemporaneity constructs, appropriates, and sometimes tensions discourses about gender and sexuality. Since its first instances, Hollywood epics have represented the Ancient World on screen as a space of excesses, desires, and sexual practices most of its viewers deem dissident (Cyrino, 2014: 614). As mentioned, this cinematic tradition, far from simply reconstructing a historical past, acts as a kind of mirror of the anxieties, values, and sexual norms prevailing in the context of its production. Thus, Roman-themed films show more about modern modes

of understanding masculinities and sexualities than about the ways in which Romans effectively understood and experienced these categories.

As per Craig A. Williams (2010) and Jean-Paul Thuillier (2013), ancient Roman society articulated the ideals of masculinity based on moral virtues, bodily attributes, social status, and sexual role. The expected physical and moral characteristics of the virile Roman include tanned complexion and body, athletic body, no buttock waxing, courage for war, propensity to practice sports, modesty clothing, and control of his home and Roman political life (Thuillier, 2013: 94-112). Especially the textual sources from the second century B.C. to the second century A.D. indicate that the essential elements of sexual practices resided in the positions taken by the Roman citizen (*uir*) during the sexual act (from which an active and dominant posture was expected), in the social status of their partners, and in the self-control of desires and passions of love. Thus, the restrictions were related to the social condition of the passive partners rather than to their sex. On the other hand, being a citizen unable to control their sexual impulses or carnal passions, even if directed toward the female sex, was considered a moral failure and synonymous with effeminacy (Williams, 2010: 137-77).

For example, a passage from the comedy *Curculio* by Plautus (c. 230—180 BC) deftly illustrates this ideal of male sexual practices as it states that the Roman citizen could become sexually involved with whomever he wished "so long as you stay away from the married woman, the widow, the virgin, the youth, and freeborn boys" (Plaut. *Gorg*. 37—38). Thus, once married, citizens had the right to direct their advances to their wives and (whether married or single) to slaves, prostitutes, and non-citizens of both sexes. Ancient literary sources even indicate a trend according to which adolescent male slaves—called *pueri*, *adulescentuli*, or *iuvenes*—were considered the ideal receptive partners (Williams, 2010: 19). Moreover, this preference for young people included the use of slaves and/or adult prostitutes (known as *exoleti*). Thus, the Roman masculinity ideal integrated itself with the assumption that the citizen could (and in a certain sense should) have sexual experiences with other men in certain configurations (Williams, 2010: 17). What defined the loss of *uirilitas* (virility) or characterized a dissident sexual practice was, rather than the sex of the partner, the relationship role: penetrating meant exercising dominance and affirming masculinity, whereas being penetrated and practicing fellatio on another man or cunnilingus on a woman, to abdicate (even if temporarily) this virility (Thuillier, 2013: 83).

However, these norms did not imply that all Roman citizens were restricted to the prescribed conducts (Pinto, 2012: 119). As Clarke observes (1998: 26), it is unlikely that the entire Roman population fully accepted the values the dominant culture sought to impose. Just as in contemporary societies, which include subjects who resist the normative ideologies of sexuality and gender, Roman Antiquity also had those who challenged such codes sustained by an aristocratic and patriarchal morality. The existence of rules—or of *masculinity protocols*, to use Williams' (2010) concept—highlights the mismatch between the normative ideal and the daily practices of free, enslaved, citizen, or foreigner men and women. In this sense, the reading of *The Lives of the Twelve Caesars*, written around 119-122 A.D., shows numerous episodes of transgression of the expectations of active male sexual practices. Likewise, the graffiti in Pompeii and the visual representations across the ancient Roman world show mismatches between moral discourse and effective practices (Feitosa, 2014; Garraffoni & Sanfelice, 2014). Still, neither the aristocrats nor the lower classes in ancient Rome had sexual categorizations and identities such as heterosexuality, homosexuality, and bisexuality.

Understanding these distinctions is fundamental to analyze how cinema re-signifies the Roman past and projects contemporary conceptions of sexual and gender normativity onto it. Unlike what happened among the ancients, heteronormativity[3], a system of sexual and gender values that defines heterosexuality (especially the monogamous, marital, and reproductive one) regulate the current hegemonic ideals of masculinity as the most appropriate or legitimate form of sexual expression (Wittig, 2025; Rubin, 2017; Miskolci, 2021). Rubin (2017: 85-7) finds that this system hierarchizes erotic desires and practices, rigidly delimiting what is considered "normal," "healthy," and "moral," situating practices that escape these parameters (such as homosexuality, bisexuality, sadomasochism, fetishism, or casual sex) on the social periphery, and associating them with deviance, pathology, or immorality. This moral structure regulates bodies and pleasures and reinforces models of masculinity sustained by domination, misogyny, violence, and the repression of feelings. Rubin (2017: 82) also emphasizes that, unlike other human pleasures, such as art, food, or science, the social acceptance of

[3] Heteronormativity can be understood as the contemporary dominant sexual order, according to which everyone is socialized to adopt heterosexuality as a standard of life. Richard Miskolci (2021: 43) argues that gays and lesbians who align themselves with heterosexual standards can also act as agents of this order. In this context, homophobia more often affects those who fail to conform to certain standards rather than impacting all homosexual individuals equally. Thus, heterosexuals and homosexuals can be socially normalized and reproduce prejudices regarding those who live, act, or think differently regarding gender and sexuality.

sexuality in today's Western world constantly requires external justifications (such as love and/or a long-term intimate relationship).

The contrast between the sexual and moral logic of Ancient Rome and contemporary values constitutes a fertile ground on which cinema projects fantasies, sexual practices, and gender performances it sees as abject within the context of its production. Since the first works set in the Roman world, villains generally show homoerotic desires and behaviors Antiquity may have understood as compatible with the ideal of Roman masculinity. However, transposed to cinema, such desires, practices, and performances cease to represent a legitimate form of masculinity and begin to symbolize sexual deviation, corruption of power, and moral decadence (Cyrino, 2014: 615). For example, in *The Sign of the Cross* (Dir. Cecil B. DeMille, 1932), the sexuality of the antagonistic Romans, although codified, includes elements of sadomasochism and homoeroticism. The heroes, constructed as Christians, are portrayed as bearers of a heterosexual, chaste, and monogamous virtue.

The Hays Code (1934—1966)[4] intensified these strategies. Censorship required that any reference to "sexual perversion"—a term that included homoeroticism—be eliminated, forcing filmmakers to resort to subtle innuendo, subtexts, and visual encodings. Cyrino (2014) highlights that this context tensioned the desire to represent alternative sexualities and masculinities and the need to adapt to the compulsory heterosexual norm. Films such as *Quo Vadis* (Dir. Mervyn LeRoy, 1951) illustrate this tension: it codifies the scenes of banquets and orgies as expressions of moral deviation and represents elite Roman women as active subjects of sexual desire in opposition to the chaste, private, and domestic love that characterizes the Christian protagonist couple (Cyrino, 2014: 617). The film portrays Emperor Nero (Peter Ustinov) as effeminate, spoiled, and excessively theatrical in opposition to the hero Marcus Vinicius (Robert Taylor), whose virility and self-restraint reiterate the normative values of masculinity in force in the United States in the 1950s. In *Serpent of the Nile* (Dir. William Castle,1953), the relationship between the Romans Mark Antony (Raymond Burr) and Lucilius (William Lundigan) includes

[4] From the 1930s to the 1960s, American film production was subjected to a rigid system of self-regulation known as the Hays Code, officially named Motion Picture Production Code. Created by Motion Picture Producers and Distributors of America under the coordination of Will H. Hays, this set of rules had the declared purpose of ensuring respect for good customs and public morals. In practice, this meant imposing a series of restrictions on film content, limiting the representation of themes such as homosexuality, violence, and religion (Black, 1996). More than a simple ethical guide, the Hays Code functioned as a mechanism of moral and ideological censorship following patriarchal and heteronormative values that sought to silence expressions of gender, race, and sexuality that were deemed incompatible with the conservative ideal of US society at the time.

homoerotic subtexts embodied in gestures and looks (Menezes & Pinto, 2024: 93).

This type of coding also occurs in *Ben-Hur* (Dir. William Wyler, 1959). Writer Gore Vidal, who anonymously collaborated in writing its script, proposed that the reunion between the protagonists insinuated a romantic past between them: Messala's (Stephen Boyd) desire to resume such a relationship and the refusal of Judah Ben-Hur (Charlton Heston), now committed to a heterosexual and monogamous union (Vidal, 1987: 84—85). In response to Vidal's proposal, director William Wyler instructed actor Stephen Boyd to manifest in this scene an intense and emotional affection that maintained the ambiguity needed to avoid an explicit reading of his character's feelings and desires. At the time, no public reference was made to the possible sexual connotations of the tension between Messala and Ben-Hur, although a portion of the public may have noticed them. In any case, although the subtext originates from the contribution of a screenwriter who identified himself as a gay man, its transposition to the screen remained subordinated to the logic that associates the villainy of Roman characters with affective-sexual desires and practices considered dissident in relation to the normative morality in force at the time of the production of the film.

Another paradigmatic example is *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, 1960). The film contrasts Crassus (Laurence Olivier) and Spartacus (Kirk Douglas) as representatives of antagonistic masculinities: Spartacus is idealized as virile, protective, and affectionately linked to Antoninus (Tony Curtis), his young ally and protégé, whereas Crassus is represented as an ambitious and sexually predatory libertine driven by homoerotic desires towards Antoninus (Menezes & Pinto, 2024: 89-90). The famous "oysters and snails" scene presents Crassus' attempt to seduce Antoninus via dialogues full of sexual ambiguity and codified homoerotic gestures, elements that were censored at the time, but which were restored in later versions of the film (Cyrino, 2014). These examples show how cinema projected sexual ambiguity and resisted a code of censorship while reproducing a discourse that reaffirmed heteronormativity as the norm and heterosexual relationships as the only ones possible for upstanding and virtuous individuals.

In addition to the discussed concept of heteronormativity, Wittig's (2025) concept of "straight mind" contributes to the understanding of how this logic works. According to the author, heterosexual thought constitutes an epistemological and political regime that universalizes heterosexuality as a matrix of social intelligibility, naturalizing sexual difference as the

foundation of human organization. In films set in Ancient Rome, this regime manifests itself in the insistence on framing the sexual practices of that historical period in binary and modern moral categories, converting diverse cultural expressions into signs of perversion or exoticism. Thus, cinema reinterprets the past and symbolically colonizes it, imposing on it the regime of truth of Western contemporaneity. Disciplined eroticism and heterosexual masculinity function as models of conduct and reinforce the centrality of heterosexuality in the current hegemonic ideals of masculinity. At the same time, deviant representations, portrayed as exotic, decadent, or tragic, reaffirm the limits of acceptable and legitimate sexuality. They simultaneously fascinate and threaten, operating as metaphors for the social tensions of each historical context of production.

Gladiator II and the figure of Macrinus: dissident masculinity and ethnic-racial stereotypes

On the eve of the 21st century, *Gladiator* (Dir. Ridley Scott, 2000) revived interest in cinematic narratives set in antiquity and updated the moral logic characteristic of the 1950s' and 1960s' epics. Ethical deviance continued to be associated with gendered performances and sexual practices considered deviant; what changed was the symbolic content of these anxieties, reformulated in the light of the concerns of American society in the new century. Despite its modernized appearance, Ridley Scott's film preserved the binary structure that links the ideal male body to virtue and salvation and associated dissident sexualities with moral decadence. In this sense, Maximus (Russell Crowe) (the general turned slave and gladiator who faces the emperor by the end of the movie) was built as the morally upright and heteronormative bearer of a warrior masculinity. His antagonist, Emperor Commodus (Joaquin Phoenix), embodied the reverse side of this configuration: a degenerate masculinity including traces of effeminacy, emotional instability, and incestuous desires (Pierce, 2017; Menezes & Pinto, 2024).

In 2024, Ridley Scott returned to the Roman universe with *Gladiator II*, the plot of which centers on Lucius (Paul Mescal), also called Hanno, the legitimate heir to the imperial throne who lives in exile in North Africa to escape conspiracies and assassination attempts. The sequel evokes the narrative structure of the original film. For example, Maximus is now doubly represented by the figures of Lucius/Hanno—his lost son who also becomes a gladiator and seeks revenge against those responsible for the death of his wife—and that of Acacius (Pedro Pascal), the Roman general

who seems to be in conflict with the direction of the Empire and uncomfortable as "the hero of Rome." On the other hand, twin emperors Caracalla (Fred Hechinger) and Geta (Joseph Quinn)—also portrayed with traces of effeminacy—and, above all, Macrinus (Denzel Washington) reflect Emperor Commodus.

