



HERÓDOTO

Volume 8, Número 1, Julho de 2023

ISSN Eletrônico – 2448-2609

SUMÁRIO

ARTIGOS / ARTICLES

ENHEDUANA: UMA CHAVE FEMININA PARA O REFORÇO DO PODER ACADIANO NA SUMÉRIA

Alexandre Galvão Carvalho_____07-26

ENHEDUANNA: A FEMININE KEY TO THE REINFORCEMENT OF AKKADIAN POWER IN SUMER

Alexandre Galvão Carvalho_____07-26

ANIMAIS - ATRIBUTOS DAS DIVINDADES DA MEDICINA: O SIMBOLISMO DO CÃO E DA SERPENTE NOS CULTOS DE CURA EM HONRA DE ASCLÉPIO E NO BESTIÁRIO MÍTICO GREGO

Pierre Mbid Hamoudi Diouf_____27-50

ANIMAUX - ATTRIBUTS DES DIVINITÉS DE LA MÉDECINE : LA SYMBOLIQUE DU CHIEN ET DU SERPENT DANS LES CULTES DE GUÉRISON EN L'HONNEUR D'ASCLÉPIOS ET DANS LE BESTIAIRE MYTHIQUE GREC

Pierre Mbid Hamoudi Diouf_____27-50

O CUIDADO PELA ALMA E PELO CORPO. DE PLATÃO A FOUCAULT: *EPIMELEIA*, *EPISTROPHE* E *THERAPEUO* NA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani_____51-61

EL CUIDADO POR EL ALMA Y POR EL CUERPO. DE PLATÓN A FOUCAULT: *EPIMELEIA*, *EPISTROPHE* Y *THERAPEUO* EN LA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani_____51-61

AGENCIA, MULHERES E PANTOMIMA: *UMMIDIA QUADRATILLA* EM PERSPECTIVA

Renata Cerqueira Barbosa_____62-82

AGENCY, WOMEN AND PANTOMIME: *UMMIDIA QUADRATILLA* IN PERSPECTIVE

Renata Cerqueira Barbosa_____62-82

O QUE AFIRMAVAM NÃO-CRISTÃOS ACERCA DO NASCIMENTO E
RESSURREIÇÃO DE JESUS DE NAZARÉ NA ANTIGUIDADE?
ESTUDOS A PARTIR DE *DISCURSO VERDADEIRO* DE CELSO (SÉC. III)

José Petrúcio de Farias Júnior_____83-102

WHAT DID NON-CHRISTIANS SAY ABOUT THE BIRTH AND
RESURRECTION OF JESUS OF NAZARETH IN ANCIENT HISTORY?
STUDIES BASED ON CELSUS' *THE TRUE WORD* (THIRD CENTURY)

José Petrúcio de Farias Júnior_____83-102

AMIANO MARCELINO E O PENSAMENTO HISTÓRICO
TUCIDIDEANO

Pedro Benedetti_____103-128

AMMIANUS MARCELLINUS AND THE THUCYDIDEAN HISTORICAL
THOUGHT

Pedro Benedetti_____103-128

EXÍLIO CLERICAL E REDES DE COMUNICAÇÃO NA ÁFRICA
VÂNDALA: O CASO DE FULGÊNCIO DE RUSPE

Giovan do Nascimento_____129-144

CLERICAL EXILE AND COMMUNICATION NETWORKS IN VANDAL
AFRICA: THE CASE OF FULGENTIUS OF RUSPE

Giovan do Nascimento_____129-144

O ACERVO DAS PEÇAS EGÍPCIAS DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E
ETNOLOGIA DA USP E AS HABILIDADES SOCIOEMOCIONAIS NO
ENSINO FUNDAMENTAL: UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

Raquel dos Santos Funari_____145-164

EGYPTIAN ARTEFACTS IN THE MAE-USP COLLECTION: A CASE
STUDY FOR DEVELOPING SOCIOEMOTIONAL IN PRIMARY AND
SECONDARY EDUCATION

Raquel dos Santos Funari_____145-164

A RECEPÇÃO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA NA
CONTEMPORANEIDADE

Ingrid Cristini Kroich Frandji_____165-175

THE RECEPTION OF CLASSICAL ANTIQUITY IN CONTEMPORARY
TIMES

Ingrid Cristini Kroich Frandji_____165-175

REFLEXÕES SOBRE AS *RES GESTAE DIVI AUGUSTI*

Rafael Guimarães Tavares da Silva_____176-190

REFLECTIONS ON THE *RES GESTAE DIVI AUGUSTI*

Rafael Guimarães Tavares da Silva_____176-190

TRADUÇÕES / TRANSLATIONS

A IDENTIDADE QUANDO NÃO SE TEM PODER SOBRE O MUNDO

Almudena Hernando_____191-212

HERÓDOTO

Revista do Grupo de Estudos e
Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e
suas Conexões Afro-Asiáticas

<http://mundoclassiconectado.unifesp.br/>

V.8, N. 1/julho de 2023 – 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>

Editor de Layout/Layout Editor

Prof. Glaydson José da Silva

sglaydson@hotmail.com

Prof. Filipe Noé da Silva

fnd.silva@udesc.br

Suporte Técnico/Technical Support

Glaydson José da Silva

sglaydson@hotmail.com

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. 4, n. 2 (março 2016) . – Guarulhos : UNIFESP/EFLCH, 2016-

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

Semestral, v. 8, n.1 (2023)

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

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.8, n.1 -2023.1. p.01-06

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20019

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 Pernambuco, 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

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.8, n.1 -2023.1. p.01-06
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20019

Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil
Pontificia Universidad 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
Universidad del País Vasco, Espanha

EDITORIAL

Este número da *Heródoto* apresenta a primeira parte do dossiê **Cultura, Sociedade e Historiografia**. A segunda parte será publicada na edição v. 8, n. 2, 2023. Nestes dossiês, de amplo escopo temático, congregamos contribuições de colegas brasileiros e estrangeiros que apresentam artigos relacionados à Antiguidade Clássica, à Antiguidade Oriental e estudos historiográficos, além de disponibilizarmos duas traduções (uma em cada número) de Almudena Hernando – relacionadas às suas pesquisas sobre identidades e sua importância para os estudos culturais.

Desejamos boas leituras a todos.

Cordialmente,

Glaysdon José da Silva e Filipe Noé da Silva
Editores

ENHEDUANA: UMA CHAVE FEMININA PARA O REFORÇO DO PODER ACADIANO NA SUMÉRIA

Alexandre Galvão Carvalho¹

Resumo

Este trabalho visa discutir a importância exercida pela princesa Enheduana durante seu ofício como sacerdotisa. Enheduana será abordada por meio da evidência visual mesopotâmica e de seus escritos, com o objetivo de entendermos sua influência na transformação do sacerdócio feminino e na manipulação do sistema ideológico da época em proveito próprio e do império acadiano. Nesse sentido, o texto demonstra como Enheduana foi um importante agente na manutenção e reforço do poder acadiano nas cidades-estados da região suméria.

Palavras-chave

Enheduana; Inanna; Acádia; literatura; cultura material.

¹ Professor Titular Pleno – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Brasil. E-mail: alexandre.galvao@uesb.edu.br.

Abstract

This paper aims to discuss the importance exercised by Princess Enheduanna during her office as a priestess. Enheduanna will be approached through Mesopotamian visual evidence and her writings, with the aim of understanding her influence on the transformation of the female priesthood and the manipulation of the ideological system of the time for her own benefit and that of the Akkadian empire. In this sense, the text demonstrates how Enheduanna was an important agent in maintaining and reinforcing Akkadian power in the city-states of the Sumerian region.

Keywords

Enheduanna; Inanna; Akkad; literature; material culture.

Introdução

Enheduana, era filha de Sargão de Acádia (2334-2279 a.e.c.), fundador da dinastia acadiana, que conseguiu submeter várias cidades. Após sua morte, seus filhos Rimush (2239-2230 a.e.c.) e Manishtusu (2229-2214 a.e.c.), e neto, Naram-Sim (2213-2176 a.e.c.), mantiveram esse controle, sendo inclusive ampliado no período deste último, tendo alcançado o império, sua máxima extensão. Com o objetivo de reforçar seu poder junto às cidades do sul da Suméria, Sargão nomeou sua filha para o cargo de sumo sacerdotisa do deus da lua Nanna, em Ur. As evidências sugerem que Enheduana foi nomeada En sacerdotisa no final do reinado de seu pai, em um momento em que as populações das cidades sumérias continuavam rebeldes e inquietas ante ao poder acadiano.

A indicação de Enheduana não feriu as tradições sumerianas de nomeação de membros da aristocracia para os sacerdotes e sacerdotisas de templos de grandes deuses sumerianos. Em geral, os en sacerdotes ser a deusas, enquanto as en sacerdotisas servem aos deuses, a exemplo dos templos de Uruk da deusa Inanna e de An. O ofício ritual ao deus Nanna, também conhecido como Suen, é antigo, provém desde o período Dinástico III. As evidências no templo do deus-lua são consistentes ao longo dos tempos, e indicam a existência de tradições mais amplamente documentadas em períodos posteriores. Hall (1985: 889) remonta Nanna / Suen ao período nômade pré-alfabetizado. O nome Nanna é atestado como um nome pessoal nas tabuinhas do período Jemdet Nasr de Uruk. Além disso, Nanna é o nome do deus da lua preferido em nomes pessoais sumérios, enquanto o povo semítico de língua acadiana preferia o nome Suen. Um terceiro nome para o deus lua é Ashimbabbar, que pode significar “que anda sozinho” ou “touro que anda sozinho” em sumério, bem como “elevando-se brilhantemente” em acadiano.

Enheduana foi en sacerdotisa no reinado de seu pai, de seus dois irmãos, que governaram, um após o outro por um período de mais de 22 anos, além do período de seu sobrinho, Naram-Sin, que governou por 36 anos. Seu poderoso intelecto, dons criativos e capacidade de liderança foram usadas como uma ferramenta eficaz por meio da palavra escrita para disseminar suas crenças. Os seus quarenta e dois hinos escritos para templos em todo o reino acadiano tiveram forte ressonância junto à aristocracia religiosa, estabelecendo Enheduana como uma voz de autoridade (Meador, 2000: 49). Além dos hinos, a filha de Sargão escreveu poemas para exaltar a deusa Inanna, que definiram uma nova hierarquia dos deuses. Enheduana

usou seu gippar² para criar e promover seu próprio ponto de vista, preservando textos de sua autoria, algo que não tinha acontecido até então. Daí, a historiografia atribuí-la o papel de primeira autora da Antiguidade (Meador, 2000: 49).

As fontes associadas a Enheduana são de três tipos: arqueológica, histórica e literária. Os registros arqueológicos, associados à princesa, descrevem o papel desempenhado no sacerdócio religioso mesopotâmico. As inscrições encontradas em Ur demonstram sua linhagem real e como ela está à frente de uma longa sucessão de sacerdotisas até o final do reinado de Rim-Sin, cerca de cinco séculos após sua nomeação. Seus registros literários são os documentos mais notáveis, considerando a forte marca de seu estilo e de suas convicções em seus poemas. Apesar de alguns autores questionarem sua autoria nessas composições, Hallo e Van Dijk (1968: 02) apontam que o grande ciclo de Hinos ao Templo da Suméria e Acádia, assim como uma importante peça relacionada à religião Mesopotâmica, são de sua própria autoria.