At first glance, Macrinus evokes Proximo—Maximus' mentor in the original film—as he emerges in the plot when Lucius is captured and sold as a gladiator, guiding and supporting him. Initially shown as a rich and influential man with access to arenas and the political elite of Rome, Macrinus seems willing to help the protagonist. However, the narrative shows that he controls a gladiatorial school, profits from supplying weapons to the Roman army, and seems to have a keen interest in the politics of the city. In the end, the great narrative turn of the film exposes Macrinus as the true antagonist. He, more than the twin emperors, must be defeated so that Rome can reestablish itself to the standards in Marcus Aurelius' dream.

The representation of the emperors in *Gladiator II* follows the tradition of characterizing villains and antagonists as bearers of deviant sexualities and gender performances. Macrinus is no different, although his case brings up specific issues related to ethnic-racial aspects and his representation as a foreigner (despite his Roman citizenship). This incorporates its own series of stereotypes that are articulated with these deviant performances. It is significant that, in a film including the queercoding of several characters, Macrinus is the only one in whose representation the homoerotic desire goes beyond the subtext to which it is normally confined, manifesting itself explicitly. In a conversation about who would have fathered Lucius, the following dialogue occurs between Macrinus and a quaestor:

> Macrinus: And his father?
> Quaestor: Ostensibly, Lucius Verus. See, it was an arranged marriage. She was fourteen. Females were not his taste.
> Macrinus: Nor mine somedays!
> Quaestor: Nor yours! (both laugh) (*Gladiator*, 2024, -1:18:15)

Note that while the characters talk in this scene, Macrinus insinuates himself to a female slave who is serving wine. This behavior reinforces the idea of an unruly and predatory sexuality, a trait that is often attributed in the cinematographic imagination to villains coded as bisexual, as in

Crassus in *Spartacus* (1960). Ridley Scott, when asked about Washington's character showing some "hints of bisexuality," replied laconically: "There's a twinkle. Also, he's a gangster." (New York Times, 2024). The director seems to have no interest in exploring this dimension of the character, despite multiple questions about the subject. For him, Macrinus' "twinkle" and "being a gangster" belong to a moral construction of the character.

Beyond the film, interviews with the production, direction, and cast are fundamental to analyze the construction of Macrinus' character. Beyond its characterization remains the question of how this relates to a series of discourses about Rome, about who has the right to appropriate this past, and who is seen as an intruder. Pierce (2011) points out that these narratives construct the identity of villains based on physical and sexual aspects and morally reprehensible actions. For the author, the tendency of these characters toward feminization or even emasculation acts as the reason and sign of their "perverse" nature and tyrannical rule. The film characterizes Macrinus' sexuality as outside the norm (unlike protagonists Lucius and Acacius) and his gender performance as deviant. This representation has an Orientalist bias, as will be explored below.

Cinema, especially Hollywood, has (and still does) undeniably shaped much of the popular imagination about Ancient Rome and Antiquity. However, numerous 19th-century works of art about this period have shaped and inspired Hollywood (Richards, 2008). Such paintings continue to greatly influence cinema, as with Macrinus. Scott said in an interview that the inspiration for the character came directly from a painting by French painter Jean León Gerome since "The guy is absolutely Black as the telephone and hes magnificent. He's got a beard with a point and a great jeweled, Dizzy Gillespie hat in orange and blue silk" (New York Times 2024). According to the costume designer of the film Janty Yates, the guidance on the aesthetic direction to be followed came directly from Ridley Scott:

> (…) Specifically, Yates said they sought inspiration in the 'art of Orientalism,' including paintings by Jean-Léon Gérôme, Jean-Joseph Benjamin-Constant and Lawrence Alma-Tadema. (GQ, 2024)
>
> At one point, there was an idea of putting him in a headpiece, but since Scott nor Washington liked the idea, it was quickly nixed (…) (Variety, 2024)

Orientalism, according to Edward Said (2007), is the discourse by which European culture managed to politically, sociologically, ideologically, scientifically, and imaginatively produce the Orient. This thinking is based on an ontological and epistemological distinction between "the East" and "the West." This enduring and powerful discourse stems from Western cultural hegemony, which is intrinsically linked to the concept of the "idea of Europe" that establishes a collective identity ("we Europeans") in opposition to non-Europeans. The central component of this hegemony is the belief in European identity as above all other peoples and cultures. European ideas about the East, which reiterate European superiority over "Eastern backwardness," reinforce this hegemony (Said, 2007: 29). Thus, the West identifies itself as scientific, rational, cultured, and moral and the East as barbaric, irrational, anti-scientific, culturally inferior, and immoral. For Said, literature and the arts were fundamental pieces in constructing and disseminating the Orientalist discourse, which *Gladiator II* perpetuates by reproducing the Orientalist images in 19th-century paintings.

If traditional discourse deems the East, in principle, as the opposite of the West and the societies of Classical Antiquity as "cradles of Western civilization," Macrinus by default antithesizes what "true" Rome represents. Lucius, Marcus Aurelius, and his "Roman dream" embody such "true" Rome. Thus, although Macrinus declares himself a Roman, he is not characterized as such: his citizenship is nothing more than empty rhetoric that hides sinister plans behind it (the destruction of Rome). John Mathieson, the production's cinematographer, describes Macrinus as follows:

> He's remarkable looking. He's very bling, flamboyant and **he's robed, and he's obviously not from Rome**, but he has done very well. He's deeply mischievous, treacherous, and you feel that. He is incredibly polite and kind, even to those who owe him money." (Variety, 2024)

This description encompasses all the attributes Said described as defining the Orient according to the Orientalist discourse. A point in the quote is noteworthy: "he's obviously not from Rome." The following question remains: what characteristics render this statement as evident according to Mathieson? The answer lies in a set of interconnected characteristics: color, clothing, speech, sexual behavior, and gender performance. The production of *Gladiator II* makes it clear that the use of vibrant colors in the

clothing of its male characters and the use of jewelry and props is closely linked to their Oriental, deviant, and effeminate character: "(…) But Denzel wore earrings throughout, which I was delighted with. It gives Macrinus that slight oriental quirk" (Motion Picture Association, 2024). The same question leads to another conclusion: why would Acacius, on the other hand, obviously be Roman? Incidentally, the same goes for Lucius, despite supposedly being a slave coming from Numidia, his "true Roman nature" is unable to be hidden despite his attempts.

The Western construction of the East as "the Other" has served to justify imperialism and colonialism for more than two centuries. "These constructs have been both racialised and gendered and continue to function in contemporary times" (Khalid, 2011: 02). Dyer (1997), in his book on Whiteness, discusses how at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, the classical world was associated, albeit in a controversial way, with the white Caucasian. Although it refers to past centuries, this type of imaginary remains extremely powerful (if not hegemonic) in thinking about the representation of Antiquity in historical fiction. It is important to note that Macrinus is the only non-White character of relevance in the film. This contributes to depicting the character as someone who does not belong to that world and as a mirror to Lucius' situation. After all, the protagonist and hero of the film is the only white (and Roman) living in Numidia, who, despite his efforts, is unable to hide his true "Roman nature." Throughout the film, although Lucius claims to be African and Numidian, no one believes him either for his physical appearance or culture, as when he recites Virgil. This is one of the points that makes his disguise begin to be revealed. In fact: "(…) the lines you recited, you didn't learn that in Africa, I know that (…) (*Gladiator II*, 2024, -1:44:5). This problematic statement has little to do with the reality of the region in the period the film is set. On the contrary, that reality faced a shortage of North African Roman citizens from all social spheres, especially since Rome had ruled these regions for a long time (Bond, 2024). This reinforces the discourse of Roman Antiquity as a past that naturally belongs exclusively to what is called the West and consolidates a normative masculinity (identified as proper to Western man), as discussed earlier. Everything outside this norm is understood as deviant.

Another example of how this manifests itself in the narrative of *Gladiator II* refers to Washington, as Macrinus, kissing another man, a scene the actor claims was cut from the final version of the film. Although such cut has generated controversy regarding the censorship of homoerotic

relationships on stage, Washington's description raises a noteworthy detail:

> (He) also explained that, in the plot, after the kiss, his character ends up killing the man (…): "I actually kissed a man in the film but they took it out, they cut it, I think they got chicken. I kissed a guy full on the lips and I guess they weren't ready for that yet. I killed him about five minutes later. It's 'Gladiator.' **It's the kiss of death**." The actor also spoke to Variety magazine about the subject, saying that it was a "peck": "It's really much ado about nothing (…) **I kissed him on his hands, I gave him a peck and I killed him**" (Aventuras na História, 2024, emphasis added).

This representation follows a recurring pattern in cinema and in other types of narrative, in which villains often (although not necessarily) explore their sexuality as a form of sexual threat toward protagonists. Furthermore, homoeroticism is often associated with death and is inseparably linked to a criminal act, the "kiss of death." Although the kiss was cut, the film includes other situations in which such threat manifests itself by homoerotic suggestions, as in the conversation between Macrinus and Senator Thraex, who at that moment had lost his entire fortune to Washington's character (*Gladiator II*, 2024, -1:01:42). However, Macrinus wants information about Rome rather than money. Thraex is portrayed as effeminate and (precisely because of that) vulnerable to Macrinus' manipulation and corruption. Thraex reveals the conspiracy led by Acacius and Lucilla, which results in their capture. What stands out is the body language between Thraex and Macrinus: kisses on the hands and cheek and hands that hold each other or rest on the other's chest during the dialogue; gestures that seem intimate and affective but which, when performed by Macrinus, acquire a sinister connotation. They hide a clear threat of violence and betrayal, constituting a simulacrum. In fact, the scene Washington claimed to have been cut would probably be quite similar to this one in its unfolding and narrative function.

Note that this type of narrative construction is not exclusive to *Gladiator II*. Something similar occurs in *300* (Dir. Zack Snyder, 2007). When the film introduces Xerxes (Rodrigo Santoro), practically everything about him is effeminate and deviant: he wears golden body paint; shaved and repainted eyebrows; eyeliner; long, well-groomed nails; and multiple gold piercings, bracelets, and necklaces (Pierce, 2017: 243). In a scene, the Persian king,

positioned behind protagonist Leonidas (Gerard Butler), seductively places his hands on the Spartan's back. This scene is both erotic and threatening. For Pierce (2017: 244), this homoerotic moment generates a discomfort that is only possible due to the effeminate figure of Xerxes in this narrative (as in the scene in *Gladiator II* above). Perhaps Xerxes comes closest to Macrinus regarding depictions of deviant masculinity and sexuality. Although, in the case of the Persian character, these elements are exaggerated to the point of caricature. However, both start from the same premise and basis: an orientalizing representation. Both cases closely link effeminate character and non-normative sexual desire to Xerxes' and Macrinus' status as non-White, non-Western individuals. This clearly distinguishes them from the depiction of emperors Geta and Caracalla in that these same characteristics are dangerous but for another reason. As with Thraex, they become easy prey to the oriental element that is by its nature seen as destructive and decadent. This is important as it reveals a lot about the discourses these cinematic narratives produce. That is, if Rome is ruining itself due to the dissolution of the hegemonic masculinity represented by the two emperors, the real danger lies in the foreign, in the Eastern, which is portrayed as being able to corrupt the Roman social fabric but unable to realize its full potential, symbolized by Marcus Aurelius' "Roman dream," which his grandson Lucius takes up at the end of the film.

The conflict also manifests itself politically since in films such as *Gladiator II*, villains often transgress their masculine roles, disrupting the political order that, although idealized as democratic, maintains patriarchal structures. Pierce quotes Ina Rae Hark, who says that in these epic films about the Ancient World, "the rightful exercise of masculine power has been perverted by unmanly tyrants" (Pierce, 2011: 50). Resuming the parallel between *Gladiator II* and the 2020s US, the question arises about who is perceived as a threat and how this is solved. Although Ridley Scott has stated that Macrinus would be a kind of Donald Trump (The Hollywood Reporter, 2024), the director chose to represent him as a foreigner (immigrant), non-heterosexual, effeminate, and Black individual in his Roman version. Meanwhile, the protagonists and heroes try at all costs to "make Rome great again." Thus, Macrinus seems to align himself more with Trump's preferred targets than with the president, contrary to Scott's statement. This shows how Trump's permissive discourse deftly creates previously inexistent enemies based on very well-defined characteristics. The great scope of such discourse precisely stems from its basis on lasting historical constructions. Society and fictional narratives continue to reaffirm these constructions, making them extremely powerful and effective.