O disco de Enheduana: o impacto sobre a evidência visual no Ofício de En

Apesar de poucas imagens visuais relacionadas a Enheduana terem sobrevivido ao longo do tempo, seu registro arqueológico é único. Os dois selos que mencionam seu nome são desenhados no estilo clássico acadiano, tendo como proprietários os servos de Enheduana: o selo de Ilum-pāl[il, cabeleireiro da princesa, e o selo de Adda, supervisor de propriedade. Além disso, seu escriba [x]-kituš-du, possuía uma impressão de selo com seu nome. Nesses três objetos são retratadas cenas de competição entre animais, sendo comuns nos catálogos glípticos do Período Acadiano de Boehmer (1965: 105). Segundo Buccellati e Kelly-Buccellati (2002: 16), essas imagens eram usadas pela realeza e funcionários diretamente associados à família real.

A imagem de Enheduana foi encontrada em um disco de alabastro, com 7 cm de altura e 25 cm de diâmetro, produzidos provavelmente entre 2240 e

2 O gippar era um edifício sagrado que tinha como objetivo servir de residência oficial para a sacerdotisa entu. Essa residência se dividia em conjuntos, contendo: o templo de Ningal, que é a seção inferior C da planta; os aposentos residenciais privados da sacerdotisa ficava na seção superior a direita A; abaixo dessa seção fica o cemitério onde enterraram as sacerdotisas, seção B; e a direita deste cemitério fica a área de jantar e abaixo dela a área da cozinha.

2200 a.e.c., encontrado nas escavações na cidade de Ur, lideradas por Leonard Woolley, em 1927, no Templo de Ningal. Segundo o escavador, o disco foi deliberadamente fragmentado e é provável que tal fato tenha ocorrido durante a expulsão da princesa de seu gippar em Ur, quando rebeldes enfrentaram seu sobrinho Naram-Sin.

Na arte suméria, a forma redonda do disco é única e pode assumir a forma da lua cheia de Nanna. Neste sentido, Enheduana e Inanna conectam-se ao Deus lua, Nanna, sua alta sacerdotisa e Inanna, filha do casal lunar sumeriano, Nanna e Ningal. No verso do disco, Enheduana traça uma vestimenta de lã tosada; seu cabelo está solto, com mechas de cachos descendo por suas costas e ombros. Sobre sua cabeça se encontra um chapéu de aba enrolado. Ela está acompanhada por dois sacerdotes que carregam a parafernália ritual, e o sacerdote à sua frente parece fazer uma libação em um altar. A princesa é mostrada de perfil com o braço direito erguido em um conhecido gesto de saudação piedosa, comparada às cenas retratadas nos selos de III Dinastia de Ur ao Código de Hamurabi (imagem 01).



Imagem 01: Disco de Enheduana, Período acadiano, 2240 - 2000 a.e.c, Penn Museum, in: <https://www.penn.museum/collections/object/293415>.

A imagem apresentada no disco faz referência a uma espécie de ritual, realizado por Enheduana e outros sacerdotes. No centro da figura, a sacerdotisa acompanha um sacerdote no ato de libação, ela supervisiona sua performance frente ao ritual. Os detalhes fornecidos pelo disco não permitem identificar qual seria a finalidade do ritual, tão pouco, para qual divindade foi realizado. É possível observar que apenas a cabeça de

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20007

Enheduana toca a margem superior do friso, enfatizando visualmente sua posição elevada aos demais participantes do ritual. Winter (1987: 193) argumenta que essa correlação entre posição e tamanho relativo aparece pela primeira vez na arte mesopotâmica no início do período da III Dinastia de Ur, com o chamado “Padrão de Ur” e as placas de Umanše de Lagash, assim como no disco de Enheduana, as figuras primárias são maiores que atendentes e associados (Winter, 1987: 193).

Um selo cilíndrico do período dinástico inicial de Ur apresenta uma cena registrada em uma única placa: uma mulher com uma espécie de capa e um chapéu de abas enroladas atrás de um homem com cabelos longos segurando um vaso de bico fino diante de uma divindade sentada e da fachada de um templo. Embora não tenha elementos capazes de identificar a deidade, os animais que foram inseridos no pés do deus - par de touros ou bezerros - são conhecidos pela sua associação ao deus da lua, Nanna. Além de que, a representação cuidadosa do chapéu de abas enroladas da figura feminina pode ser comparada ao chapéu utilizado por Enheduana, um elemento especial associado ao cargo de en sacerdotisa. Os componentes presentes nesse selo parecem seguir uma tradição tanto no culto religioso, como nas vestimentas e representação visual dos personagens centrais (Winter, 1987: 19).

Nesse sentido, é discutida a influência visual do disco de Enheduana nos selos que representam en sacerdotisas de outros tempos. Segundo William Hallo (1976: 29), a instituição de en sacerdotisa “formou um elo de culto para todas as cidades-estados sumérias, mesmo em períodos de desunião”. Nesse sentido, a produção do disco de Enheduana pode ter servido para registrar as mudanças dinásticas, identificando como essa dinastia se relacionava com os deuses tradicionais da Suméria. Outros reis ao longo do tempo seguiram o exemplo de Sargão e nomearam suas filhas como en sacerdotisa, este é o caso de Ishme-dagan que coloca sua filha Enannatumma como en sacerdotisa. Após o colapso dramático do fim do império sargônico por volta de 2160 a.c, o governo desempenhado por Ishme-dagan, no período de Isin-Larsa, foi crucial para mostrar como a dinastia Ishme governava de acordo com a vontade dos deuses (Mchale-Moore, 2000: 71).

Ao instalar Enannatumma como en sacerdotisa de Ur, o rei Ishme-dagan lhe deu como a primeira tarefa: a reconstrução do gippar, recinto sagrado e casa dos deuses. Essa ordem dada pelo rei fazia parte de uma manobra política, pois mesmo com a lista de reis dessa dinastia, algumas lamentações eram escritas sobre “o colapso da vida civilizada”. Só um rei

que era reconhecido pelos deuses poderia reconstruir um edifício sagrado. Assim como Ishme-dagan estava seguindo os passos de Sargão, é muito possível que sua filha estivesse procurando se aproximar das suas antecessoras (Mchale-Moore, 2000: 71).

Nesse processo de reconstrução, acredita-se que Enannatumma tenha encontrado sepulturas de antigos moradores do gippar. Esses túmulos foram saqueados ao longo dos anos, e é provável que vários objetos de valor tenham sido levados do recinto sagrado. Como encarregada pela reconstrução do gippar, Enannatumma deve ter procurado nos escombros algo que possa ter passado despercebido pelos saqueadores. Nesse processo, Enannatumma encontrou pedaços de um disco, que apesar de não ter joias ou outras riquezas em sua volta, continha uma inscrição no verso do disco de Enheduana, que, provavelmente, foi restaurado por Enannatumma. Ao lado do disco de Enheduana foi encontrada nas escavações uma estátua com uma longa inscrição afirmando que a reconstrução desse disco havia sido dedicada a Nin-gal pela própria Enannatumma (Mchale-Moore, 2000: 74).

É notável a influência visual promovido pelo disco de Enheduana nas representações de outras sacerdotisas em períodos posteriores mesopotâmico. Ao ser nomeada pelo seu pai como elemento estratégico no reforço do poder acadiano sobre as cidades-estados sumerianas, a sacerdotisa promoveu continuidades nas representações dos cultos religiosos, servindo como espelho para as próximas em sacerdotisas.

O papel de Enheduana na transformação do sacerdócio como forma de legitimação do poder real

As fontes a respeito das mulheres mesopotâmicas, apesar de serem abundantes, são limitadas às mulheres da elite. Por conta disso, sabemos pouco sobre as mulheres de baixo escalão. Em relação aos dados sobre os papéis religiosos femininos, os problemas são ainda maiores, visto que havia uma diferença entre a religião pública e a religião privada. Nosso conhecimento em relação à religião privada ainda é escasso. E mesmo tendo conhecimento sobre o ofício exercido pelas mulheres na religião pública, não se tem acesso a documentos que descrevam tais atividades pormenorizadas. Dessa forma, faremos um pequeno esboço do sacerdócio feminino, tendo como pressuposto a seguinte hipótese: as mulheres mesopotâmicas obtiveram papéis cultuais e rituais importantes devido às suas conexões com famílias poderosas, como no caso de Enheduana, que

ao ser escolhida por seu pai para exercer o cargo de sacerdotisa, modificou sua nomenclatura, introduzindo o termo en ao cargo. De acordo com Gadotti (2016: 65), mesmo tendo sido agentes influentes por direito próprio, estavam subordinadas a homens poderosos.

A cultura mesopotâmica tinha uma relação muito íntima com a religião. Cada cidade-estado da Suméria tinha seu deus patrono, sendo os principais: An, Ninursague, Enlil, Enki, Nanna e Inanna. O divino dominava quase todos os aspectos da vida cotidiana e, com isso, as pessoas que mediavam as relações entre o mundo divino e mundo humano exerciam grande influência nessa sociedade. Tais pessoas ficaram conhecidas como sacerdotes e suas obrigações englobavam o culto diário, acompanhado de orações, organizações de festivais e manutenção da harmonia social e cósmica. Nesse sentido, os templos religiosos dessas cidades tinham o melhor gado, os melhores produtos agrícolas e bebidas para entrega diária às divindades. O sacerdócio era organizado com base no sexo e status da pessoa dentro da sociedade (Camilo, 2023: 06).

As mulheres chamadas de sacerdotisa na Mesopotâmia ocupavam posições elevadas e desempenhavam um papel no culto religioso. As sumas sacerdotisas eram chamadas de Entu em acadiano, uma forma modelada da palavra suméria en. Por volta de 3.000 a.e.c, o termo En era o título sumério do governante da cidade de Uruk, o homem ao lado de Inanna, a deusa patrona da cidade. Cerca de quinhentos anos depois, no período acadiano, a suma sacerdotisa do deus lua Nanna em Ur assumiu esse título masculino e tal fato desencadeou no nascimento de uma nova instituição. A mulher que fosse nomeada como serva e noiva do deus lua Nanna, receberia um novo nome sumério que sempre começaria com en. Os sacerdotes que serviam às deusas femininas também poderiam assumir o termo en em seus nomes, como no ano oito de Ur-Nammu em que seu filho foi escolhido como en de Inanna de Uruk (Stol, 2016: 555-556). Westenholz (1992: 35) distingue três etapas para o ritual de nomeação das sacerdotisas: A primeira sendo a seleção por meio da adivinhação, separando-a do mundo profano; a segunda seria o noviciado, um forma dela se familiarizar com os rituais; e a última trata-se da incorporação da sacerdotisa ao mundo sagrado, culminando sua entronização.

No período acadiano, a sacerdotisa do deus lua Nanna em Ur era conhecida como zirru, uma combinação suméria de sinais cuneiformes, aludindo ao deus da lua. A palavra zirru indicava uma ave fêmea fazendo uma conexão com a deusa Ningal, também representada por uma ave, a esposa de Nanna (Stol, 2016: 558).

Sargão, o rei de Kish, ao conquistar todas as cidades-estados da Mesopotâmia estabeleceu um sistema de governo centralizado, tendo Acádia como o centro político de seu império. Ele enfraqueceu o poder das elites das cidades-estados do sul, incluindo os templos, procurando estabelecer o controle da vida religiosa e dos recursos econômicos, ideológicos e militares em toda a região. Mas esse poder centralizado não se fortaleceria somente com dissensões, pois era necessário integrar seu governo às normas e crenças locais, principalmente no âmbito religioso (Carvalho, 2020: 348). Assim, uma de suas ações mais poderosas neste sentido, foi colocar sua filha, Enheduana, para exercer o cargo de sumo sacerdotisa no templo de Ur com a finalidade política de fortalecer o seu poder na Suméria. De acordo com Ottermann (2007: 88), é “com Enheduana [que] aparece pela primeira vez comprovadamente a palavra en para o cargo de sumo sacerdotisa”. Segundo Amanda Camargo, é possível considerar que a autonomização de Enheduana gera uma nova moda de antroponímica de renomeação do sacerdócio da região de Ur. Ademais, o que Ottermann (2007: 38-39) percebe é que a palavra identificadora para o cargo, en, vai aparecer a partir de então em listas de ofício religioso da Antiga Mesopotâmia.