Final considerations

As Miskolci (2021) and Wittig (2025) argue, critically thinking about gender and sexuality implies acknowledging that the categories that define "normal" and "deviant" configure historical and political constructions. For historians, films that revisit the Roman past constitute a privileged material to analyze these constructions since it articulates concepts of masculinity, sexuality, and race in an audiovisual language that can translate ideals and social tensions of its moment of production. While the Roman past featured sexual practices that escape modern classifications, contemporary cinema recodes them in the light of heteronormativity and the prevailing morality, evincing the historical and cultural construction of sexuality.

In this context, *Gladiator II* (Dir. Ridley Scott, 2024) shows a strong continuity with the representational models in 20th-century films: Lucius and Acacius, the protagonists, are constructed as bearers of heteronormative and masculinities sexualities. In contrast, the three main antagonists are associated with homoeroticism and/or counter-hegemonic gender performances: The film shows Caracalla and Geta with visual and gestural props that refer to effeminacy stereotypes, such as makeup and extravagant clothing, offering suggestions that the former has homoerotic relationships. On the other hand, Macrinus openly expresses desire for other men and is built from an Orientalist bias. The narrative associates these characteristics with negative traits, such as moral fragility, emotional instability, and excessive ambition. To a certain extent, these supposed character flaws are inscribed in the very bodies and appearances of these characters, becoming "visible" in their performances and modes of presentation.

The analyses in this study shows the persistence of narrative and visual strategies that associate sexual and gender dissidence with villainy in the Hollywood cinema about Antiquity. Despite apparent advances in the representation of sexual diversity in some recent productions, Ridley Scott's works reiterate a model that links homoerotic, incestuous, or performative "deviance" to negative character traits. In *Gladiator II*, this logic becomes even more explicit: White, virile, heterosexual masculinity is reaffirmed as the legitimate heir to the Western Roman legacy in contrast to a racialized and sexually deviant otherness. Thus, changes occur—rather than to the structure of the opposition—to the visual and political repertoire sustaining it, now crossed by contemporary tensions around gender, ethnic-racial, and national identities.

References

BAKOGIANNI, A.; APOSTOL, R. Introduction: Face to face—Locating classical receptions on screen. In: APOSTOL, R.; BAKOGIANNI, A. (orgs.). Locating classical receptions on screen. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 1—20.

BLACK, G. D. Hollywood censored: Morality codes, Catholics, and the films. Cambridge: University Press, 1996.

BOND, S. Whitewashing ancient statues: Whiteness, racism and color in the ancient world. Forbes, 27 abr. 2017. Disponível em: https://www.forbes.com/sites/drsarahbond/2017/04/27/whitewashing-ancient-statues-whiteness-racism-and-color-in-the-ancient-world/. Acesso em: 11 nov. 2025.

BOND, S. The insidious false history of Gladiator II. Hyperallergic, 2024. Disponível em: https://hyperallergic.com/969345/the-insidious-false-history -of-gladiator-ii/. Acesso em: 11 nov. 2025.

CLARKE, J. R. Looking at lovemaking: Constructions of sexuality in Roman art, 100 B.C.—A.D. 250. Berkeley: University of California Press, 1998.

CYRINO, M. S. Ancient sexuality on screen. In: HUBBARD, T. K. (org.). A companion to Greek and Roman sexualities. 1. ed. Malden: Blackwell, 2014.

DYER, R. White: Essays in race and culture. London: Routledge, 1997.

ELLIOTT, A. The return of the epic film: Genre, aesthetics and history in the 21st century. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

FEITOSA, L. C. O amor entre iguais: o universo masculino na sociedade romana. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. (org.). Homoerotismo na Antiguidade Clássica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. p, 137-54.

GARRAFFONI, R. S.; SANFELICE, P. P. Homoerotismo nas paredes de Pompeia. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, K. T.; FROHWEIN, F. (org.). Homoerotismo na Antiguidade Clássica. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. p, 219-48.

GQ, 2024. Denzel Washington's robes are the real stars of Gladiator II. 22 nov. 2024. Disponível em: https://www.gq.com/story/denzel-washington-robes-gladiator-ii. Acesso em: 11 nov. 2025.

HARTOG, F. Anciens, modernes, sauvages. Paris: Galaade, 2005.

JOSHEL, S. R.; MALAMUD, M.; McGUIRE, D. T. Imperial projections: Ancient Rome in modern popular culture. Baltimore: JHU Press, 2001.

KHALID, M. Gender, orientalism and representations of the "Other" in the War on Terror. Global Change, Peace & Security, v. 23, n. 1, p. 15—29, 2011.

LINCOLINS, T. Gladiador 2: entenda polêmica do beijo gay cortado no filme. Aventuras na História, 19 nov. 2024. Disponível em: https://aventurasnahistoria.com.br/noticias/reportagem/gladiador-2-entenda-polemica-do-beijo-gay-cortado-no-filme.phtml. Acesso em: 11 nov. 2025.

MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. (orgs.). Classics and the uses of reception. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

MENEZES, V. H. S.; PINTO, R. Antiguidade e a moral das masculinidades no épico hollywoodiano. In: BALIEIRO, F. F.; SILVA, S. C. (orgs.). Gênero e regulações do sexo entre antigos e modernos. Cachoeirinha: Fi, 2024. p. 81—104.

MOTION PICTURE ASSOCIATION. "Gladiator II" screenwriter David Scarpa on the Herculean task of writing a worthy sequel. The Credits, 22 nov. 2024. Disponível em: https://www.motionpictures.org/2024/11/gladiator-ii-david -scarpa-on-the-herculean-task-of-writing-a-worthy-sequel/. Acesso: 11/11/25.

PIERCE, J. B. To do or die manfully: Performing heteronormativity in recent epic films. In: CORNELIUS, M. G. (org.). Of muscles and men: Essays on the sword and sandal film. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2011. p. 193—210.

PIERCE, J. B. The return of a genre. In: POMEROY, A. J. (org.). A companion to ancient Greece and Rome on screen. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017.

PINTO, R. O "crime" da homossexualidade no exército e as representações da masculinidade no mundo romano. In: CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P.

A.; CARVALHO, M. M.; SILVA, E. C. M. (orgs.). História militar do mundo antigo: guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012. p. 109—132.

PLAUTO. O Gorgulho. 2. ed. Lisboa: INIC, 1986.

RICHARDS, J. Hollywood's ancient worlds. London: Continuum, 2008.

ROSENZWEIG, R.; THELEN, D. The presence of the past: Popular uses of history in American life. New York: Columbia University Press, 1998.

RUBIN, G. Políticas do sexo. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Ed., 2017.

RUSSO, V. The celluloid closet: Homosexuality in the films. New York: Harper & Row, 1981.

SAID, E. W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

THE HOLLYWOOD REPORTER. Ridley Scott interview: Gladiator 2, Alien, Blade Runner. 2024. Disponível em: https://www.hollywoodreporter.com/films /film-features/ridley-scott-interview-gladiator-2-alien-blade-runner-1236049190/. Acesso em: 11 nov. 2025.

THE HOLLYWOOD REPORTER. Ridley Scott compares Denzel Washington's character in Gladiator 2 to Donald Trump. The Hollywood Reporter, 29 ago. 2024. Disponível em: https://www.hollywoodreporter.com/films/film-news/ridley -scott-denzel-washington-gladiator-2-trump-1236067964/. Acesso em: 11 nov. 2025.

THE NEW YORK TIMES. Ridley Scott's Gladiator II: Denzel Washington. The New York Times, 7 nov. 2024. Disponível em: https://www.nytimes.com/2024/11 /07/films/ridley-scott-gladiator-ii-denzel-washington.html. Acesso: 11/11/25.

THUILLIER, J. P. Virilidades romanas: uir, uirilitas, uirtus. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs.). História da virilidade — 1. A invenção da virilidade: da Antiguidade às Luzes. Trad. F. Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

VARIETY. Gladiator 2: Denzel Washington villain. 2024. Disponível em: https://variety.com/2024/artisans/news/gladiator-2-denzel-washington-villain-1236217366/. Acesso em: 11 nov. 2025.

VIDAL, G. Quem faz o cinema? In: HALL, M.; PINHEIRO, P. S. (orgs.). De fato e de ficção: Ensaios contra a corrente. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

WILLIAMS, C. A. Roman homosexuality: Ideologies of masculinity in classical antiquity. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

WITTIG, M. O pensamento hétero e outros ensaios. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.

WYKE, M. Projecting the past: Ancient Rome, cinema and history. London: Routledge, 1997.

Recebido: 15 de abril de 2025 | Aceito: 10 de junho de 2025

GRIG, L. POPULAR CULTURE AND THE END OF ANTIQUITY IN SOUTHERN GAUL, C. 400–550. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2024. 260p. ISBN: 9781108491440

Marcio Monteneri[1]

Lucy Grig, professora na Escola de História, Estudos Clássicos e Arqueologia na Universidade de Edimburgo, tem trabalhado há anos com a questão da cultura popular na Antiguidade, tendo inclusive publicado anteriormente um livro sobre o assunto, *Popular Culture in the Ancient World* (2017). Em sua obra mais recente, *Popular Culture and the End of Antiquity in Southern Gaul, c. 400–550*, Grig expande suas reflexões, agora voltadas para as transformações culturais durante a Antiguidade Tardia. Nesse novo trabalho, a autora examina as mudanças sociais, econômicas e religiosas do sul da Gália entre os anos 400 e 550 através das lentes da cultura popular, que passava por sua própria transformação nesse período. A partir da análise de fontes literárias, sobretudo sermões de Cesário de Arles, e de outros materiais como relatórios arqueológicos recentes, a autora aborda a agência de diferentes grupos sociais, como artesãos, mendigos, camponeses, pastores, entre outros. Assim, Grig explora a interação de forças divergentes, de cima para baixo e de baixo para cima, que atuavam em um contexto de amplas transformações.

A obra, como esperado da Cambridge University Press, é certamente bem produzida, sem erros de digitação graves e com poucas imagens coloridas e em preto e branco. O livro conta com sete capítulos, incluindo a introdução e a conclusão. Os capítulos são bem balanceados em termos de quantidade de páginas - cada capítulo possui entre 29 e 37 páginas -, sendo o maior e talvez o mais importante deles o capítulo 6, dedicado ao estudo de caso das Calendas de Janeiro.

Na introdução, Grig apresenta o que ela e outros autores, principalmente Stuart Hall, entendem por "cultura popular". A cultura popular, tal como definida pela autora, é constituída a partir de uma relação contínua (de influência e/ou de antagonismo) com a cultura dominante. Não existe uma cultura popular completa, autêntica e autônoma que esteja fora do campo de força das relações de poder e de dominação cultural. A partir de uma breve discussão sobre fontes históricas, como grafites de Pompeia e de Afrodísias, bem como textos produzidos por Amiano Marcelino e Sidônio

[1] Marcio Monteneri – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: marciomonteneri@gmail.com

Apolinário, a autora levanta uma série de questões relevantes para sua investigação da cultura popular no sul da Gália durante a Antiguidade Tardia: que espaços asseguravam a expressão de uma cultura popular? Quem frequentava esses lugares? Qual o impacto da organização do trabalho na cultura popular? Qual a relação entre a cultura popular e o conflito social? Em seguida, a atenção vai para o sul da Gália propriamente dito, com um esboço do contexto histórico das principais mudanças políticas e estruturais do período. Aqui, a autora também fornece ao leitor uma contextualização essencial para compreensão das atividades do bispo Cesário e da Igreja da Provença. Finalmente, são apresentadas as principais fontes, métodos e temas. A evidência literária produzida pela Igreja da Antiguidade Tardia está no cerne da análise. Os textos incluem principalmente sermões, mas também documentos conciliares,

hagiografias e cartas. Em sua análise, a autora também mobiliza evidências da cultura material, a saber, relatos de levantamento, escavação e síntese arqueológica. A utilização deste material levanta desafios metodológicos substanciais. As lentes distorcidas dos escritos episcopais e o quadro arqueológico muitas vezes limitado tornam o acesso à cultura popular desafiador.