Desde então, o termo en indica que todas as mulheres que vierem a exercer este cargo trarão este termo em seu nome, reforçando o papel social das elites nessa função, a de sumo/alta sacerdotisa, pois apenas as filhas dos reis estavam qualificadas para assumir este cargo.

O termo en faz referência a administração sacerdotal da fecundidade da terra. Seu título designa um propósito: ela é a senhora que gera a abundância, a governante da prosperidade. Como en sacerdotisa, Enheduana gerenciava um extenso empreendimento agrícola nas terras localizadas ao redor do templo. Essas propriedades propiciaram às sumas sacerdotisas uma economia considerável, visto que diversos tipos de trabalhos eram realizados no templo, como: o cultivo de safras, o cuidado com o gado e, até, atividade de pesca. Muitas pessoas da cidade eram empregadas para realizar tais atividades. Registros posteriores a Enheduana indicam que as en sacerdotisas eram ativas em diversas atividades econômicas e sociais, podendo possuir propriedades e fazer negócios em diferentes templos (Meador, 2000: 52).

De acordo com a imagem fornecida pelo disco de Enheduana, a en sacerdotisa não oferece a libação diretamente ao deus, mas supervisiona esta ação. Nesse sentido, sua função era zelar pelo bom funcionamento dos cultos e alguns rituais. A suma sacerdotisa cuidava diretamente da estátua

do deus da lua Nanna, sendo sua responsabilidade manter o deus satisfeito e alimentado, tais ações eram realizadas para o benefício do povo (Camilo, 2023: 07). A princesa Enheduana também organizou as atividades em torno do ano cultural da lua, liderou uma grande equipe de funcionários - sacerdotes, sacerdotisas, tecelões, escribas, cozinheiros, jardineiros e comerciantes - na realização dos preparativos e tarefas necessárias na encenação do ritual. Todo esse esforço ocorreu para garantir a generosidade e bondade do deus e da deusa da lua, Nanna e Ningal. Em seu ofício como sacerdotisa, Enheduana dirigia rituais agradáveis aos deuses e assim mantinha as pessoas seguras em um universo ordeiro e próspero (Meador, 2000: 52-53).

Verifica-se ao longo do tempo uma certa continuidade nos papéis religiosos das mulheres, com algumas poucas inovações. Poderosos cargos religiosos são atestados nas sacerdotisas ereš.dingir, a sacerdotisa Tutannapsum foi chamada de ereš.dingir que significa “a senhora do deus” assim como en. Outra sacerdotisa que compartilha a mesma importância era a engištu akka-dian. O último título que aparece para sacerdotisa era ugbabtu, uma palavra acadiana que dificilmente é encontrada escrita foneticamente. No período babilônico, o cargo nadītu traduzido como “campo em pousio”, sugeria que tal mulher não tinha filhos. Geralmente essas sacerdotisas pertenciam às famílias ricas e sua nomeação como nadītu tinha o objetivo de alienar os bens da família, visto que essas mulheres não podiam casar ou ter filhos e após sua morte os bens pertencentes a ela voltariam a família (Stol, 2016: 566-568).

As representações glípticas³ das sacerdotisas demonstravam sua grande relevância na evidência visual mesopotâmica. Essas mulheres eram apresentadas com vestimentas especiais, portanto a insígnia do seu ofício, com os cabelos soltos em uma túnica esvoaçante, assim como as deusas. Tinham posturas entronizadas em estatutário, assim como os reis (Dupla, 2020: 319). Ao contrário delas, as mulheres comuns eram retratadas com o cabelo preso com uma faixa e suas vestes tinham franjas, raramente eram plissados. Raramente eram representadas sentadas (Popa, 2016: 06). As mulheres de status elevado como as sacerdotisas e os membros da realeza, tinham autoridade administrativa considerável, inclusive tendo seu

3 A palavra glíptica deriva do verbo grego "γλυπτω", que significa a arte de gravar gemas ou figuras. A glíptica remota uma arte capaz de gravar em pedras preciosas, que inclui a talha e a escultura cavada em alto relevo. Seu termo é aplicado à arte de talhar os selos cilíndricos da Antiga Mesopotâmia.

próprio selo e gerenciando funcionários, além de serem letradas, como no caso de Enheduana (Popa, 2016: 07).

As sacerdotisas que viviam dentro do edifício do gippar deveriam levar uma vida casta, ou então poderiam ser severamente punidas. Em uma lei fragmentária do rei Ur-Nammu têm-se a seguinte inscrição: “Se alguém dormir com uma suma sacerdotisa (ereš.dingir), a suma sacerdotisa e esse homem serão queimados.” O ato de queimar os infratores significava que esse crime tinha sido totalmente expurgado e nenhuma mancha iria permanecer. A sacerdotisa Enheduana se autodenomina “a pura (dadag) em de Nanna”, possivelmente simbolizando o voto de castidade desse ofício. A lenda de nascimento do rei Sargão retrata um relacionamento irregular de uma enutu - possivelmente uma entu - com um homem desconhecido (Stol, 2016: 570-574). Narrando os fatos do seu próprio nascimento, Sargão diz o seguinte:

Eu sou Sargão, o poderoso rei, o rei de Acádia. Minha mãe era enetu, meu pai eu não conhecia.

Ela me trouxe ao mundo em segredo. Ela me colocou em uma pequena cesta de junco.

Ela me lançou na água de um rio para que eu não pudesse sair dele.

(Stol, 2016: 572) (Tradução nossa).

Essa narrativa indicava que Sargão era ilegítimo, sua mãe sendo uma sacerdotisa entu deu à luz em segredo e precisou abandonar seu filho ao rio para não sofrer uma punição severa pelo seu delito (Stol, 2016: 572).

Textos datados das sacerdotisas nadītu do deus Marduk na Babilônia revelam uma outra mentalidade a respeito da castidades dessas sacerdotisas. A essas mulheres era permitido o casamento, no entanto não tinham autorização para ter filhos. Um presságio obtido do fígado aponta uma maneira deliberada para evitar a gravidez: “A sacerdotisa deverá permitir-se dormir com ela por trás para não engravidar.”

Alguns processos da época da Babilônia fazem referências de nadītus que tiveram filhos, em um caso a sacerdotisa teve seu filho adotado por seu irmão. O registro aponta que a criança foi arrancada grosseiramente do ventre da mãe e depois a mãe pagou uma ama de leite para alimentar seu filho. Aparentemente essa situação não resultou em uma pena severa, afinal a castidade podia não ser tão valorizada. A questão chave seria a não legitimação desse filho pela sacerdotisa (Stol, 2016: 573-574).

Diante disso, é possível considerar a diversidade, apresentado pelo ofício do sacerdócio feminino. As mulheres desempenhavam papéis diferentes

no culto religioso das divindades dependendo da sua posição social e suas conexões com famílias poderosas da elite. A nomeação de Enheduana, por seu pai Sargão, marcou uma nova hierarquia sobre esse ofício. Enheduana tomou o lugar de Ningal e tornou-se a esposa do deus lua Nanna. O termo *en* foi incorporado no nome da suma sacerdotisa e isso gerou uma nova instituição, visto que outros reis seguiram o exemplo de Sargão. Durante muitas dinastias mesopotâmicas, a *en* sacerdotisa era o principal agente religioso dos templos. Enheduana foi um marco importante na instalação do ofício de suma sacerdotisa, além de ser uma força estabilizadora dentro do império acadiano.

Os escritos de Enheduana: o peso da evidência escrita no reforço do poder acadiano na Suméria

Segundo Winter (1987: 189), as mulheres mesopotâmicas tinham papéis limitados na literatura épica da Mesopotâmia. Sua participação era favorável quando auxiliavam os homens em suas lutas e busca pelo sucesso. Essas mulheres eram especialmente valorizadas quando atuavam na manutenção das normas dessa sociedade, por meio de rituais e ações socialmente integradoras. Dois papéis que permitiram uma grande visibilidade pública, foram: a esposa *ensi* em exercício ou chefe administrativo local; e o outro, por meio do ofício de *en* sacerdotisa no culto de um divindade masculina.

A *en* sacerdotisa Enheduana, considerada a primeira autora do mundo antigo com textos identificados, influenciou a teologia suméria e a psicologia de sua época, sendo sua popularidade atestada no número de cópias do hino intitulado “Exaltação de Inana”. Seus poemas e hinos circulavam por toda a Babilônia, em especial, nas escolas de escribas, tendo enorme alcance junto à população letrada da Mesopotâmia. Os três poemas de Enheduana para Inanna estabeleceram uma nova hierarquia divina e elevaram a deusa a um novo patamar no panteão mesopotâmico, criando um papel para Inanna nunca antes explicitamente declarado. Apesar de Inanna figurar como tema de mitos mais antigos, como “A Descida de Inanna ao Submundo”, e de canções, como as da literatura sagrada do casamento, Enheduana a colocou acima de todos os outros deuses (Meador, 2000: 73).

Os escritos de Enheduana refletem as profundas mudanças do espírito humano que ocorreram nos últimos quinhentos anos da civilização suméria. A era sagônica vivenciou uma modificação na percepção dos

deuses. Enheduana expressou na literatura transformações já presentes nas obras de arte, no qual deuses estão mais vulneráveis e disputando entre si seus domínios. Neste sentido, a autora cria e explora uma nova imagem dos deuses, em particular, de Inana. Em diversas imagens da época, os deuses são retratados ao lado dos humanos, demonstrando uma relação pessoal dos indivíduos com as divindades. Em meio a essas transformações, Enheduana se apresenta como noiva de Inana (Meador, 2000: 74-75).

Sua poesia é marcada por duas características: reúne uma infinidade de imagens sobre Inana, produtos da tradição e de sua própria imaginação. Outro elemento de sua poesia é a carga emocional atribuída à deusa, que a aproxima dela, presente em uma narrativa extremamente pessoal, próxima de um diário (Meador, 2000: 76-77). Enheduana procura alcançar a psique das pessoas por meio dos elementos emocionais atribuídos à deusa. Em sua descrição de Inana, enigmática e paradoxal, ela reuniu seu senso do poder dessas forças e sua interpretação de seu significado. A sua devoção à deusa era a razão de seu ser, superando todas as provações passadas em sua existência.

Esse relacionamento íntimo entre Enheduana e a deusa Inanna tem raízes profundas e remonta a lenda de nascimento de seu pai Sargão. Após ser abandonado por sua mãe em um rio para morrer, Sargão é encontrado Aqqi, denominado como o guindaste da água. Aqqi criou Sargão como filho e o designou para trabalhar como jardineiro. Durante seu trabalho como jardineiro, Sargão ganha o amor da deusa Ištar e conseqüentemente se torna rei. Após fundar a cidade de Acádia, Sargão procurou estabelecer uma narrativa política por meio da mitologia a fim de afirmar sua legitimidade como soberano. Em seguida, Sargão promove essa deusa como a principal referente ao panteão mesopotâmico. Seus sucessores perpetuam essa prática ao sinalizar a dinastia como a “Ištar”. Essa deusa tão importante para o império acadiano se chama Inanna em sumério. Assim, é natural que a princesa Enheduana tenha uma conexão tão próxima com a deusa Inanna, uma vez que essa deusa fez parte da ascensão ao poder de seu pai (Stol, 2016: 564-565).

No poema *Nin me šár-ra*, que significa “A exaltação de Inanna”, preservado em noventa plaquetas de diferentes cidades da Suméria, Enheduana glorifica a deusa Inanna. Em seguida, a autora relata, de uma forma muito pessoal, o que estava acontecendo com ela naquele momento. Forçada a abandonar o seu gippar e impedida de desempenhar seus afazeres sagrados, Enheduana utiliza o poema para manipular o sistema

ideológico com o objetivo de garantir seu êxito junto ao rebelde Lugal-ane, que a forçou a deixar seu templo. Este indivíduo, que liderou uma rebelião contra Naram-Sin, contestou a legitimidade de Enheduana enquanto a en sacerdotisa do templo de Nanna em razão dela estar profanando e secundarizando a imagem do deus Lua em detrimento da deusa Inana. No poema, Enheduana clama a ajuda de Inana denunciando o seu estado cativo. Ela afirma não ser apenas filha de Inana, mas sua nova noiva, que derrama devoção e paixão pelo amor comprometido. Além disso, o poema mostra também que Enheduana influencia os sentimentos da deusa, pois em razão de seu sequestro, o coração de Inanna não encontra alívio quando sua sacerdotisa está sofrendo. A raiva de Inanna aumenta porque Enheduana é uma cativa no deserto. Portanto, estabelece-se uma relação íntima, mútua e entrelaçada entre as duas.

filha sua eu sou, uma noiva cativa sua
eu sou uma cativa é por minha causa
sua raiva fumeja
seu coração não encontra alívio
(Meador, 2000: 77) (Tradução nossa).

Por meio dos seus versos, Enheduana narra eventos em que o adversário de seu sobrinho aparece como uma pessoa que não respeita as tradições religiosas. Enheduana, habilmente clama pelo Deus An, deus que teria sido desrespeitado pelo rebelde, e para Inana punir Lugal-Ane.

Ao mudar os ritos de purificação do An, que determina o destino,
ele Lugalane alterou tudo para ele,
ele arrancou o Eana de An!
Ele não demonstrou admiração pelo venerável Deus AN!
Esta casa, cuja abundância ele [43:AN] não estava satisfeito,
cuja beleza ele não havia provado,
ele [44:Lugalane] transformou esta casa em um lar desprezado por ele!
O tempo todo, ao entrar, como se fosse o companheiro,
aproximou-se de mim com inveja!
Minha vaca selvagem, divina e impulsionada!
Você deve afastar esse “alguém”,
você deve capturar esse “alguém”!
Neste lugar onde a vida se torna possível –
o que sou eu?
Este território rebelde, desprezado pela sua Nanna:
An deveria forçá-los a se render!
(Hallo; Van Dijk, 1968: 24-27) (Tradução nossa).

Enheduana resolve o impasse em seus escritos dizendo que o Deus An manda ela voltar para seu gippar, aceitando o poder de Inana em Ur, motivo da contenda do rebelde. O triunfo de Inana e de Enheduana reflete

o triunfo de Acádia, que por meio dos escritos da en sacerdotisa transforma o sistema ideológico em favor de uma divindade de origem acadiana.

A composição de Enheduana: in-nin-me-husa “Inanna & Ebih”, é considerada seu primeiro escrito sobre a deusa Inanna. Esse poema conta a história de um conflito entre uma montanha rebelde conhecida como Ebil e a deusa Inanna:

(...) A terra das altas montanhas, a terra da cornalina e do lápis-lazúli, curvou-se diante de você, mas Ebih não se curvou diante de você e não o cumprimentou. Quebrando-o em sua raiva, conforme desejado, você o esmagou como uma tempestade. (...) (Black, 2004: 97) (Tradução nossa).

Segundo Hallo e Van Dijk (1968), o evento registrado nesse poema faz alusão a uma ação revoltosa do território de Ebil contra o império sargônico, provavelmente, na época de Naram-Sin. O feito realizado por Inanna nessa região serviu de propaganda política e religiosa, estabelecendo o domínio explícito do império e da deusa pessoal dos reis acadianos. A figura da deusa Inanna é retratada como devastadora, implacável e guerreira, características presentes nos governantes do terceiro milênio:

(...) Quando chegou a hora, você destruiu o lugar que tinha em seus pensamentos, fez o lugar tremer. Nada se compara aos seus propósitos (?); quem pode se opor aos seus grandes feitos? Você é a senhora do céu e da terra! (..) (Black, 2004: 97) (Tradução nossa).

Após sua bem sucedida vitória Ebih, a deusa Inanna instala seu trono em um templo na região e estabelece rituais únicos em seu culto, demonstrando a união entre política e religião:

(...) Eu construo este templo esplêndido (...)
Eu invadi acerca de corda da montanha
Eu triunfei Ebih (...)
(Meador, 2000: 102) (Tradução nossa).

No poema IN-NINSA-GUR-RA: “Senhora de Grande Coração”, Enheduana faz uma descrição bem detalhada acerca da personalidade bem agressiva e toda a ira da deusa Inanna:

(...) Ela provoca confusão e caos contra aqueles que lhe são desobedientes (...)
(...) há desespero, um vento sul que cobre Inanna senta-se em leões atrelados (?) e corta em pedaços aquele que não demonstra respeito (...)
(Enheduana, A hymn to Inanna, v. 18-28). (Nossa tradução).

As colocações feitas sobre a deusa Inanna ao longo deste escrito, destaca sua supremacia entre os demais deuses, retratando sua posse sobre todos:

Aos seus gritos altos, os deuses da Terra ficam assustados. Seu rugido faz os deuses Anuna tremerem como um juncos solitário. Com seu estrondo, eles se escondem todos juntos (...) (Enheduana, *A hymn to Inanna*, v. 11-17). (Nossa tradução).

Ao final do poema, Enheduana escreve:

(...) An e Enlil determinaram um grande destino para você em todo o universo. Eles concederam a você a senhoria na câmara de assembleia. Estando preparado para ser senhoria, você determina o destino das nobres damas (...) (Enheduana, *A hymn to Inanna*, v. 264-271). (Nossa tradução).

Esses versos descrevem Inanna como a cuidadora do universo e uma deusa governante, ela deve determinar o destino das princesas como Enheduana. O aspecto expansivo do governo de Inanna, inclui atender as necessidades pessoais de Enheduana. Consequentemente, essa relação tão íntima de Inanna com Enheduana, elevou a importância da princesa frente a sociedade mesopotâmica.

É atribuída a Enheduana quarenta e dois hinos devotados para os templos da Suméria e Acádia. Esses hinos não apenas enfatizam a arte criativa da poeta Enheduana, mas também apresentam exemplos da prática ritual suméria acerca da percepção de deusas e deuses individuais e da teologia da antiga Mesopotâmia. Os hinos são escritos para os diversos templos, vistos como a casa sagrada, morada da divindade. Para cada um ela nomeou com diferentes qualidades: “um santuário aquoso”, “acumulador de poder do céu, umbigo da terra e do céu”, “vaca selvagem”, coroa do altiplano”. O templo de Ebabber, do deus sol Utu, é descrito da seguinte forma: “seus chifres brilhantes, prata e lápis-lazúli, sua lustrosa barba de lápis-lazúli pende em profusão” (Meador, 2000: 69-70). Os quarenta primeiros hinos terminam com a seguinte frase: “(nome da divindade) construiu sua casa em seu local radiante e colocou seu assento em seu estrado”. No último hino houve uma pequena mudança na última frase:

A pessoa que ligou (esta) tabuinha é Enheduana.
Meu rei
a coisa que não nasceu não foi esta que a deu à luz?
(Enheduana, *The Temple Hymns*, v: 543-544) (Tradução Nossa).

Quase todas as cópias existentes dos hinos vêm do período da Antiga Babilônia, quatrocentos a quinhentos anos após a morte de Enheduana, escritos ao longo do período acadiano. Os “Hinos do Templo” tornaram-

se parte do cânone literário da Antiga Babilônia, presentes na tradição dos escribas posteriores com profundo impacto na herança religiosa da Mesopotâmia. O uso dos hinos nos templos e na sociedade não tem registro muito claro. É possível inferir que algumas partes dos hinos tenham sido cantadas e que Enheduana tenha ido às cidades onde os vários templos estavam localizados com o fito de apresentar os hinos de forma ritualística (Meador, 2000: 70-71).

Algumas frases dos hinos são centradas na figura da mulher. Enheduana incorpora em seus escritos uma sensibilidade feminina até então inédita na literatura suméria acadiana. Nos hinos, esse destaque feminino aparece por meio das diversas características das deusas do panteão mesopotâmio, estendendo essas características aos templos sob seu domínio.

Uma das possibilidades de tal característica é a aproximação ancestral com a terra e seus processos. No hino a Ninhursag, a principal deusa-mãe da Suméria, ela diz sobre o templo: “seu interior é um útero escuro e profundo”. No hino do templo da deusa Shuzianna, por exemplo, a poeta escreve: “ela semeia flores em profusão em teu sítio luminoso. . .a alta casa fechada para mulheres consagradas” (Meador, 2000: 71-72).

A motivação política dos hinos atribuídos a Enheduana não é contestada pela historiografia (Hallo, Van Dijk, 1968). Os hinos de Enheduana foram voltados em sua grande maioria aos templos da Mesopotâmia meridional, território conquistado por seu pai e mantido sob a tutela de seus herdeiros durante o império acadiano. Neste sentido, os escritos de Enheduana são proeminentes na ligação entre os templos sumerianos e acadianos (Hallo; Van Dijk, 1968: 10), como ela escreve nesse verso:

Ó casa de Enki em Eridug.

Ó, santuário onde o destino é determinado, fundação, erguido com um ziqqurat, assentamento de Enlil, sua direita e sua esquerda são Suméria e Acádia.

(Enheduana, *The Temple Hymns*, v: 25-33) (Nossa tradução).

Aage Westenholz (1999: 76-77) argumenta que, embora as obras de Enheduana sejam escritas em sumério, elas contêm um “espírito acadiano”. A poesia de Enheduana estava de alguma forma equilibrada entre as duas línguas, retratando uma mistura de tradições oriunda dos tempos turbulentos do império acadiano. Portanto, a grande novidade de seus escritos é a ligação das tradições sumerianas com as acadianas em um contexto histórico específico.

Conclusão

Enheduana exerce um papel de suma importância no âmbito da estratégia política da dinastia acadiana. Seu pai ao colocá-la como sacerdotisa de UR procurou estabelecer uma ponte poderosa entre as práticas culturais acadianas e sumerianas, ancoradas na religião. A tradição sumeriana de policentrismo político e produção cultural nas cidades estados esteve presente na obra de Enheduana, que produziu hinos para diferentes templos. Contudo, ela consegue realizar um sincretismo cultural em proveito do império, mesmo em um contexto histórico conturbado. Dentre seus atributos, se destacam a forma como ela explorou o papel da deusa Inana, transformada por Enheduana em uma deusa mais popular na Mesopotâmia. Neste sentido, as estratégias de poder acadiano vão além da esfera militar, tendo uma mulher como protagonista de tal estratégia, atuando no campo político-religioso e cultural.

Referências

BLACK, Jeremy et al. *The literature of ancient Sumer*. New York: Oxford University Press Inc., 2004.

BOEHMER, Rainer M. *Die Entwicklung der Glyptik während de Akkad-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Berlin: De Gruyter, 1965.