No Capítulo 2, *Urban Contexts for Popular Culture in an Age of Transformation*, Grig analisa as transformações das cidades do sul da Gália durante a Antiguidade Tardia. A autora combina evidências textuais e arqueológicas para construir uma imagem abrangente principalmente de Arles e Marselha, mas também de outros centros urbanos como Aix, Nîmes e Narbonne. Nesse capítulo, Grig aborda as transformações na paisagem urbana dessas cidades, as profissões e identidades de seus habitantes, o impacto topográfico e social da Igreja sobre o ambiente urbano e as relações sociais constituídas em torno das cidades em questão. A ideia é estabelecer um contexto no qual a cultura popular foi constituída e experimentada. Em linhas gerais, a paisagem urbana das cidades do sul da Gália passou por mudanças substanciais na Antiguidade Tardia. O abandono de edifícios públicos tradicionais, incluindo os locais de espetáculos onde se realizavam entretenimentos públicos organizados pela elite, impulsionou o desenvolvimento de uma cultura popular do tipo "faça você mesmo", como beber, cantar, dançar e jogar. Paralelamente, a ascensão do bispo ao poder e à influência trouxe novas oportunidades para a não-elite urbana fazer ouvir suas vozes.

No capítulo 3, *Popular Culture, Society and Economy. The Countryside in Transition in Late Antiquity*, Grig analisa as principais características do campo na Antiguidade Tardia. A autora aborda principalmente algumas

das paisagens que constituíam o território de Arles - as lagoas ao sul como o Étang de Berre e o Étang de Vaccarés, a região de Camargue e de Crau, as colinas dos Alpilles, bem como a região costeira do Languedoc - mas também analisa espaços fora dessa fronteira. Evidências da organização social e da mudança dos seus padrões, das atividades econômicas e da paisagem religiosa da zona rural são explorados nessa parte. O campo estava igualmente em contínua mudança na Antiguidade Tardia. A autora identifica novos padrões de povoamento, bem como o crescimento de novos centros de consumo e de produção. Paralelamente, a Igreja da Antiguidade Tardia buscava aumentar seu controle - social e econômico - sobre o campo. Após tais mudanças, as elites seculares e religiosas ainda se faziam presentes em grande parte da paisagem, mas, de todo modo, existem sinais de maior autonomia para pelo menos algumas das populações rurais. Juntos, os capítulos 2 e 3 fornecem uma contextualização importante e necessária para abordagem de uma cultura popular enraizada na sociedade e na economia da Antiguidade Tardia.

No capítulo 4, *Christianizing Popular Culture. The View 'from the Pulpit'*, Grig aborda a cultura popular tal como vista pela Igreja da Antiguidade Tardia. A autora analisa as formas pelas quais o discurso clerical, principalmente os sermões de Cesário de Arles, construíram e contestaram a cultura popular. Grig também compara os sermões de Cesário com outras vozes de épocas e de lugares diferentes. A partir de uma leitura comparativa e "a contrapelo" das fontes produzidas pelas elites religiosas, a autora traz à tona práticas como o canto, a dança e a zombaria, associadas às não-elites, mostrando que apesar das tentativas persistentes de Cesário para definir, moldar e controlar a "cultura não autorizada", seu sucesso estava longe de ser completo.

No capítulo 5, *An Alternative View. Lived Religion As Popular Culture*, Grig analisa algumas práticas religiosas populares da zona rural do sul da Gália na Antiguidade Tardia. A partir da análise de fontes eclesiásticas como textos de Gregório de Tours e da *Vita Caesarii*, mas também evidências materiais, a autora discute uma série de práticas populares, como um culto dedicado a um lago sagrado, as festas em homenagem a João Batista na Provença e no Norte da África, os rituais de proteção contra catástrofes naturais, entre outros. Para iluminar sua abordagem da cultura popular, nesse capítulo a autora mobiliza uma série de abordagens extraídas de estudos antropológicos, arqueológicos e religiosos. Isso mostrou que as mudanças religiosas da Antiguidade Tardia não deveriam ser entendidas como uma "cristianização" de cima para baixo. Pessoas e grupos se apropriaram, criaram, adaptaram e até mesmo resistiram a aspectos da religião tal como definida pelo discurso eclesiático. Esse capítulo, portanto,

afasta-se de uma abordagem puramente de cima para baixo, focada na elite eclesiástica, para considerar uma gama mais diversificada de práticas religiosas populares em seus próprios termos.

No capítulo 6, *The Kalends of January. The Persistence of Popular Culture*, Grig realiza um estudo de caso do festival das Calendas de Janeiro. A autora investiga novamente textos de Cesário de Arles, além de outras fontes eclesiásticas provenientes da Gália e de outras partes do mundo. Nesse capítulo, a autora apresenta uma visão geral das Calendas de Janeiro na Antiguidade Tardia, discute a crítica eclesiástica feita ao festival, além de examinar detalhadamente o papel da troca de presentes (*strenae*) que ocorria durante a festa. Diversas abordagens acadêmicas, principalmente as teorias do carnaval, são consideradas pela autora em sua interpretação do festival. A celebração das Calendas no Império Romano envolvia tanto eventos públicos oficiais, quanto atividades não oficiais - como comer, beber, cantar, dançar e festejar - muitas das quais conhecemos por meio da resposta hostil da Igreja na Antiguidade Tardia. Práticas rituais realizadas tanto no campo quanto na cidade, como preparar uma mesa cheia de comida com o objetivo de garantir abundância o ano todo, bem como trocar "presentes de boa sorte" (*strenae*), eram taxadas como "supersticiosas" pelos clérigos. As visitas de porta em porta talvez sejam o aspecto mais intrigante do festival do ponto de vista da cultura popular. Os foliões de ano novo faziam suas visitas em vários tipos de fantasias: pintavam os rostos, vestiam-se de animais, especialmente como cervos e gados. Para desgosto de seus opositores clericais, homens se vestiam como mulheres e mulheres se vestiam como homens. Os foliões das Calendas, tendo sua verdadeira identidade muitas vezes escondida com segurança sob um disfarce, reuniam-se em grupos e se sentiam livres para se divertir. Um testemunho clerical de Astério, bispo de Amaseia na região do Mar Negro no final do século IV, descreve como os foliões - mendigos comuns, atores, inclusive mulheres - se reuniam para visitar principalmente as casas dos políticos locais para exigir presentes na forma de dinheiro vivo. A autora toma essas descrições como evidência da maneira pela qual os pobres e os marginalizados faziam uso criativo da folia em uma tentativa de desabafar, melhorar sua condição material e ajustar as contas sobretudo com políticos corruptos e ineptos.

Popular Culture and the End of Antiquity in Southern Gaul, c. 400–550, de Lucy Grig é sem dúvida uma obra inovadora, pois lança luz sobre um debate pouco explorado - as dinâmicas da cultura popular na Antiguidade Tardia - a partir de uma abordagem interdisciplinar que combina fontes textuais e materiais. Grig contribui significativamente para essa discussão ao

destacar a interação entre cultura popular e dominante, bem como as tensões e

adaptações que moldaram as práticas culturais nesse período. Um dos grandes méritos da obra é o uso consistente de uma leitura a contrapelo de textos das elites religiosas, o que permite trazer à tona aspectos das experiências e práticas de grupos subalternos e populares com notável perspicácia. No entanto, a obra deixa margem para questionamentos sobre o que de fato mudou na cultura popular com a transição do mundo 'Clássico' para a Antiguidade Tardia. Atividades como beber, dançar e jogar, apresentadas como características de uma cultura do tipo "faça você mesmo", parecem ser práticas já presentes em períodos anteriores, o que suscita dúvidas sobre o alcance das transformações culturais sugeridas. Esse ponto poderia ter sido mais bem explorado, contribuindo para um panorama mais claro sobre as continuidades e rupturas desse processo histórico. Apesar disso, o livro oferece uma análise rica e instigante, consolidando-se como uma referência fundamental para os estudos sobre Antiguidade Tardia e cultura popular.

Received: February 17, 2025 | Accepted: June 10, 2026

GRIG, L. POPULAR CULTURE AND THE END OF ANTIQUITY IN SOUTHERN GAUL, C. 400–550. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2024. 260p. ISBN: 9781108491440

Marcio Monteneri[1]

Lucy Grig, a professor at the School of History, Classics, and Archaeology at the University of Edinburgh, has been working for years on the question of popular culture in Antiquity, having previously written a book on the subject, *Popular Culture in the Ancient World* (2017). In her most recent work, *Popular Culture and the End of Antiquity in Southern Gaul, c. 400–550*, Grig expands on her reflections, now focusing on cultural transformations during Late Antiquity. In this new study, the author examines the social, economic, and religious changes in southern Gaul between 400 and 550 through the lens of popular culture, which was itself undergoing transformation during this period. Through an analysis of literary sources, particularly the sermons of Caesarius of Arles, as well as other materials like recent archaeological reports, the author explores the agency of different social groups, including artisans, beggars, peasants, shepherds, and others. Thus, Grig investigates the interaction of opposing forces, both top-down and bottom-up, operating within a context of profound transformations.

The book, as expected from Cambridge University Press, is certainly well-produced, free of major typographical errors, and includes a few colored and black-and-white images. It consists of seven chapters, including the introduction and conclusion. The chapters are well-balanced in terms of length—each ranging from 29 to 37 pages—with the longest and perhaps most important being Chapter 6, which is dedicated to a case study on the Kalends of January.

In the introduction, Grig presents what she and other authors, particularly Stuart Hall, understand as "popular culture." Popular culture, as defined by the author, is shaped through a continuous relationship—of influence and/or antagonism—with dominant culture. There is no fully formed, authentic, and autonomous popular culture that exists outside the force field of power relations and cultural domination. Through a brief discussion of historical sources, such as graffiti from Pompeii and

[1] Marcio Monteneri – University of São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: marciomonteneri@gmail.com.

Aphrodisias, as well as texts by Ammianus Marcellinus and Sidonius Apollinaris, the author raises a series of key questions for her investigation of popular culture in southern Gaul during Late Antiquity: what spaces ensured the expression of popular culture? Who frequented these places? What was the impact of labor organization on popular culture? What was the relationship between popular culture and social conflict? The focus then shifts specifically to southern Gaul, outlining the historical context of the main political and structural changes of the period. Here, the author also provides readers with essential background for understanding the activities of Bishop Caesarius and the Church of Provence. Finally, she introduces the main sources, methods, and themes. The literary evidence produced by the Late Antique Church is at the core of her analysis. The texts primarily include sermons but also conciliar documents, hagiographies, and letters. In her study, the author also incorporates material culture evidence, including survey reports,

excavations, and archaeological syntheses. The use of this material presents substantial methodological challenges. The distorted lens of episcopal writings and the often-limited archaeological record make access to popular culture particularly difficult.

In Chapter 2, *Urban Contexts for Popular Culture in an Age of Transformation*, Grig analyzes the transformations of cities in southern Gaul during Late Antiquity. The author combines textual and archaeological evidence to construct a comprehensive picture, focusing primarily on Arles and Marseille but also considering other urban centers such as Aix, Nîmes, and Narbonne. In this chapter, Grig examines the transformations in the urban landscape of these cities, the professions and identities of their inhabitants, the topographical and social impact of the Church on the urban environment, and the social relationships formed around these cities. The goal is to establish a context in which popular culture was shaped and experienced. Broadly speaking, the urban landscape of cities in southern Gaul underwent substantial changes during Late Antiquity. The abandonment of traditional public buildings, including entertainment venues where public spectacles organized by the elite took place, fostered the development of a more informal, "do-it-yourself" popular culture, including drinking, singing, dancing, and gambling. At the same time, the rise of the bishop to power and influence created new opportunities for the urban non-elite to have their voices heard.

In Chapter 3, *Popular Culture, Society and Economy. The Countryside in Transition in Late Antiquity*, Grig analyzes the main characteristics of the countryside during Late Antiquity. The author focuses primarily on some

of the landscapes that made up the territory of Arles—such as the lagoons to the south, including the Étang de Berre and the Étang de Vaccarés, the Camargue and Crau regions, the Alpilles hills, and the coastal area of Languedoc—but also examines spaces beyond this boundary. This section explores evidence of social organization and its changing patterns, economic activities, and the religious landscape of rural areas. The countryside, too, was in constant flux during Late Antiquity. The author identifies new settlement patterns as well as the growth of new centers of consumption and production. At the same time, the Late Antique Church sought to extend its social and economic influence over rural areas. After these transformations, secular and religious elites remained present across much of the landscape. However, there are also signs of greater autonomy for at least some rural populations. Together, Chapters 2 and 3 provide an important and necessary contextualization for understanding a popular culture deeply rooted in the society and economy of Late Antiquity.