BUCCELLATI, Giorgio. KELLY-BUCCELLATI, Marilyn. Tar'am-Agade, Daughter of Naram-Sin, at Urkesh. In: OATES, David; GAILANI WERR, Lamia (Ed.) *Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of His 75th Birthday*. London: NABU, 2002. p. 11-31.

CAMARGO, Amanda Kristensen. Um estudo sociocognitivo dos antropônimos “eneduana” e “akhenaton”: a autonegação como comunicação político-performativa. *Classica*, e-ISSN 2176-6436, v. 36, p. 01-23, 2023. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/1023/1085>>. Acesso em: 20 out. 2023.

CAMILO, Daniela. O Sacerdócio Feminino no império acádico - caso de estudo: Enheduana a princesa Sacerdotisa. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, n. 40, p. 01-21, 2023. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/18228/12934>>. Acesso em: 10 out. 2023.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 7-26.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20007

CARVALHO, Alexandre. Sargão de Acádia: entre lendas e legados. In: REDE, Marcelo (Org.). *Vidas Antigas: Ensaio biográficos da Antiguidade*. 1. ed. São Paulo: Intermeios, 2020. v. 2, p. 339-368.

COHEN, Mark E. Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale*, v. 70, n. 2, 1976, pp. 129-144. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23282310>>. Acesso em: 15 out. 2023.

DUPLA, Simone Aparecida. Sacerdócio Feminino na Antiga Mesopotâmia. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA, v. 12, n. 12, ISSN 1982-8713, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, p. 314-333, 2020. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/nearco/article/view/47993/pdf>>. Acesso em: 15 out. 2023.

ENHEDUANA. *A hymn to Inana (Inana C)*. Disponível em: <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4073.p23#t4073.p23>>. Acesso em: 01 out. 2023.

ENHEDUANA. *The Temples Hymns*. Disponível em: <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.80.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4801.p107#t4801.p107>>. Acesso em: 09 out. 2023.

GADOTTI, A. Mesopotamian women's cultic roles in late 3rd-early 2nd millennia BCE. In: BUDIN, S. L.; TURFA, J. M. *Women in Antiquity: real women across the ancient world*. New York: Routledge, 2016.

HALL, Mark Glen. *A Study of the Sumerian Moon-God, Nanna/Suen*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1985.

HALLO, William W. The Women of Sumer. IN: SCHMANDT-BESSERAT, Denise. *The Legacy of Sumer Bibliotheca Mesopotamica*. Malibu: Undena Publications, 1976. p. 29.

HALLO, William; VAN DIJK, J. J. A. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press, 1968.

HELLE, Sophus. Enheduana and the Invention of Authorship. *Authorship*, v. 8, n. 1, p. 1-20, 2019. Disponível em: <<https://www.authorship.ugent.be/article/63898/galley/188271/view/>>. Acesso em: 12 out. 2023.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 7-26.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20007

LEWIS, Brian. *The Sargon Legend: a study of the Akkadian text and the tale of the hero who was exposed at birth*. Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980.

MCHALE-MOORE, Rhonda. The Mystery of Enheduanna's Disk. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, v. 27, n. 1, p. 69-74, 2000. Disponível em: <<https://janes.scholasticahq.com/article/2431-the-mystery-of-enheduanna-s-disk>>. Acesso em: 05 set. 2023.

MEADOR, Betty de Shong. *Inanna: Lady of Largest Heart Poems of the Sumerian High Priestess Enheduana*. Austin: University of Texas Press, 2000.

OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: Reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 2007. 427 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/441>>. Acesso em: 03 out. 2023.

POPA, Elena. *Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium B.C*. București: Editura Universității din București, 2019.

SJÖBERG, Åke W.; BERGMANN, Eugen S. J. *The Collection of the Sumerian Temple Hymns*. Texts from Cuneiform Sources 3. Locust Valley: J. J. Augustin, 1969.

STOL, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

VAN DIJK-COOMBES, Renate M. The Many Faces of Enheduanna's Inana: Literary Images of Inana and the Visual Culture from the Akkadian to the Old Babylonian Period. In: VAN DIJK-COOMBES, Renate M.; SWANEPOEL, Liani C.; KOTZÉ, Gideon R. *From Stone Age to Stellenbosch Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie)*. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius. Zaphon: Münster, 2021. p. 25-44. Disponível em: <https://www.academia.edu/63439757/The_Many_Faces_of_Enheduannas_Inana_Literary_Images_of_Inana_and_the_Visual_Culture_from_the_Akkadian_to_the_Old_Babylonian_Period>. Acesso em: 25 set. 2023.

WEADOCK, Penélope N. The Giparu at Ur. *Iraq*, v. 37, n. 2, p. 101-128, 1975. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/4200011>>. Accessed 16 Nov. 2023.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 7-26.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20007

WESTENHOLZ, Aage. The Old Akkadian Period: History and Culture. In: SALLABERGER, Walther; WESTENHOLZ, Aage. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999. p. 17-117. Disponível em: <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/151632/1/Sallaberger_Westenholtz_1999_Mesopotamien.pdf>. Acesso em: 07 out. 2023.

WINTER, Irene; DURAND, Jean-Marie. Women in Public: The Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of En-Priestess and the Weight of Visual Evidence. *INTERNATIONALER ASSYRIOLOGISCHER KONGRESS*. Bd.33: La Femme Dans Le Proche-Orient Antique, v. 33, 1986, p. 189-201. Disponível em: <https://www.academia.edu/36064334/Winter_I_J_1987_Women_in_Public_The_Disk_of_Enheduanna_The_Beginning_of_the_Office_of_EN_Priestess_and_the_Weight_of_Visual_Evidence>. Acesso em: 12 out. 2023.

ENHEDUANNA: A FEMININE KEY TO THE REINFORCEMENT OF AKKADIAN POWER IN SUMER

Alexandre Galvão Carvalho¹

Abstract

This paper aims to discuss the importance exercised by Princess Enheduanna during her office as a priestess. Enheduanna will be approached through Mesopotamian visual evidence and her writings, with the aim of understanding her influence on the transformation of the female priesthood and the manipulation of the ideological system of the time for her own benefit and that of the Akkadian empire. In this sense, the text demonstrates how Enheduanna was an important agent in maintaining and reinforcing Akkadian power in the city-states of the Sumerian region.

Keywords

Enheduanna; Inanna; Akkad; literature; material culture.

¹ Full Professor – State University of Southwest Bahia, Vitoria da Conquista, Brazil. E-mail: galvaocarvalho@uol.com.br.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20007

Resumo

Este trabalho visa discutir a importância exercida pela princesa Enheduana durante seu ofício como sacerdotisa. Enheduana será abordada por meio da evidência visual mesopotâmica e de seus escritos, com o objetivo de entendermos sua influência na transformação do sacerdócio feminino e na manipulação do sistema ideológico da época em proveito próprio e do império acadiano. Nesse sentido, o texto demonstra como Enheduana foi um importante agente na manutenção e reforço do poder acadiano nas cidades-estados da região suméria.

Palavras-chave

Enheduana; Inanna; Acádia; literatura; cultura material.

Introduction

Enheduana was the daughter of Sargon of Akkad (2334-2279 B.C.E), founder of the Akkadian dynasty, who succeeded in subduing several cities. After his death, his sons Rimush (2239-2230 B.C.E.) and Manishtusu (2229-2214 B.C.E.), and grandson, Naram-Sin (2213-2176 B.C.E.), maintained this control, and it was even expanded in the period of the latter, having reached the empire, its maximum extent. In order to strengthen his power in the southern cities of Sumer, Sargon appointed his daughter to the position of high priestess of the moon god Nanna in Ur. Evidence suggests that Enheduana was named En priestess at the end of her father's reign, at a time when the populations of the Sumerian cities remained rebellious and uneasy in the face of Akkadian power.

The appointment of Enheduana did not violate the Sumerian traditions of appointing members of the aristocracy to the priests and priestesses of temples of great Sumerian gods. In general, the priests were the goddesses, while the priestesses serve the gods, such as the Uruk temples of the goddess Inanna and An. The ritual office to the god Nanna, also known as Suen, is ancient, dating back to the Dynastic III period. Hall (1985: 889) traces Nanna/Suen back to the pre-literate nomadic period. The name Nanna is attested as a personal name on the tablets of the Jemdet Nasr period of Uruk. Nanna also is the preferred moon god name in Sumerian personal names, while the Akkadian-speaking Semitic people preferred the name Suen. A third name for the moon god is Ashimbabbar, which can mean, "who walks alone" or "bull who walks alone" in Sumerian, as well as "rising brightly" in Akkadian.

Enheduana was en priestess in the reign of her father, her two brothers, who ruled, one after the other for a period of more than 22 years, in addition to the period of her nephew, Naram-Sin, who ruled for 36 years. Her powerful intellect, creative gifts, and leadership ability were used as an effective tool through the written word to spread her beliefs. His 42 hymns written for temples throughout the Akkadian kingdom resonated strongly with the religious aristocracy, establishing Enheduana as a voice of authority (Meador, 2000: 49). In addition to the hymns, Sargon's daughter wrote poems to exalt the goddess Inanna, which defined a new hierarchy of the gods. Enheduana used her *gippar*² to create and promote

² The *gippar* was a sacred building that was intended to serve as the official residence for the priestess *entu*. This residence was divided into sets, containing: the temple of Ningal, which is the lower section C of the plan; the priestess's private living quarters were in the upper section on the right A; below this section is the cemetery where the

her own point of view, preserving texts of her own, something that had not happened until then. That is why historiography attributes to her the role of the first author of Antiquity (Meador, 2000: 49).

The sources associated with Enheduanna are of three types: archaeological, historical, and literary. The archaeological records associated with the princess describe the role she played in the Mesopotamian religious priesthood. The inscriptions found in Ur demonstrate her royal lineage and how she is at the head of a long succession of *en* priestesses, until the end of Rim-Sin's reign, about five centuries after her appointment. His literary records are the most remarkable documents, considering the strong imprint of his style and convictions in his poems. Although some authors question his authorship in these compositions, Hallo and Van Dijk (1968: 02) point out that the great cycle of Hymns to the Temple of Sumer and Akkad, as well as an important piece related to the Mesopotamian religion are of their own authorship.

The Enheduanna Disc: The Impact on Visual Evidence in the Craft of En

Although few visual images related to Enheduanna have survived over time, its archaeological record is unique. The two seals that mention her name are designed in the classical Akkadian style, and are owned by the servants of Enheduanna: the seal of Ilum-pāl[il, the princess's hairdresser], and the seal of Adda, the overseer of property. In addition, his scribe [x]-kituš-du, possessed a seal impression bearing his name. In these three objects, scenes of competition between animals are depicted, being common in the glyptic catalogs of Boehmer's Akkadian Period (1965: 105). According to Buccellati and Kelly-Buccellati (2002: 16), these images were used by royalty and officials directly associated with the royal family.

The image of Enheduanna was found on an alabaster disk, seven cm high and 25 cm in diameter, probably produced between 2240 and 2200 BCE, found in the excavations in the city of Ur, led by Leonard Woolley, in 1927, at the Temple of Ningal. According to the excavator, the disc was deliberately fragmented and it is likely that this occurred during the expulsion of the princess from her *gippar* in Ur, when rebels confronted her nephew Naram-Sin.

priestesses were buried, section B; And to the right of this cemetery is the dining area and below it the kitchen area.