In Chapter 4, *Christianizing Popular Culture: The View 'from the Pulpit'*, Grig examines popular culture as seen by the Church in Late Antiquity. The author analyzes the ways in which clerical discourse, particularly the sermons of Caesarius of Arles, constructed and contested popular culture. Grig also compares Caesarius' sermons with other voices from different periods and places. Through a comparative and "against the grain" reading of sources produced by religious elites, the author brings to light practices such as singing, dancing, and mockery, which were associated with non-elites. She demonstrates that, despite Caesarius' persistent attempts to define, shape, and control "unauthorized culture," his success was far from complete.

In Chapter 5, *An Alternative View: Lived Religion as Popular Culture*, Grig examines certain popular religious practices in the rural areas of southern Gaul during Late Antiquity. Drawing on ecclesiastical sources such as the texts of Gregory of Tours and the Vita Caesarii, as well

as material evidence, the author discusses a range of popular practices, including a cult dedicated to a sacred lake, festivals in honor of John the Baptist in Provence and North Africa, and rituals for protection against natural disasters, among others. To shed light on her approach to popular culture, the author incorporates insights from anthropological, archaeological, and religious studies. This analysis reveals that religious changes in Late Antiquity should not be understood as a top-down "Christianization." Instead, people and groups appropriated, created, adapted, and even resisted aspects of religion as defined by ecclesiastical discourse. This chapter, therefore, shifts away from a purely top-down

perspective centered on the ecclesiastical elite, instead considering a broader and more diverse range of popular religious practices on their own terms.

In Chapter 6, *The Kalends of January: The Persistence of Popular Culture*, Grig presents a case study on the festival of the Kalends of January. The author once again examines texts by Caesarius of Arles, along with other ecclesiastical sources from Gaul and different parts of the world. In this chapter, she provides an overview of the Kalends of January in Late Antiquity, discusses the ecclesiastical criticism of the festival, and closely examines the role of gift exchange (*strenae*) during the celebrations. Various academic approaches, particularly carnival theories, are considered in her interpretation of the festival. The celebration of the Kalends in the Roman Empire included both official public events and unofficial festivities—such as eating, drinking, singing, dancing, and revelry—many of which we know primarily through the Church's hostile response in Late Antiquity. Ritual practices carried out in both rural and urban settings, such as preparing a table filled with food to ensure abundance throughout the year and exchanging "good luck gifts" (*strenae*), were labeled as "superstitious" by clerics. Perhaps the most intriguing aspect of the festival from the perspective of popular culture was the tradition of door-to-door visits. New Year's revelers would go from house to house in various disguises: painting their faces, dressing as animals—especially as deer and cattle. To the dismay of their clerical opponents, men dressed as women, and women dressed as men. The Kalends revelers, often securely hiding their true identities under masks and costumes, gathered in groups and felt free to enjoy themselves. A clerical account by Asterius, Bishop of Amasea in the Black Sea region in the late fourth century, describes how revelers—including common beggars, actors, and even women—gathered primarily to visit the homes of local politicians and demand gifts in the form of cash. Grig interprets these descriptions as evidence of how the poor and marginalized creatively used the festivities as an opportunity to express themselves, improve their material conditions, and settle scores, particularly with corrupt and inept politicians.

Popular Culture and the End of Antiquity in Southern Gaul, c. 400–550, by Lucy Grig, is undoubtedly an innovative work, as it sheds light on a largely unexplored debate—the dynamics of popular culture in Late Antiquity—through an interdisciplinary approach that combines textual and material sources. Grig makes a significant contribution to this discussion by highlighting the interaction between popular and dominant culture, as well as the tensions and adaptations that shaped cultural practices during this period. One of the book's greatest strengths is its consistent use of an

against-the-grain reading of texts produced by religious elites, which allows for a perceptive exploration of the experiences and practices of subaltern and popular groups. However, the work leaves room for questions about what truly changed in popular culture during the transition from the 'Classical' world to Late Antiquity. Activities such as drinking, dancing, and gambling—described as hallmarks of a 'do-it-yourself' culture—appear to have existed in earlier periods, raising questions about

the extent of the cultural transformations suggested. This point could have been explored further, contributing to a clearer picture of the continuities and ruptures in this historical process. Despite this, the book offers a rich and thought-provoking analysis, establishing itself as a fundamental reference for studies on Late Antiquity and popular culture.

Recebido: 02 de janeiro de 2026 | Aceito: 10 de março de 2026

NOTA DE UMA PESQUISA DIONISÍACA: FONTES E HISTORIOGRAFIA DE DIONISO NOS TEXTOS ANTIGOS E SUA RECEPÇÃO NOS POETAS DO NEOGREGO[1]

João Estevam Lima de Almeida[2]

RESUMO

O objetivo desta nota de pesquisa é trazer ao leitor os passos iniciais da nossa pesquisa de doutorado realizada no departamento de História da Universidade Federal de São Paulo. Os estudos sobre Dioniso tiveram seu primeiro impulso no século XIX, ganhando notoriedade com a publicação da obra de Nietzsche. Estudos estes que, no transcurso do tempo, se desenvolveram e se deslocaram, dando importantes contribuições para as pesquisas na História, que privilegiaram como tema a Grécia antiga. Na atualidade alguns trabalhos que utilizam a Teoria da Recepção como escopo metodológico de análise trouxeram importantes contribuições para pesquisas que se debruçam sobre o processo de recepção da Grécia antiga em contextos modernos e contemporâneos. Esta nota traz algumas das primeiras reflexões de nosso projeto de pesquisa, que visa desenvolver uma contribuição original sobre o tema de Dioniso na tradição grega antiga e sua recepção na Grécia dos Estados Nacionais.

Palavras-Chave

Dioniso; Fontes; historiografia; Recepção dos Clássicos; Poetas do Neogrego.

[1] Esta nota de pesquisa é parte do projeto *Deus da pólis, Deus dos poetas*: Dioniso na Tradição grega e sua recepção nas obras dos poetas Konstantinos Kaváfis, Kostis Palamás e Ángelos Sikelianós, desenvolvido no Departamento de História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP. A pesquisa está sob a orientação do Prof. Dr. Gilberto da Silva Francisco e é realizada com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Brasil, Processo n. 25/09604-3.

[2] Doutorando em História – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil. E-mail: joao.estevam@unifesp.br.

1. Introdução – As fontes sobre Dioniso

Para o historiador que lida com Dioniso em dois contextos distintos, o da antiguidade grega e sua consolidação na tradição antiga, bem como sua recepção no contexto da Grécia dos Estados Nacionais, a discussão sobre as fontes perpassa a visão dos antigos e a visão dos modernos. Há uma profusão imensa de fontes que fazem parte da expressão do deus do vinho tanto nos textos quanto na cultura material. Mas há uma fonte específica que une o texto à cultura material na grafia do nome do deus, revelando-o como um deus indo-europeu. Descobriu-se que a fonte mais antiga com o nome do deus está em duas plaquetas encontradas em Pilos (PY Xa 102 e PY Xb 1419). Na primeira plaqueta lê-se *Di – wo – nu – so – Jo*. "Dionysoio", como um fragmento feito a: tu – ni – Jo. No outro lado da plaqueta está registrado outro fragmento de algo que ainda não foi decifrado e diz: "*no – pe – ne – o*" para "*wo – no – wa – ti –si*", ou seja, *oinoatisi*, que quer dizer "mulheres de oinoa". Em ambas as plaquetas encontramos a denominação "o que é de Dioniso".

Dabdab Trabulsi retoma a questão dos tabletes para mostrar a importância da complexidade da tese de uma divindade estrangeira, exógena à Grécia. O primeiro tablete foi descoberto em 1952 e o nome do deus acima especificado aparece sozinho, o que levou os seus decifradores a duvidar de seu caráter divino. Dioniso é tido como *eleútheros* (libertador), este epíteto está diretamente associado ao nome de Zeus. O deus do vinho é chamado de *Eleuthèr*, filho de Zeus, a quem são sacrificados touros. A fonte deste epíteto são outros três tabletes PY Cn 3 e PY Wa, "*e-re-te-re*", bem como no tablete PY Na 18 que consta "*e-re-u-te-ri*", o que pode equivaler a *Eleuthèr*, como o deus é chamado, que corresponderia ao líber pater dos romanos, o que remontaria, segundo Dabdab Trabulsi, ao indo-europeu "*Ieudh*" (Kerényi, 2002: 62; Dabdab Trabulsi, 2004: 24). A antiguidade de Dioniso é atestada também pelo descobrimento de seu santuário em Ayia Irini em Kea, onde se pode averiguar de modo bem nítido a continuidade do culto dionisíaco, ou divindades associadas a ele, desde o século XV até a época grega, que se expõe na primeira inscrição votiva como santuário de Dioniso. Essa fonte pode ser corroborada com a fonte textual advinda de Tucídides (V, 2.4), ao falar sobre as "Velhas Dionísias" que, segundo o historiador, eram comuns aos jônios e aos atenienses, o que leva a deduzir que estas festas eram mais antigas que a migração jônica.

Outros testemunhos importantes sobre Dioniso estão em Hesíodo, Homero, Heródoto e Eurípides. O deus do vinho aparece em Hesíodo, em sua *Teogonia* e nos *Trabalhos e os dias* (947; 614) ele é retratado como *Diónysos Polyghetés* (Dioniso de muitas alegrias); Homero o definiu, na Ilíada (VI, 130; XIV, 325), como *mainoménoio Dionýsoio* (o delirante Dioniso) e *khárma Bróteion* (alegria dos mortais). Já Heródoto (II, 49) mencionou que o culto do deus veio do Egito através dos fenícios que se estabeleceram na Beócia. O historiador de Halicarnasso (II, 145) argumentou que, ao contrário do que os egípcios pensaram de Osíris, os gregos consideravam Dioniso com um dos seus deuses mais novos. Para Eurípides (*Bacch*. 13-24) o deus teve suas primeiras origens na Lídia e na Frígia, percorrendo muitos outros lugares até chegar a Tebas. Assim, é possível demonstrar que Dioniso que se firma na tradição grega e está presente, principalmente quando nos detemos na fonte textual, no surgimento da pólis no período arcaico e clássico, do séc. VIII ao V a.C. Tais fontes são muito importantes para tentarmos encontrar o fio condutor que leva, no contexto da Grécia dos Estados Nacionais. No transcurso de sua história, ele também foi utilizado, implícita ou explicitamente, na produção de autores antigos e na produção literária de Konstantinos Kaváfis, Kostis Palamás e Ángelos Sikelianós. Ao utilizá-lo, tais poetas, supomos, se valem do que Terry Eagleton denomina de função desempenhativa da literatura e tentam provocar certos efeitos no leitor; se valeram da linguagem que é "linguagem enquanto um tipo de prática material em si mesma, e discurso enquanto ação social" (Eagleton, 2006).

No que concene à quantidade de fontes utilizadas na pesquisa temos 08 autores antigos em que serão analisados 29 fragmentos, 01 obra e 01 hino. Já a utilização dos poemas neo-helênicos dão um total de 03 autores, dos quais serão analisados 31 poemas. As fontes textuais nos darão a base para entender Dioniso na *cultura da pólis* e os poemas nos permitirão entender como Dioniso foi usado pelos poetas neo-helênicos no contexto da Grécia dos Estados Nacionais. O nosso intuito é através da análise das fontes textuais e literárias estabelecer uma síntese que demonstre reflexões sobre um Dioniso *desmótes-eleútheros*[3] (agrilhoado-livre) e alguns aspectos do que

[3] Em nossa pesquisa de mestrado refletimos: A palavra agrilhoar traz em si um simbolismo e no teatro, numa das peças de Ésquilo, Prometeu é *desmótes*, agrilhoado por conceder aos homens o fogo de Zeus. Como o Titã que roubou o fogo do soberano do Olimpo, como Prometeu **Dioniso Desmótes** está preso a grilhões quando é retirado dos campos e alocado em um local fixo no espaço urbano. Os gregos em certa medida agrilhoam o deus quando o deslocam de uma esfera "*selvagem*" e o fazem habitar num espaço "*civilizado*". Mas este agrilhoamento é o que simboliza a totalidade do território da *pólis*. Espaço, lugar e paisagem são as nossas ferramentas de análise para tentarmos compreender um **Dioniso *Eleútheros*** que configura, por meio do seu espaço específico, o teatro, *um* aspecto da pólis grega. O que percebemos com a sistematização do nosso

é *selvagem* e *civilizado* na tradição grega e, principalmente, na Grécia dos Estados Nacionais. As fontes selecionadas de Dioniso na Tradição grega, nos permitem contextualizar e identificar o deus do vinho na *cultura da pólis*. Além dos textos antigos, utilizaremos, por meio do nosso recorte, de textos produzidos pela historiografia. Já os textos de chegada, poemas em que o deus do vinho aparece ou há elementos associados a ele, nos permitirão refinar o debate teórico e metodológico sobre Dioniso e como ele foi utilizado por estes poetas do neogrego, para assim tentar contribuir com uma leitura original sobre as questões que envolvem a Grécia moderna e sua identidade no período dos Estados Nacionais. No processo de recepção, os autores antigos firmam Dioniso na tradição para que ele sirva aos poetas gregos modernos. Segue abaixo o quadro das fontes antigas e literárias.

2. Aspectos metodológicos para análise das fontes

Para Terry Eagleton as obras literárias são "reescritas" pelas sociedades que as leem. Todas as obras literárias, em outras palavras, são "reescritas", não há releitura de uma obra que não seja também uma "reescrita" (EAGLETON, 2006: 18-19). Ante as reflexões desse autor no próprio processo de recepção entendemos que Dioniso, ao ser utilizado por autores antigos e poetas gregos modernos, não se furta a este processo nem na antiguidade, nem na modernidade, pois "cada momento de releitura da Antiguidade escolhe e lê sua própria Antiguidade, reordenando o repertório disponível (...)". Eis algumas dicotomias que por vezes, aproximam antigo e moderno e "são elas, às vezes, manifestação do senso social e político do autor" (COSTA, 2018: 45).

Uma pesquisa que tem como abordagem teórica estudos em fontes textuais antigas, na historiografia e estudos alicerçados na Teoria da Recepção, necessita conceituar esta última. Sobre a recepção dos clássicos, Anastásia Bakogianni nos mostra: "a recepção dos clássicos concentra-se na forma como o mundo clássico é recebido nos séculos subsequentes e, em

repertório é que há um padrão de assentamento que constitui o teatro grego antigo sempre de frente para a paisagem ou apreendendo a visão da cidade. O caráter *eleútheros* do deus pode ser visualizado pela própria condição do teatro integrado à paisagem políade. A nosso ver o teatro, integrado à paisagem o torna **Dioniso *Eleúhteros***, mesmo que ele seja também **Dioniso *Desmótes***, agrilhoado, tanto pelo seu caráter institucional, quanto pela expressão material, física do lugar do deus. Nesse sentido, a paisagem que o teatro grego nos descortina, que pode ser visualizada na longa duração (séc. VI ao III a.C.), configura a totalidade da *pólis*, a conexão entre o espaço urbano e o território apenso a ele. (ALMEIDA, 2014; 20; 201; 206; 228).

particular, nos aspectos das fontes clássicas que são alterados, marginalizados ou negligenciados" (BAKOGIANNI, 1997: 115-116). Nesse sentido, faz-se mister salientar que os poetas ora estudados alteram, marginalizam e negligenciam alguns aspectos de Dioniso e priorizam outros, usam o passado a seu modo. Assim, "entendemos os usos do passado como uma forma de recepção entre outras possíveis, na qual a mobilização/reutilização do passado assume um caráter pragmático e instrumental" (SILVA, FUNARI & GARRAFFONI, 2020: 45).

Portanto, metodologicamente na "análise de determinado documento, necessitamos identificar as possíveis conexões com outros textos" (...) e isso envolve outras fusões de horizontes, entre passado e presente, texto e intérprete: cada texto é uma intervenção dentro de determinado campo intertextual" (VARGAS, 2020: 520). Pretendemos estabelecer uma análise crítica que dê conta dos textos antigos ora escolhidos e dos poemas dos poetas selecionados e seu contexto.

A pesquisa se justifica por almejar, à luz dos estudos da teoria da recepção, colocar o *daimon,* que é Dioniso, no espelho e entender como ele é expresso na tradição grega e como é utilizado de forma receptiva principalmente na seguinte produção literária: nos poemas *O cortejo de Dioniso; O deus abandona Antônio* de Kaváfis; em seguida no poema *Dioniso* de Kostis Palamás e finalmente na peça *O ditirambo Órfico ou O ditirambo de Rodes* e em alguns poemas da compilação de poemas *Thymeli* de Ángelos Sikelianós. Acreditamos que o recorte feito nesta pesquisa, pode trazer uma contribuição relevante aos estudos de recepção na história e ao que foi o processo histórico do dionisismo, um dos elementos singulares na formação da *pólis* da Grécia da época arcaica e clássica, como este elemento ganhou um novo significado na construção de uma identidade grega moderna. Os textos nos mostram este processo, pois do bárbaro ao grego se constrói uma identidade helênica tanto nos textos de uma tradição grega antiga, quanto na produção da literatura dos poetas do neogrego, que utilizam e colocam Dioniso no centro de um processo de recepção do clássico.

3. As fontes privilegiadas

AUTORES ANTIGOS	FONTES	ARQUIVO/LOCAL	POETAS	OBRA/POEMA	ARQUIVO/LOCAL
Apollodoro	Bibl., 2., 2, 2; 3., 4, 3 e s.; 5, 1 e s.	/Biblioteca EFLCH/UNIFESP	Kaváfis	*O cortejo de Dioniso*	https://www.onassis.org/initiatives/cavafy-archive
Aristófanes	Ran., 330	Biblioteca EFLCH/UNIFESP	Kaváfis[4]	*O deus abandona Antônio*	https://www.onassis.org/initiatives/cavafy-archive
Eurípides	*Bacch.*, *passim*; *Cyc.*, 3 e s.	Biblioteca EFLCH/UNIFESP	Palamás	*Dioniso*	https://www.efa.gr/section-categorie/modern-and-contemporary/
Diodoro Síciulo	4. 2, 2 e s., 25; 4.	Biblioteca EFLCH/UNIFESP	Sikelianós	Tragédias compiladas com o nome de *Thymeli*	https://www.efa.gr/section-categorie/modern-and-contemporary/
Hesíodo	*Theog.* 940-942, *Op*. 614	Biblioteca EFLCH/UNIFESP	Sikelianós	O ditirambo de rodes Vol. I	https://www.efa.gr/section-categorie/modern-and-contemporary/

[4] Entram também em nosso corpus do poeta Konstantinos Kaváfis. Os poemas hedônicos escolhidos para compor o nosso *corpus* são: Os perigos; Coisa rara; Candelabro; À entrada do café; Jura; Uma noite; Na rua; Quando surgirem; Passagem; Ao fim da tarde; Dias de 1903; A vitrina da tabacaria; Lembra, corpo...; A mesa ao lado; Compreensão; Diante da casa; Ímenos; O sol da tarde; Para que venham; A origem; Num velho livro; Teatro de Sídon 400 D.C; 31 a.C em Alexandria; Na Itália à beira-mar; No 25º ano de sua vida; Num demo da Ásia Menor; Dias de 1901; Um jovem artista da palavra – 25 anos de idade; Míris, Alexandria 340 D.C, Ano 200 A.C. Utilizamos a tradução de José Paulo Paes. In: Kaváfis, K. **Poemas**. Seleção, estudo crítico, notas e tradução. São Paulo: José Olympio Editora, 2006.

Homero	Hin. Dio., passim;	Acervo Pessoal	Sikelianós	*Dédalo em Creta* (Vol. II)	https://www.efa.gr/section-categorie/modern-and-contemporary/
Homero	Il., 6. 132; 14. 325;	Acervo Pessoal		*Discurso Délfico (Vol. III)*.	https://www.efa.gr/section-categorie/modern-and-contemporary/
Homero	Il. 6, 129 e s	Acervo Pessoal			
Heródoto	2., 49	Acervo Pessoal			
Nonnus	Dion. Passim;	Acervo Pessoal			
Pausânias	1., 44, 7; 2., 37, 5; 3 e s.	Acervo Pessoal			
Sófocles	Ant. 955 e s.	Acervo Pessoal			

4. A historiografia de Dioniso – Um Recorte do século XIX aos Anos 2000

O início dos estudos sobre Dioniso no mundo moderno data do século XIX. Alguns destes estudos se debruçaram sobre a descrição mitológica do deus, tomando por base as informações nas fontes literárias disponíveis nos autores antigos. Foram produzidos capítulos a respeito de Dioniso em enciclopédias e livros sobre mitologia "greco-romana", os quais podemos citar os produzidos por P. Perdrizet no *Dictionnaire des Antiquités Grècques et Romaines* (organizado por Daremberg e Saglio), por P. Decharme em *Mythologie de la Grèce Antique* (1886).

Contudo, os estudos sobre Dioniso só ganharam sua primeira notoriedade e projeção sob o olhar do filólogo e filósofo prussiano Friedrich Nietzsche. Aos vinte e cinco anos ele escreve o texto *A visão* dionisíaca *do mundo* (*Die dionysischen weltanschauung*) entre junho-agosto de 1870, esta obra antecede algumas das suas reflexões sobre o dionisíaco que irão ganhar forma e síntese filosófica em sua obra posterior e mais importante sobre o tema: *O nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo (Die geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*), escrita em 1872. A interpretação do autor do *Nascimento da Tragédia* é híbrida e um de seus erros ou leitura própria é que mesmo se valendo da tradição e inspirando-se em Eurípides, ignorou as mênades que, após a própria personagem de Dioniso, são as personagens mais importantes no mito. O prevalecimento de um exagerado lance explosivo a retratar o dionisíaco é, segundo Kerényi, a contribuição de Nietzsche; posição que influenciará as obras de Otto (1933), Jeanmaire (1950), Dodds (1951) e Nilsson (1957), que identificaram o núcleo da religião dionisíaca na experiência orgiástica do deus e seus fiéis (Kerényi, 2004: 119-122).

Ao nosso ver Nietzsche é um homem de seu tempo, um intelectual que vive os questionamentos do séc. XIX e que tem na sua proposta, que ele mais tarde irá chamar *filosofia do martelo,* de ressignificar Dioniso. Na percepção de Kerényi a comparação do dionisismo com uma epidemia religiosa consiste no único elemento que se configura aceitável para o pensamento científico, e isto foi resgatado por Erwin Rohde, com sua obra *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks* (1890-4), que levantou a tese de uma religião estrangeira na Trácia. Rohde deu à tese de Nietzsche uma sustentação histórica e ao mesmo tempo corrigiu-a e pintou o quadro de um deus estrangeiro à sensibilidade helênica (Kerényi, 2004: 113-121; Dabdab Trabulsi, 2004: 13).

Para Rohde o dionisismo representou, na cultura grega, um corpo estranho e alhures, por sua origem vinda da Trácia, muito particularmente entre suas estirpes trácias meridionais (Rohde, 1973: 308-317). A obra de Walter Friedrich Otto, *Dionyus mith andcult (Dionysos, Mythos und Kultus)* (1933), antecede ao ainda atual estudo de H. Jeanmaire (1950). Otto definiu Dioniso como um deus delirante, o fez utilizando Homero, sem o citar, pois o autor da Ilíada se refere ao deus como *mainômenos Dionýsos*, o "delirante Dioniso". Segundo Kerényi, se por um lado Otto acerta, indo buscar em Homero a melhor definição para o deus do vinho, por outro ele se equivoca ao alertar para o mundo dionisíaco como um mundo de mulheres, aludindo à parturição e cuidado de crianças. Posteriormente, já na década de 50, os estudos sobre Dioniso têm um importante autor chamado Henri Jeanmaire que, em sua obra *Dionysos: histoire du culte de Bacchus: l'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, èvolution du dionysisme après Alexandre* (1950), fez um relevante trabalho de síntese acerca do tema. Dabdab Trabulsi salientou proficuamente que Jeanmaire, mesmo tendo a grande desvantagem de escrever seu livro antes da decifração da linear B, detém uma análise e uma obra cuja solidez faz com que conserve uma atualidade impressionante (Dabdab Trabulsi, 2004: 14).