In Sumerian art, the round shape of the disc is unique and can take the shape of Nanna's full moon. In this sense, Enheduanna and Inanna connect to the moon god, Nanna, his high priestess, and Inanna, daughter of the Sumerian moon couple, Nanna and Ningal. On the reverse, Enheduanna wears a garment of shorn wool; her hair is loose, with strands of curls running down her back and shoulders. On his head is a rolled-up brimmed hat. She is accompanied by two priests carrying the ritual paraphernalia, and the priest in front of her appears to be making a libation on an altar. The princess is shown in profile with her right arm raised in a well-known gesture of pious greeting, compared to the scenes depicted on the seals of the Third Dynasty of Ur to the Code of Hammurabi (Fig. 01).



Figure 01: Enheduanna Disc, Akkadian Period, 2240 - 2000 B.C.E., Penn Museum, in: <https://www.penn.museum/collections/object/293415>.

The image presented on the disc refers to a kind of ritual performed by Enheduanna and other priests. In the center of the figure, the en sacerdotis accompanies a priest in the act of libation;- 11 - she supervises his performance in front of the ritual. The details provided by the disc do not allow us to identify what the purpose of the ritual would be, nor for which deity it was performed. It is possible to observe that only Enheduanna's head touches the upper margin of the frieze, visually emphasizing her elevated position to the other participants in the ritual. Winter (1987: 193) argues that this correlation between position and relative size first appears in Mesopotamian art in the early period of the Third Dynasty of Ur, with the so-called "Pattern of Ur" and the Umanše plates of Lagash, as well as

on the Enheduanna disk, the primary figures are larger than attendants and associates (Winter, 1987: 193).

A cylindrical seal from the Early Dynastic Period of Ur, it depicts a scene recorded on a single plate: a woman with a kind of cloak and a curled brimmed hat behind a man with long hair holding a pointed-beaked vase before a seated deity and the façade of a temple. Although there are no elements capable of identifying the deity, the animals that were inserted into the feet of the god - a pair of bulls or calves - are known for their association with the moon god, Nanna. In addition, the careful depiction of the curled-brimmed hat of the female figure can be compared to the hat worn by Enheduanna, a special element associated with the office of en priestess. The components present in this stamp seem to follow a tradition both in religious worship and in the clothing and visual representation of the central characters (Winter, 1987: 19).

In this sense, the visual influence of Enheduanna's album on the seals that represent the priestess of other times is discussed. According to William Hallo (1976: 29), the institution of priestess "formed a link of cult for all Sumerian city-states, even in periods of disunity." In this sense, the production of Enheduanna's disc may have served to record the dynastic changes, identifying how this dynasty related to the traditional gods of Sumer. Other kings over time followed Sargon's example and appointed his daughters as en-priestess, this is the case of Ishme-dagan who places his daughter Enannatumma as en-priestess. After the dramatic collapse of the end of the Sargonic Empire around 2160 B.C., the rule of Ishme-dagan in the Isin-Larsa period was crucial in showing how the Ishme dynasty ruled according to the will of the gods (Mchale-Moore, 2000: 71).

When King Ishme-dagan installed Enannatumma as priestess of Ur, he gave her the first task: the reconstruction of the gippar, the sacred precinct and house of the gods. This order given by the king was part of a political maneuver, for even with the list of kings of this dynasty, some lamentations were written about "the collapse of civilized life." Only a king who was recognized by the gods could rebuild a sacred building. Just as Ishme-dagan was following in Sargon's footsteps, it is very possible that his daughter was seeking to get closer to her predecessors (Mchale-Moore, 2000: 71).

In this reconstruction process, Enannatumma is believed to have found graves of former Gippar residents. These tombs have been looted over the years, and it is likely that a number of valuables have been taken from the sacred precincts. As the person in charge of rebuilding the gippar,

Enannatumma must have searched the rubble for anything that might have gone unnoticed by the looters. In the process, Enannatumma found pieces of a disc, which despite having no jewels or other riches around it, contained an inscription on the back of Enheduanna, which was probably restored by Enannatumma. Next to the Enheduanna disc was found in the excavations a statue with a long inscription stating that the reconstruction of this disc had been dedicated to Nin-gal by herself Enannatumma (Mchale-Moore, 2000: 74).

The visual influence of Enheduanna's disc on the depictions of other priestesses in later Mesopotamian periods is remarkable. By being appointed by her father as a strategic element in the reinforcement of Akkadian power over the Sumerian city-states, the priestess promoted continuity in the representations of religious cults, serving as a mirror for the next priestesses.

Enheduana's role in the transformation of the priesthood as a way of legitimizing royal power

The sources on Mesopotamian women, while abundant, are limited to elite women. Because of this, we know little about low-ranking women. Regarding the data on women's religious roles, the problems are even greater, since there was a difference between public religion and private religion. Our knowledge of private religion is still scanty. Moreover, even if one has knowledge of the office exercised by women in public religion, one does not have access to documents describing such detailed activities. In this way, we will make a small sketch of the female priesthood, based on the following hypothesis: Mesopotamian women obtained important cultic and ritual roles due to their connections with powerful families, as in the case of Enheduana, who, upon being chosen by her father to exercise the position of priestess, modified her nomenclature, introducing the term En to the position. According to Gadotti (2016: 65), even though they were influential agents in their own right, they were subordinate to powerful men.

Mesopotamian culture had a very intimate relationship with religion. Each Sumerian city-state had its patron god, the main ones being: An, Ninursag, Enlil, Enki, Nanna, and Inanna. The divine dominated almost every aspect of everyday life, and as a result, the people who mediated the relations between the divine world and the human world exerted great influence in this society. Such people were known as priests and their duties

encompassed daily worship, accompanied by prayers, organizing festivals, and maintaining social and cosmic harmony. In this sense, the religious temples of these cities had the best livestock, the best agricultural products, and beverages for daily delivery to the deities. The priesthood was organized on the basis of a person's gender and status within society (Camilo, 2023: 06).

Women called priestesses in Mesopotamia held high positions and played a role in religious worship. The high priestesses were called Entu in Akkadian, a modeled form of the Sumerian word En. By 3,000 B.C., the term En was the Sumerian title of the ruler of the city of Uruk, the man next to Inanna, the patron goddess of the city. About five hundred years later, in the Akkadian period, the high priestess of the moon god Nanna in Ur assumed this masculine title and this fact triggered the birth of a new institution. The woman who was named as the servant and bride of the moon god Nanna, would be given a new Sumerian name that would always begin with En. Priests who served the female goddesses could also assume the term En in their names, as in the eighth year of Ur-Nammu in which their son was chosen as en of Inanna of Uruk (Stol, 2016: 555-556). Westenholz (1992: 35) distinguishes three stages to the ritual of naming priestesses: The first being selection through divination, separating it from the profane world; the second would be the novitiate, a way for her to become familiar with the rituals; and the last one deals with the incorporation of the priestess into the sacred world, culminating in her enthronement.

In the Akkadian period, the priestess of the moon god Nanna in Ur was known as zirru, a Sumerian combination of cuneiform signs alluding to the moon god. The word zirru indicated a female bird making a connection with the goddess Ningal, also represented by a bird, the wife of Nanna (Stol, 2016: 558).

Sargon, the king of Kish, in conquering all the cities-states of Mesopotamia established a centralized system of government, with Akkad as the political center of his empire. He weakened the power of the elites of the southern cities-states, including the temples, seeking to establish control of religious life and economic, ideological, and military resources throughout the region. Nevertheless, this centralized power would not be strengthened only by dissensions, as it was necessary to integrate its government with local norms and beliefs, especially in the religious sphere (Carvalho, 2020: 348). Thus, one of his most powerful actions in this regard was to place his daughter, Enheduana, to exercise the office of high

priestess in the temple of Ur for the political purpose of strengthening his power in Sumer. According to Ottermann (2007: 88), it is "with Enheduana [that] the word en appears for the first time for the office of high priestess". According to Amanda Camargo, it is possible to consider that the self-nomination of Enheduana generates a new anthroponymic fashion of renaming the priesthood of the Ur region. Furthermore, what Ottermann (2007: 38-39) perceives is that the identifying word for the position, en, will appear from then on in lists of religious offices in Ancient Mesopotamia.

Since then, the term en indicates that all women who come to exercise this position will bring this term in their name, reinforcing the social role of the elites in this function, that of high/high priestess, since only the daughters of kings were qualified to assume this position.

The term "en" refers to the priestly stewardship of the fruitfulness of the earth. Her title designates a purpose: she is the lady who generates abundance, the ruler of prosperity. As a priestess, Enheduana managed an extensive agricultural enterprise on the land located around the temple. These properties provided the high priestesses with considerable savings, since various types of work were carried out in the temple, such as: the cultivation of crops, the care of the cattle and even fishing. Many townspeople were employed to carry out such activities. Records after Enheduana indicate that the priestesses were active in various economic and social activities, being able to own property and do business in different temples (Meador, 2000: 52).

According to the image provided by the disc of Enheduana, the priestess does not offer the libation directly to the god, but supervises this action. In this sense, its function was to ensure the proper functioning of the cults and some rituals. The high priestess directly cared for the statue of the moon god Nanna, and it was her responsibility to keep the god satisfied and fed, such actions were carried out for the benefit of the people (Camilo, 2023: 07). Princess Enheduana also organized the activities around the cult year of the moon, led a large team of officials—priests, priestesses, weavers, scribes, cooks, gardeners, and merchants—in carrying out the preparations and tasks necessary in staging the ritual. All this effort took place to ensure the generosity and kindness of the moon god and goddess, Nanna and Ningal. In her office as a priestess, Enheduana directed rituals pleasing to the gods and thus kept people safe in an orderly and prosperous universe (Meador, 2000: 52-53).

Over time, there has been a certain continuity in the religious roles of women, with a few innovations. Powerful religious offices are attested in

the ereš.dingir priestesses, the Tuta-napsum priestess was called ereš.dingir which means "the lady of the god" as well as en. Another priestess who shared the same importance was the engiṣītu akka-dian. The last title that appears for priestess was ugbabtu, an Akkadian word that is hardly found written phonetically. In the Babylonian period, the office nadītu, translated as "fallow field," suggested that such a woman had no children. Generally, these priestesses belonged to the wealthy families and their appointment as nadītu was intended to alienate the family's assets, since these women could not marry or have children and after their death the assets belonging to her would return to the family (Stol, 2016: 566-568).

Glyptic representations³ of priestesses demonstrated their great relevance in Mesopotamian visual evidence. These women were presented in special garments; hence, the insignia of their craft, with their hair loose in a flowing tunic, just like the goddesses. They had postures enthroned in statutes, just like kings (Dupla, 2020: 319). Unlike them, ordinary women were depicted with their hair tied up with a sash and their robes had fringes, they were rarely pleated. They were rarely depicted seated (Popa, 2016: 06). Women of high status, such as priestesses and royals, had considerable administrative authority, including having their own seal and managing officials, as well as being literate, as in the case of Enheduanna (Popa, 2016: 07).

The priestesses who lived within the gippar's building had to lead a chaste life, or else they could be severely punished. In a fragmentary law of King Ur-Nammu we have the following inscription: "If anyone sleeps with a high priestess (ereš.dingir), the high priestess and that man shall be burned." The act of burning offenders meant that this crime had been fully expunged and no stain would remain. The priestess Enheduana calls herself "the pure (dadag) en de Nanna", possibly symbolizing the vow of chastity of this office. The birth legend of King Sargon depicts an irregular relationship of an enutu - possibly an entu - with an unknown man (Stol, 2016: 570-574). Narrating the facts of his own birth, Sargon says the following:

I am Sargon, the mighty king, the king of Akkad. My mother was enetu, my father I didn't know.

She brought me into the world in secret. She put me in a little reed basket.

3 The word Glyptic derives from the Greek verb "γλυπτώ", which means the art of engraving gems or figures. The remote glyptic is an art capable of engraving on precious stones, which includes carving and sculpture dug in high relief. Its term is applied to the art of carving the cylinder seals of Ancient Mesopotamia.

She threw me into the water of a river so I couldn't get out of it (Stol, 2016: 572).

This narrative indicated that Sargon was illegitimate, his mother being a priestess who gave birth in secret and had to abandon her son to the river so as not to suffer a severe punishment for his crime (Stol, 2016: 572).

Texts dating from the naditu priestesses of the god Marduk in Babylon reveal another mindset regarding the chastity of these priestesses. These women were allowed to marry, but were not allowed to have children. An omen obtained from the liver points to a deliberate way to avoid pregnancy: "The priestess must allow herself to sleep with her behind so she doesn't get pregnant".

Some processes from Babylonian times refer to naditus who had children, in one case the priestess had her son adopted by her brother. The record points out that the child was roughly torn from the mother's womb and then the mother paid a wet nurse to feed her child. Apparently, this situation did not result in a severe penalty; after all, chastity might not be valued so much. The key issue would be the priestess's non-legitimization of this son (Stol, 2016: 573-574).

In view of this, it is possible to consider the diversity presented by the office of the female priesthood. Women played different roles in the religious worship of deities depending on their social standing and their connections to powerful elite families. The appointment of Enheduanna, by her father Sargon, marked a new hierarchy in this office. Enheduanna took Ningal's place and became the wife of the moon god Nanna. The term *en* was incorporated into the name of the high priestess and this spawned a new institution, as other kings followed Sargon's example. During many Mesopotamian dynasties, the priestess was the main religious agent of the temples. Enheduanna was an important milestone in the installation of the office of high priestess, as well as being a stabilizing force within the Akkadian empire.

The Writings of Enheduanna: The Weight of Written Evidence in Strengthening Akkadian Power in Sumer

According to Winter (1987: 189), Mesopotamian women had limited roles in Mesopotamian epic literature. Their participation was favorable when they assisted men in their struggles and search for success. These women were especially valued when they worked to maintain the norms of this society, through rituals and socially integrative actions. Two roles that

allowed for great public visibility were the acting ensi wife or local administrative chief; and the other, through the office of en priestess in the worship of a male deity.

The priestess Enheduanna, considered the first author of the ancient world with identified texts, influenced the Sumerian theology and psychology of her time, her popularity being attested by the number of copies of the hymn entitled "Exaltation of Inanna". His poems and hymns circulated throughout Babylon, especially in the schools of scribes, and had an enormous reach among the literate population of Mesopotamia. Enheduanna's three poems to Inanna established a new divine hierarchy and elevated the goddess to a new level in the Mesopotamian pantheon, creating a role for Inanna never before explicitly stated. Although Inanna figures as the subject of older myths, such as "Inanna's Descent into the Underworld", and songs, such as those of the sacred literature of marriage, Enheduanna placed her above all other gods (Meador, 2000: 73).

Enheduanna's writings reflect the profound changes in the human spirit that have taken place in the last five hundred years of Sumerian civilization. The Sagonic age experienced a change in the perception of the gods. Enheduana expressed in literature transformations already present in works of art, in which gods are more vulnerable and disputing their dominions among themselves. In this sense, the author creates and explores a new image of the gods, in particular, of Inanna. In several images of the time, the gods are depicted alongside humans, demonstrating a personal relationship between individuals and deities. In the midst of these transformations, Enheduana presents herself as the bride of Inanna (Meador, 2000: 74-75).

Her poetry is marked by two characteristics: she brings together an infinity of images about Inanna, products of tradition and of her own imagination. Another element of her poetry is the emotional charge attributed to the goddess, which brings her closer to her, present in an extremely personal narrative, close to a diary (Meador, 2000: 76-77). Enheduanna seeks to reach the psyche of people through the emotional elements attributed to the goddess. In her enigmatic and paradoxical description of Inanna, she brought together her sense of the power of these forces and her interpretation of their significance. His devotion to the goddess was the reason for his being, overcoming all past trials in his existence.

This intimate relationship between Enheduanna and the goddess Inanna has deep roots and dates back to the birth legend of her father Sargon. After being abandoned by his mother in a river to die, Sargon is found Aqqi,

styled as the Water Crane. Aqqi raised Sargon as his son and assigned him to work as a gardener. During his work as a gardener, Sargon gains the love of the goddess Ištar and consequently becomes king. After founding the city of Akkad, Sargon sought to establish a political narrative through mythology in order to assert his legitimacy as sovereign. Next, Sargon promotes this goddess as the main referent of the Mesopotamian pantheon. His successors perpetuated this practice by signaling the dynasty as the "Ištar". This goddess, so important to the Akkadian empire, is called Inanna in Sumerian. Thus, it is only natural that Princess Enheduanna would have such a close connection to the goddess Inanna, since this goddess was part of her father's rise to power (Stol, 2016: 564-565).

In the poem *Nin me šár-ra*, which means "The exaltation of Inanna", preserved on ninety plaques from different cities of Sumer, Enheduanna glorifies the goddess Inanna. Then the author relates, in a very personal way, what was happening to her at that moment. Forced to abandon her gippar and prevented from performing her sacred duties, Enheduanna uses the poem to manipulate the ideological system in order to ensure her success with the rebel Lugal-ane, who forced her to leave her temple. This individual, who led a rebellion against Naram-Sin, challenged the legitimacy of Enheduanna as the priestess of the temple of Nanna because she was desecrating and seconding the image of the moon god to the detriment of the goddess Inanna. In the poem, Enheduanna cries out for Inanna's help, denouncing her captive state. She claims to be not only Inanna's daughter, but also her new bride, who pours out devotion and passion for committed love. In addition, the poem also shows that Enheduanna influences the feelings of the goddess, because of her kidnapping, Inanna's heart finds no relief when her priestess is suffering. Inanna's anger is heightened because Enheduanna is a captive in the desert. Therefore, an intimate, mutual and intertwined relationship is established between the two.

Daughter of yours I am, a captive bride of yours
I'm a captive it's because of me
Your rage fumes
Your heart finds no relief
(Meador, 2000: 77).

Through her verses, Enheduanna narrates events in which her nephew's adversary appears as a person who does not respect religious traditions. Enheduanna, deftly cries out for the God An, a god who would have been disrespected by the rebel, and for Inanna to punish Lugal-Ane.

By changing the purification rites of the An, which determines fate,
 he Lugalane altered everything for him,
 he ripped the Eana from An!
 He showed no admiration for the venerable God AN!
 This house, the abundance of which he [43:AN] was not satisfied,
 whose beauty he had not tasted,
 he [44:Lugalane] has turned this house into a home despised by him!
 All the while, as you enter, as if you were your companion,
 He came to me with envy!
 My wild, divine, driven cow!
 You must push that "someone" away,
 You must capture that "someone"!
 In this place where life becomes possible –
 What am I?
 This rebellious territory, despised by its Nanna:
 An should force them to surrender!
 (Hallo; Van Dijk, 1968: 24-27).

Enheduanna resolves the impasse in her writings by saying that the God An orders her to return to her gippar, accepting the power of Inanna in Ur, the reason for the rebel's contention. The triumph of Inanna and Enheduanna reflects the triumph of Akkad, who through the writings of the priestess transforms the ideological system in favor of a deity of Akkadian origin.

The composition of Enheduanna: in-nin-me-husa "Inanna & Ebih", is considered to be his first writing on the goddess Inanna. This poem tells the story of a conflict between a rebellious mountain known as Ebil and the goddess Inanna:

(...) The land of the high mountains, the land of carnelian and lapis lazuli, bowed before you, but Ebih did not bow before you and did not greet you. Breaking him down in his anger, as desired, you crushed him like a storm. (...) (Black, 2004: 97).

According to Hallo and Van Dijk (1968), the event recorded in this poem alludes to a revolting action of the territory of Ebil against the Sargonic Empire, probably at the time of Naram-Sin. Inanna's feat in this region served as political and religious propaganda, establishing the explicit rule of the empire and the personal goddess of the Akkadian kings. The figure of the goddess Inanna is portrayed as devastating, ruthless and warlike, characteristics present in the rulers of the third millennium: After her successful victory Ebih, the goddess Inanna installs her throne in a temple in the region and establishes unique rituals in her cult, demonstrating an exceptional union between politics and religion:

(...) When the time came, you destroyed the place you had in your thoughts, you made the place shake. Nothing compares to his purposes (?); Who can oppose his great deeds? You are the mistress of heaven and earth! (..) (Black, 2004: 97).

After her successful victory Ebih, the goddess Inanna installs her throne in a temple in the region and establishes unique rituals in her cult, demonstrating the union between politics and religion:

(...) I build this splendid temple. I stormed the rope fence of the mountain I triumphed Ebih (...) (Meador, 2000: 102).

In the poem IN-NINSA-GUR-RA: "Lady with a Big Heart", Enheduanna gives a very detailed description of the very aggressive personality and all the anger of the goddess Inanna:

She stirs confusion and chaos against those who are disobedient to her, (...) there is despair, a south wind which has covered Inanna sits on harnessed (?) lions, she cuts to pieces him who shows no respect (Enheduanna, A hymn to Inanna, v. 18-28).

The statements made about the goddess Inanna throughout this writing, highlight her supremacy among the other gods, portraying her possession over all:

At her loud cries, the gods of the Land become scared. Her roaring makes the Anuna gods tremble like a solitary reed (...) (Enheduanna, A hymn to Inanna, v. 11-17).

At the end of the poem, Enheduanna writes:

(...) An and Enlil have determined a great destiny for you throughout the entire universe. They have bestowed upon you ladyship in the assembly chamber. Being fitted for ladyship, you determine the destiny of noble ladies (...) (Enheduanna, A hymn to Inanna, v: 264-271).

These verses depict Inanna as the caretaker of the universe and a ruling goddess; she must determine the fate of princesses as Enheduanna. The expansive aspect of Inanna's rule included meeting Enheduanna's personal needs. Consequently, Inanna's close relationship with Enheduanna elevated the importance of the princess in Mesopotamian society.

Enheduanna is credited with forty-two hymns devoted to the temples of Sumer and Akkad. These hymns not only emphasize the creative art of the poet Enheduanna, but also present examples of Sumerian ritual practice regarding the perception of individual goddesses and gods and the theology of ancient Mesopotamia. The hymns are written for the various temples, seen as the sacred house, the abode of the divinity. For each one

she named with different qualities: "a watery sanctuary", "accumulator of power of heaven, navel of earth and sky", "wild cow", crown of the highlands". The temple of Ebabber of the sun god Utu is described as follows: "his shining horns, silver and lapis lazuli, his lustrous lapis lazuli beard hangs in profusion" (Meador, 2000: 69-70). The first forty hymns conclude with the following sentence: "(name of the deity) built his house on his radiant spot, and set his seat on his dais." In the last hymn, there was a slight change in the last sentence:

The person who connected (this) tablet is Enheduanna.
My King
Wasn't the thing that gave birth to the thing that gave birth to her?
(Enheduana, *The Temple Hymns*, v: 543-544).

Almost all extant copies of the hymns come from the Ancient Babylonian period, four to five hundred years after Enheduanna's death, written throughout the Akkadian period. The "Temple Hymns" became part of the literary canon of Ancient Babylonia, present in the tradition of later scribes with a profound impact on the religious heritage of Mesopotamia. The use of hymns in temples and in society is not very clear. It is possible to infer that some parts of the hymns were sung and that Enheduana went to the cities where the various temples were located in order to present the hymns in a ritualistic way (Meador, 2000: 70-71).