É imprescindível a um estudo histórico, que investigue Dioniso nos autores antigos, conhecer e analisar o livro de G. Aurelio Privitera, *Dioniso in Omero e nella Poesia Greca Arcaica* (1970), nele o deus é analisado na sociedade micênica e aristocrática, que vai de Homero a Píndaro, com erudição e densidade conceitual. Walter Burkert publicou *Religião grega na época clássica e arcaica* (*Griechische religión der orchaischen und kíassischen Epoche)* em 1977, com uma solidez, clareza de abordagem e uma abundante fonte de informação e estruturação de fontes antigas; por sua sistematização e excelente estruturação tornou-se um manual moderno sobre a religião grega e Dioniso. Sob a década 70 ainda, Park McGinty sistematizou um estudo denominado *Interpretation and Dionysos – Method in the study of a god* (1978). Mesmo sendo um estudo de revisão bibliográfica traz sua contribuição aos estudos do tema, pois discute questões de método nos autores Erwin Rohde, Walter Otto, Jane Harrison e Martin P. Nilsson.

Já na década de 80 surgiram importantes estudos de cunho estruturalista, dos quais podemos destacar os trabalhos de Maria Daraki, *Dionysos et la déesse terre* (1983) e *Dionysos* (1985). Citemos ainda Marcel Detienne com o seu trabalho *Dioniso a céu aberto (Dionysos à ciel ouvert) (1988)* e uma década depois, *Dionysos mis à mort (1998)*. Sobre o aspecto iconográfico do deus não poderíamos deixar de citar o significativo trabalho de Thomas

Carpenter, *Dionysian imagery in Archaic Greek Art* (1986); trata-se de um estudo minucioso a traçar o desenvolvimento da imagem de Dioniso nos vasos áticos de figuras negras, percebendo a originalidade da criação da imagem do deus por toda a Ática. À medida que avançaram os estudos ganharam novas abordagens e Thomas H. Carpenter e Cristopher A. Faraone, organizaram a obra *Masks of Dionysus* (1993), a trazer um conjunto de autores que se ativeram à diversidade da figura de Dioniso na religião grega para ampliar as perspectivas de reflexões sobre a poética dionisíaca. F. Frontisi-Doucroux, pesquisadora do centre Louis Gernet, escreveu um trabalho intitulado *Le dieu masque: une figure de Dionysos d'Athennes (1998).*

Ainda no contexto ateniense, o tema sobre o deus do vinho foi desenvolvido por Smene Lada-Richards com o trabalho *Initiating Dionysus – Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs (1999). Em 2002 foi traduzido para o português a obra de Carl Kerényi Dioniso – imagem arquetípica da vida indestrutível (2002) sob uma forte influência junguiana a obra prende Dioniso a um arquétipo fixo, o que torna discutível, do ponto de vista histórico, a análise do autor*. No entanto, é preciso frisar que mesmo com sua abordagem junguiana a documentação levantada por este autor é imprescindível a qualquer pesquisador que se debruce sobre o tema de Dioniso.

Seguindo os passos de seu pai Cornélia Sler-Kerényi publicou dois importantes trabalhos de cunho estruturalista sobre o tema, a saber: *Dionysos in Archaic Greece - An Understanding through Images* (2007) e sua continuidade na obra *Dionysos in Classical Athens - An Understanding through Images* (2015). Ambas as obras trazem um vasto referencial iconográfico do deus. Renate Schlesier organizou a obra *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism (2011),* um compilado de estudos sobre o deus do vinho, com múltiplas e pertinentes abordagens. Dioniso ganhou ainda outros estudos com o livro *Dioniso. Los Orígenes - Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisíaco en la Grecia antigua* (2013) organizado por Alberto Bernabé, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Marco Antonio Santamaría, e ainda no mesmo ano, Alberto Bernabé e outros pesquisadores organizaram o livro *Redefining Dionysus* (2013), um conjunto de trabalhos que foram apresentados em 2010, a trazer diferentes perspectivas sobre Dioniso, o que permite ao pesquisador visualizar inúmeros olhares sobre o tema.

No Brasil os estudos acerca de Dioniso e o dionisismo avançaram. Até o momento a síntese mais completa sobre o tema do dionisismo foi desenvolvida por José Antônio Dabdab Trabulsi na França, em 1990, sob o título *Dionysisme pourvoir et societé em Grèce jusqu`à la fin de l`époque classique*, desenvolvida na Universidade de Franche-Comté e premiada pelo CNRS.

A edição brasileira foi publicada em 2004, *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. O autor analisou o dionisismo e sua integração no sistema religioso e social mais amplo e seu movimento no processo de mudança histórica. Trabulsi analisou, em um período de longa duração que vai da época arcaica até o fim da época clássica, o dionisismo e sua relação com o poder no sistema políade, demonstrando que Dioniso ao ser domesticado serve como aparelho ideológico do Estado[5] principalmente na época da tirania grega. O referido trabalho é uma importante e valiosa referência para os pesquisadores que abordam o tema.

Seguindo o tema do dionisismo, da selvageria e domesticação do deus do vinho no espaço políade o autor deste projeto de pesquisa desenvolveu no Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga – Labeca, sediado no Museu de Arqueologia da USP, a pesquisa de mestrado intitulada *Um deus a céu aberto: Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaica e clássica – sec. VI-III a.C* (2014). A proposta de pesquisa foi estudar o tema de Dioniso, seu culto e sua importância a partir de fontes históricas e da cultura material, utilizando como documentação o teatro grego antigo como expressão material do deus do vinho. Foram analisados dezessete teatros disseminados em póleis da Grécia e da Itália do Sul, a saber: dez na Grécia e sete na Magna Grécia e Sicília, contribuindo com uma reflexão sobre o dionisismo como um dos aspectos singulares no processo de formação e estruturação da *pólis* grega.

5. Os objetivos & as hipóteses da pesquisa

Temos como objetivo geral, por meio da análise de Dioniso nos textos de partida (fontes textuais antigas) e textos de chegada (textos do *corpus* definido dos autores Konstantinos Kaváfis, Kostis Palamás e Ángelos Sikelianós): 1) ter uma melhor compreensão de como Dioniso nos autores antigos pode nos fazer visualizar o dionisismo na *cultura da pólis*; 2) ter um aprofundamento do caráter *Desmótes-Eleútheros*[6] (agrilhoado-livre) de

[5] Para Dabdab Trabulsi o ditirambo, ao ser despojado da sua força selvagem, fora utilizado, num período posterior, em Atenas, para cantar temas estranhos a ele, a torná-lo competitivo. Esta série de transformações demonstram a domesticação do dionisismo, "o seu ajustamento à cidade", tendo como norteador destas medidas a tirania (Dabdab Trabulsi, 1984. 75-104).

[6] Em nossa pesquisa de mestrado refletimos: A palavra agrilhoar traz em si um simbolismo e no teatro, numa das peças de Ésquilo, Prometeu é *desmótes*, agrilhoado por conceder aos homens o fogo de Zeus. Como o Titã que roubou o fogo do soberano do Olimpo, como Prometeu **Dioniso Desmótes** está preso a grilhões quando é retirado dos campos e alocado em um local fixo no espaço urbano. Os gregos em certa medida agrilhoam o deus quando o deslocam de uma esfera "*selvagem*" e o fazem habitar num espaço "*civilizado*". Mas este agrilhoamento é o que simboliza

Dioniso, para observar por meio das características selecionadas por estes poetas, como esse deus *selvagem* e *civilizador* é visto e ressignificado na poesia neogrega.

Já os objetivos específicos se subdividem nos seguintes: A) Analisar Dioniso e seu caráter *Desmótes-Eleútheros* (agrilhoado-livre) na documentação antiga, utilizando como amostragem textos literários antigos e historiográficos gregos. Tais textos nos fornecerão os aspectos de um Dioniso, expresso no mundo grego e ressignificado na poesia neogrega de Kaváfis, Palamás e Sikelianós; B) Investigar como os aspectos *Desmótes-Eleútheros* (agrilhoado-livre) de Dioniso, explícita ou implicitamente, podem ser evidenciados na produção poética desses autores, a partir do *corpus*: *O cortejo de Dioniso; O deus abandona Antônio,* de K. Kaváfis*; Dioniso,* de Kostis Palamás*;* e *O ditirambo órfico ou o Ditirambo de Rodes (Vol. I), Dédalo em Creta (Vol. II); The Death of Digenis, A Páscoa dos gregos e Discurso Délfico (Vol. III)*, de Ángelos Sikelianós; C) Pontuar as similaridades e as singularidades de Dioniso no trabalho dos poetas do neogrego, com o objetivo de estabelecer uma síntese e tecer reflexões sobre Dioniso, como um *daimon*, revisitado pelos autores em um contexto específico da literatura neogrega.

As hipóteses da pesquisa se dividem em primária e secundárias. Como hipótese primária refletimos que O caráter *Desmótes-Eleútheros* de Dioniso pode ser evidenciado na tradição grega por meio dos autores antigos e demonstra que o deus faz parte do processo de formação da *cultura da pólis;* sua recepção se dá no *contexto* da Grécia moderna na produção poética de Kaváfis, Palamás e Sikelianós. Já as secundárias se subdividem em: A) Kaváfis ao utilizar Dioniso como um espelho simbólico, em seus poemas *O cortejo de Dioniso*, *O deus abandona Antônio*, bem como nos poemas hedônicos, revela a recepção do deus em sua produção poética. Ao conectar a imagem do deus, acontecimentos mítico-históricos e experiências vividas à questão do espaço grego fora da Grécia, no Egito, precisamente em Alexandria, o poeta expressa o modo de ser grego. Poeta

a totalidade do território da *pólis*. Espaço, lugar e paisagem são as nossas ferramentas de análise para tentarmos compreender um **Dioniso *Eleútheros*** que configura, por meio do seu espaço específico, o teatro, *um* aspecto da pólis grega. O que percebemos com a sistematização do nosso repertório é que há um padrão de assentamento que constitui o teatro grego antigo sempre de frente para a paisagem ou apreendendo a visão da cidade. O caráter *eleútheros* do deus pode ser visualizado pela própria condição do teatro integrado à paisagem políade. A nosso ver o teatro, integrado à paisagem o torna **Dioniso *Eleúhteros***, mesmo que ele seja também **Dioniso *Desmótes***, agrilhoado, tanto pelo seu caráter institucional, quanto pela expressão material, física do lugar do deus. Nesse sentido, a paisagem que o teatro grego nos descortina, que pode ser visualizada na longa duração (séc. VI ao III a.C.), configura a totalidade da *pólis*, a conexão entre o espaço urbano e o território apenso a ele. (ALMEIDA, 2014; 20; 201; 206; 228).

grego pela filiação e pela língua, Kaváfis se vale do deus do vinho para simbolizar o que é ser "grego". B) Nas obras de Sikelianós e Palamás o espelho simbólico que é, para estes poetas, Dioniso, constitui uma metáfora diferente da de Kaváfis. Para o primeiro, Dioniso, o dionisíaco, é utilizado para que ele mostre sua percepção poética e estética, indo buscá-la no deus e sua essência ritualística e religiosa. Para o segundo, há a necessidade existencial, em um contexto de mudanças na sociedade grega e consequentemente na estrutura da língua grega, de expressar uma identidade grega. C) Há um *etnosimbolismo* perceptível, nas obras do *corpus* selecionado, na produção literária de Kaváfis, Palamás e Sikelianós; apreendido como um *daimon*; Dioniso, a personificação do grego-bárbaro, do "outro", esse estranho estrangeiro, agrilhoado e livre, foi utilizado para expressar uma helenidade singular na produção dos poetas ora selecionados no presente estudo.

6. Resultados esperados

Com esta pesquisa, esperamos alcançar os seguintes resultados: a identificação do caráter *Desmótes-Eleútheros* nos textos antigos selecionados e demonstrar que Dioniso na tradição grega é um dos elementos singulares da *cultura da pólis*. Por ser um desses elementos singulares ele serviu aos poetas neo-helênicos em um processo de recepção do clássico. De maneira original, esperamos sistematizar um estudo que demonstre como Dioniso, ao ser utilizado pelos poetas Konstantinos Kaváfis, Kostis Palamás e Ángelos Sikelianós gerou uma produção estética singular da cultura grega. Esse antigo e novo Dioniso que é ressignificado na Grécia no contexto do Nacionalismo. 3) A escrita de uma síntese crítica que dê sua contribuição aos estudos históricos sobre Dioniso e sua recepção. Os resultados serão alcançados conforme as etapas especificadas no plano de trabalho e no cronograma desta pesquisa.

7. Considerações finais

Os estudos de recepção dos clássicos e usos do passado na História Antiga, no contexto brasileiro, ganharam seus primeiros impulsos com os autores Francisco Murari Pires (2009; 2010), José Antônio Dabdab Trabulsi (2003, 2009) e Pedro Paulo Abreu Funari (2020). Esse primeiro impulso teve como desdobramentos os trabalhos desenvolvidos pelos historiadores Glaydson José da Silva (2017; 2020), Lorena Lopes Costa (2013; 2018), Renata Senna

Garraffoni (2020) e Anderson Zelewski Vargas (2020). A recepção do clássico e os usos do passado abriram a diversos pesquisadores novas possibilidades de análise do passado e a compreensão sobre determinado período histórico estudado. Dentre essas possibilidades, a análise da intertextualidade entre textos antigos e modernos, que nos permite um espaço interpretativo rico, e pode conduzir a novos estudos originais sobre determinada sociedade. Nosso projeto segue esse direcionamento.

Estes primeiros apontamentos de pesquisa demonstram que há um campo extremamente fértil de possibilidades que se abre ao historiador que pesquisa a Grécia. A saber, o caminho que permite o diálogo entre História e Literatura, utilizando como ferramenta de análise a Teoria da Recepção. Nesse sentido aliar a documentação textual sobre o deus do vinho e os poemas de Konstantinos Kaváfis, Kostis Palamás e Ángelos Sikelianós, na perspectiva da recepção dos clássicos, pode trazer questionamentos importantes sobre Dioniso na Grécia em dois contextos singulares e interdependentes, a Grécia antiga, da *cultura da pólis*, e a Grécia dos Estados Nacionais. Para nós, ainda em nossos passos iniciais, o deus do vinho se firmou na tradição grega e está ainda escondido nos ramos de videira da produção dos poetas do neogrego. Ao desvelá-lo pretendemos dar uma contribuição sobre como esta tradição dos antigos é ressignificada no período em que os gregos veem o surgimento de seu Nacionalismo. O Dioniso que é um dos elementos da pólis no transcurso dos séculos, receptivo e ambivalente, revela aspectos dessa outra Grécia, a Grécia dos Estados Nacionais.

Fontes Antigas

APOLODORO. *Biblioteca*. Trad. Margarida R. Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓFANES. *Rãs*. Trad. Maria de Fátima Silva. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2014.

BACCHYLIDE. *Dithrambes, épinices-fragments*. Trad. Jacqueline Duchemin et Louis Bardollet. Les Belles Lettres, 1993.

DIODORO SICULO. *Biblioteca Storica*. Trad. Calogero Micccichè. Milano: BUR, 2016.

EURÍPIDES. *Bacas*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec. 1995.

EURÍPIDES. *Cyclops*. Transl. David Kovacs. Cambridge: Mass. Havard University Press, 1994.

HÉRODOTE. *Histoires*. Trad. P. Legrard. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. B. Broca. São Paulo, Ediouro, 2001.

HESÍODE. *Théogonie – Les travaux et les jours*, Trad. Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 1993.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HESÍODO. *Trabalhos e Dias*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMÈRE. *Iliade*, Trad. Paul Mazon. Paris, Les Belles Lettres, 1993.

HOMÈRE. *L'Odissée*. Trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

HOMERO. Hinos Homéricos. Wilson A. Ribeiro Jr. (Org.) São Paulo: Editora Unesp, 2010.

NONNOS DE PANOPOLIS. *Les Dionysiaques. Tome I: Chants I et II.* Trad. Francis Vian. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

NONNOS DE PANOPOLIS. *Les Dionysiaques. Tome XVI: Chants XLIV-XLVI.* Trad. Bernadette Simon, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Books I and II. Trad. W.H.S. Cambridge, Harvard University Press, 1992.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Inés Saravia. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2012.

SOPHOCLE. *Antigone*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 2021.

Fontes modernas

KAVÁFIS, Konstantinos. *Poemas*. Trad. José Paulo Paes. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2006.

PALAMÁS, Kostis. *Dioniso*. Disponível em

https://cavafy.onassis.org/authority/people/palamas-kostis

SKELIANÓS. Ángelos, O ditirambo de Rodes ou o ùltimo ditirambo órfico. In: *Thymeli*. Vol.1. Atenas, 1970. Disponível em: https://cavafy.onassis.org/

SKELIANÓS. Ángelos, Dédalo em Creta, Cristo em Roma. In: Thymeli. Vol. 2. 1971.

SKELIANÓS. Ángelos, *Christ Lyomenos* or The Death of Digenis. In: *Thymeli*. Vol. 3. 1975.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, João. E.L. *Um deus a céu aberto:* Diônisos e a expressão material do teatro na paisagem da pólis na Grécia arcaíca e clássica - séc.VI-III a.C. 2014. 251 p. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. José Simões Loureiro. Lisboa: Fund. Calouste Goulbenkian, 1993.

CAMPOS, André. M. *Poesia se alia à música e à dança.* Grécia em cena – primeiras letras em verso e prosa. Revista Biblioteca Entre Livros. São Paulo: Duetto. nº. 1. 2005. pp.19-20.

CARPENTER, Thomas. *Dionysian imagery in Archaic Greek Art*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

COSTA, Lorena Lopes. *Dos ventos:* História, Crítica Literária e Linguagem em Grande Sertão: Veredas. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

COSTA, Lorena Lopes. *Heróis antigos e modernos:* a falsificação para se pensar a história. Belo Horizonte: Fino Traço, 2018. .

DABDAB TRABULSI, J. A. D. *Baco e a política: crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia arcaica*. *Revista de História*. USP: São Paulo. V. 116. 1984. pp. 75-104.

DABDAB TRABULSI, J.A.D. *Primeiros trabalhos de história antiga e de historiografia moderna na antiguidade*. Coimbra: Grácio Editor, 2020.

DABDAB TRABULSI, José A. Dabdab. *Dionisismo, poder e sociedade na*

Grécia até o fim da época clássica. Trad. José A. D. Trabulsi. Belo Horizonte, UFMG, 2004.

DABDAB TRABULSI, José A. *L'Antique et le Contemporain*. Bensançon: PUF, 2009.

DABDAB TRABULSI, José A. *Liberté des Anciens et des Modernes:* une critique de la lecture libérale. In: GARRIDO-HORY, Margueritte (org.). Histoire, Espaces et Marges de L'Antiquité Besançon: PUFC ; Paris: Belles Lettres, 2003.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis:* para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DARAKI, M. *Oinops Pontos, La mer dionysiaque*. Revue de L'Histoire des Religions, 199, 1, 1982, pp. 3-22.

DARAKI, Maria. *Dionysos*. Paris: Arthaud, 1985.

DARAKI, Maria. La Mer Dionysiaque. *Revue Historique*. Paris: Puf, 1982.

DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Trad. Maurice Olender. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998.

DURAND, Jean-Louis. FRONTISI-DUCROUX, Françoise. Idoles, Figures, Images: autour de Dionysos. In: *Revue Archéologique*. Fasc. 1. Hommage a Henri Metzger. Paris: Puf, 1982. pp. 81-108.

EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura:* uma introdução. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EAGLETON, Terry. *The event of literature*. New Haven/London: Yale University Press, 2012.

FINLEY, M. I. *Uso e abuso da História*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FRANCISCO, Gilberto S. *Panatenaicas: tradição, permanência e derivação*. 2012. 364 p. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FRIAR, Kimon. *Modern Greek poetry.* New York: Simon and Schuster, 1973.

HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (ed.). *A Companion to Classical Receptions*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Minas Gerais: Editora da UFMG, 1999.

HOLUB, R.C. *Reception Theory:* A Critical Introduction. London & New York: Methuen, 1984.

ISER. W, *The Act of Reading*: A Theory of Aesthetic. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

ISLER-KERÉNYI, C. *Dionysus in archaic greece* – An understanding through images. Leiden/Boston: Brill, 2015.

ISLER-KERÉNYI, Cornelia. Dionysos Nella Grecia Arcaicai: Il contributo delle immagini. In: *American Journal of Archaeology*. Chicago: The University Chicago Press. Vol. 107, No. 4 (Oct., 2003), pp. 677-679.

JAUSS, Hans. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

JAUSS, Hans. R. *Pequeña apologia de la experiência estética*. Trad. Daniel Innearity, Barcelona: Editorial Paidós, 2002.

JAUSS, Hans. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1991.

JEANMAIRE, Henri. *Dionysos histoire du culte de Bacchus:* l'orgiasme dans l'antiquité et les temps modernes, origine du théâtre en Grèce, orphisme et mystique dionysiaque, èvolution du dionysisme après Alexandre. Paris: Payot, 1985.

KERÉNYI. Carl. *Dioniso: Imagem Arquetípica da vida indestrutível*. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

LADA-RICHARDS, Ismene. *Initiating Dionysus – Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

LESKY, A. *História da Literatura Grega.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995. pp. 271-439;

MARTINDALE, Charles. Introduction: Thinking Through Reception. In: Martindale, C. & Thomas, R.F. (ed.). *Classics and the Uses of Reception*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. pp. 1-13.

MASKALERIS, T. *Palamas and World Literature*. In: KEELEY, E. & BIEN. P, Modern Greek Writers: Solomos, Calvos, Matesis, Palamas, Cavafy, Kazantzakis, Seferis, Elytis. Oxoford: Princeton University Press, 2016. pp. 110-122.

MASKALERIS, T. *Palamas and World Literature*. In: KEELEY, E. & BIEN. P, Modern Greek Writers: Solomos, Calvos, Matesis, Palamas, Cavafy, Kazantzakis, Seferis, Elytis. Oxoford: Princeton University Press, 2016. pp. 110-122.

NIETZSCHE, Friedrich. W. *A Visão Dionisíaca do Mundo* e outros textos de juventude. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. W. *O nascimento da Tragédia ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

NILSSON, Martin. P. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. New York: Arno Press, 1975.

OTTO, W. F. *Dioniso – Mito y Culto*. Trad. Cristina G. Ohlrich. Madrid: Ediciones Siruela. 2001.

PALAMAS, K. *Life Immovable* - First Part. Transl. Aristides E. Phoutrides. Cambridge: Harvard University Press, 1919.

PERDRIZET, P. s.v Dionysos. In: DAREMBERG,M.M.C.H.; SAGLIO, E.D.M. *Dictionnaire des Antiquités Grecque et Romaine*. Paris: Librairie Hachette. (Edição original do final do século XIX).

PIRES, Francisco M. Antigos e modernos, o fardo e o fio. *Revista de História*, São Paulo: USP, n. especial, p. 9-18, 2010.

PIRES, Francisco M. *O General Marshall em Princeton, Tucídides na Guerra Fria*. História da Historiografia, Mariana, v. 2, p. 101-115, 2009.

POLITIS, L. *A History of Modern Greek Literature.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

ROHDE, E. *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Barcelona: Labor, 1973.

SCHLESIER, Renate. *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter BmbH & Co. KG., 2011.

SIKELIANÓS. A. *Selected Poems.* Transl. Edmund Keeley. Greece: Denise

Harvey Publisher, 1996.

SILVA, Glaydson J.; CARVALHO, A. Galvão (orgs.). *Como se escreve a história da Antiguidade: olhares sobre o antigo*. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2020.

SILVA, Glaydson José da (Orgs.). *Antiguidade como presença:* antigos, modernos e os usos do passado. Curitiba: Prismas, 2017.

SILVA, J.G., FUNARI, P.P.A.; GARRAFFONI, R.S. *Recepções da Antiguidade e usos do passado:* estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. In: Revista Brasileira de História, vol. 40, nº. 84, 2020. pp. 43-66.

VARGAS, A.Z. *Charles Martindale:* a recepção da Antiguidade e os estudos clássicos. In: SILVA, Glaydson J.; CARVALHO, A. Galvão (orgs.). Como se escreve a história da Antiguidade: olhares sobre o antigo. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2020/ pp. 513-527.

VERNANT, J-P. & VIDAL-NAQUET. *Mito e Tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, Perspectiva, 1999.

VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VITTI, M. *Ιστορια Τησ Νεοελληνικησ Λογοτεχνιασ*, Αθηνα, Εκδοσεισ Οδυσσεασ, 2003.