Some phrases in the hymns are centered on the figure of the woman. Enheduana incorporates in her writings a feminine sensibility hitherto unheard of in Akkadian Sumerian literature. In the hymns, this feminine prominence appears through the various characteristics of the goddesses of the Mesopotamian pantheon, extending these characteristics to the temples under their rule.

One of the possibilities of this characteristic is the ancestral approach to the land and its processes. In the hymn to Ninhursag, the chief mother goddess of Sumer, she says of the temple, "its interior is a dark and deep womb." In the hymn of the temple of the goddess Shuzianna, for example, the poet writes: "she sows flowers in profusion in your luminous place . . . the upper house closed to consecrated women" (Meador, 2000: 71-72).

The political motivation of the hymns attributed to Enheduanna is not disputed by historiography (Halla; Van Dijk, 1968). The hymns of Enheduanna were mostly directed at the temples of southern Mesopotamia; a territory conquered by her father and kept under the tutelage of her heirs during the Akkadian empire. In this sense,

Enheduanna's writings are prominent in linking Sumerian and Akkadian temples (Halla; Van Dijk, 1968: 10), as she writes in this verse:

O house of Enki at Eridug.

O sanctuary where destiny is determined, foundation, erected with a ziqqurat, settlement of Enlil, his right and his left are Sumer and Akkad.

(Enheduana, The Temple Hymns, v: 25-33).

Aage Westenholz (1999: 76-77) argues that although Enheduanna's works are written in Sumerian, they contain an "Akkadian spirit." Enheduana's poetry was somewhat balanced between the two languages, portraying a mixture of traditions stemming from the turbulent times of the Akkadian empire. Therefore, the great novelty of his writings is the linking of Sumerian and Akkadian traditions in a specific historical context.

Conclusion

Enheduanna plays a very important role in the political strategy of the Akkadian dynasty. Her father, by placing her as a priestess of UR, sought to establish a powerful bridge between Akkadian and Sumerian cultural practices, anchored in religion. The Sumerian tradition of political polycentrism and cultural production in the city-states was present in the work of Enheduanna, who produced hymns for different temples. However, it manages to achieve a cultural syncretism for the benefit of the empire, even in a troubled historical context. Among her attributes, the way she explored the role of the goddess Inanna, transformed by Enheduanna into a more popular goddess in Mesopotamia, stands out. In this sense, the strategies of Akkadian power go beyond the military sphere, having a woman as the protagonist of such strategy, acting in the political-religious and cultural fields.

References

BLACK, Jeremy et al. *The literature of ancient Sumer*. New York: Oxford University Press Inc., 2004.

BOEHMER, Rainer M. *Die Entwicklung der Glyptik während de Akkad-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Berlin: De Gruyter, 1965.

BUCCELLATI, Giorgio. KELLY-BUCCELLATI, Marilyn. Tar'am-Agade, Daughter of Naram-Sin, at Urkesh. In: OATES, David; GAILANI WERR, Lamia (Ed.) *Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of His 75th Birthday*. London: NABU, 2002. p. 11-31.

CAMARGO, Amanda Kristensen. Um estudo sociocognitivo dos antropônimos “enheduana” e “akhenaton”: a autonomação como comunicação político-performativa. *Classica*, e-ISSN 2176-6436, v. 36, p. 01-23, 2023. Available in: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/1023/1085>>. Accessed in: 20 out. 2023.

CAMILO, Daniela. O Sacerdócio Feminino no império acádico - caso de estudo: enheduanna a princesa Sacerdotisa. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, n. 40, p. 01-21, 2023. Available in: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/18228/12934>>. Accessed in: 10 oct. 2023.

CARVALHO, Alexandre. Sargão de Acádia: entre lendas e legados. In: REDE, Marcelo (Org.). *Vidas Antigas: Ensaios biográficos da Antiguidade*. 1 ed. São Paulo: Intermeios, 2020. v. 2, p. 339-368.

COHEN, Mark E. Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie Orientale*, v. 70, n. 2, 1976, pp. 129-144. Available in: <<http://www.jstor.org/stable/23282310>>. Accessed in: 15 oct. 2023.

DUPLA, Simone Aparecida. Sacerdócio Feminino na Antiga Mesopotâmia. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*, Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA, v. 12, n. 12, ISSN 1982-8713, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, p. 314-333, 2020. Available in: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/nearco/article/view/47993/pdf>>. Accessed in: 15 oct. 2023.

ENHEDUANA. *A hymn to Inana* (Inana C). Available in: <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4073.p23#t4073.p23>>. Accessed in: 01 oct. 2023.

ENHEDUANA. *The Temples Hymns*. Available in: <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi->

bin/etcs1.cgi?text=t.4.80.1&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4801.p107#t4801.p107>. Accessed in: 09 out. 2023.

GADOTTI, A. Mesopotamian women's cultic roles in late 3rd-early 2nd millennia BCE. In: BUDIN, S. L.; TURFA, J. M. *Women in Antiquity: real women across the ancient world*. New York: Routledge, 2016.

HALL, Mark Glen. *A Study of the Sumerian Moon-God, Nanna/Suen*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1985.

HALLO, William W. The Women of Sumer. IN: SCHMANDT-BESSERAT, Denise. *The Legacy of Sumer Bibliotheca Mesopotamica*. Malibu: Undena Publications, 1976. p. 29.

HALLO, William; VAN DIJK, J. J. A. *The Exaltation of Inanna*. New Haven: Yale University Press, 1968.

HELLE, Sophus. Enheduana and the Invention of Authorship. *Authorship*, v. 8, n. 1, p. 1-20, 2019. Available in: <<https://www.authorship.ugent.be/article/63898/galley/188271/view/>>. Accessed in: 12 oct. 2023.

LEWIS, Brian. *The Sargon Legend: a study of the Akkadian text and the tale of the hero who was exposed at birth*. Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980.

MCHALE-MOORE, Rhonda. The Mystery of Enheduanna's Disk. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, v. 27, n. 1, p. 69-74, 2000. Available in: <<https://janes.scholasticahq.com/article/2431-the-mystery-of-enheduanna-s-disk>>. Accessed in: 05 sep. 2023.

MEADOR, Betty de Shong. *Inanna: Lady of Largest Heart Poems of the Sumerian High Priestess Enheduana*. Austin: University of Texas Press, 2000.

OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: Reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 2007. 427 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007. Available in: <<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/441>>. Accessed in: 03 oct. 2023.

POPA, Elena. *Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium B.C.* București: Editura Universității din București, 2019.

SJÖBERG, Åke W.; BERGMANN, Eugen S. J. *The Collection of the Sumerian Temple Hymns. Texts from Cuneiform Sources 3*. Locust Valley: J. J. Augustin, 1969.

STOL, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

VAN DIJK-COOMBES, Renate M. The Many Faces of Enheduanna's Inana: Literary Images of Inana and the Visual Culture from the Akkadian to the Old Babylonian Period. In: VAN DIJK-COOMBES, Renate M.; SWANEPOEL, Liani C.; KOTZÉ, Gideon R. *From Stone Age to Stellenbosch Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie)*. Studies on the Ancient Near East in Honour of Izak (Sakkie) Cornelius. Zaphon: Münster, 2021. p. 25-44. Available in: <https://www.academia.edu/63439757/The_Many_Faces_of_Enheduanna_Inana_Literary_Images_of_Inana_and_the_Visual_Culture_from_the_Akkadian_to_the_Old_Babylonian_Period>. Accessed in: 25 sep. 2023.

WEADOCK, Penélope N. The Giparu at Ur. *Iraq*, v. 37, n. 2, p. 101-128, 1975. Available in: <<https://www.jstor.org/stable/4200011>>. Accessed in: 16 nov. 2023.

WESTENHOLZ, Aage. The Old Akkadian Period: History and Culture. In: SALLABERGER, Walther; WESTENHOLZ, Aage. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999. p. 17-117. Available in: <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/151632/1/Sallaberger_Westenholtz_1999_Mesopotamien.pdf>. Accessed in: 07 oct. 2023.

WINTER, Irene; DURAND, Jean-Marie. Women in Public: The Disk of Enheduanna, the Beginning of the Office of En-Priestess and the Weight of Visual Evidence. INTERNATIONALER ASSYRIOLOGISCHER KONGRESS. Bd.33: *La Femme Dans Le Proche-Orient Antique*, v. 33, 1986, p. 189-201. Available in: <https://www.academia.edu/36064334/Winter_I_J_1987_Women_in_Public_The_Disk_of_Enheduanna_The_Beginning_of_the_Office_of_EN_Priestess_and_the_Weight_of_Visual_Evidence>. Accessed in: 12 oct. 2023.

ANIMAIS – ATRIBUTOS DAS DIVINDADES DA MEDICINA: O SIMBOLISMO DO CÃO E DA SERPENTE NOS CULTOS DE CURA EM HONRA DE ASCLÉPIO E NO BESTIÁRIO MÍTICO GREGO

Pierre Mbid Hamoudi Diouf¹

Resumo

Desde sempre, a certos animais são atribuídos significados simbólicos universais e com frequência uma mesma exegese em todas as civilizações: este é o caso de dois animais sagrados que foram objetos de culto para os gregos e que ainda hoje possuem uma aura misteriosa, o cão e a serpente. No culto de Asclépio (deus grego da medicina), podemos notar facilmente uma conexão entre os dois animais e o deus Asclépio, uma cumplicidade que logrou manter viva na religião grega a crença em seus poderes curativos misteriosos.

Palavras-chave

Medicina; magia; animal; cão; serpente; Asclépio.

¹ Professor Doutor – Universidade Cheik Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: pmhdiouf@gmail.com.

Résumé

De tout temps, certains animaux se sont vu attribuer des symboliques universelles et presque toujours avec une même exégèse, dans toutes les civilisations: et c'est le cas de deux animaux dits sacrés qui étaient de véritables objets de culte chez les Grecs et qui encore aujourd'hui jouissent d'une aura bien mystérieuse, le chien et le serpent. Dans le culte à Asclépios (dieu grec de la médecine), l'on remarque aisément une connexion de ces deux animaux avec le dieu Asclépios, complicité qui a abouti à maintenir vivace dans la religion grecque la croyance en leurs pouvoirs curatifs mystérieux.

Mots-clés

Médecine; magie; animal; chien; serpent; Asclépios.

Introdução

Se os filósofos mais célebres viram os sinais misteriosos do divino nas coisas inanimadas e incorpóreas e não desejaram negligenciar ou menosprezar nenhuma delas, devemos ainda mais, me parece, nos interessar pelas particularidades dos seres que possuem uma sensibilidade, uma alma, uma afetividade e uma natureza específica, em função dessa natureza mesma, para adorar, não à estes animais, mas, através deles, o divino ao os ver como o espelho mais fiel, como o espelho mais natural, como a obra ou a obra-prima do deus que dirige o universo para o Bem

, declara Plutarco (*Œuvres morales: Isis et Osiris*, 76, t. V, 2e partie, trad. Christian Froidefond, p. 246). Na religião tradicional grega, certos animais são apresentados como meios excepcionais de comunicação com os deuses, servindo de intermediários entre os mundos humano e divino. Nos relatos de *Iamata* de Epidauro, temos o privilégio de nos beneficiar de informações acerca dos animais ditos sagrados que eram objetos de culto para os gregos. Se trata primeiramente do cão (κύων):

Relato XX do *Iamata*: “Lison de Hermione, uma criança que não vê. Em uma visão, ele foi cuidado por um cão na entrada do santuário. E se fez curado dos olhos”. Igualmente o relato XXVI: “Um cão curou uma criança de Egina. Essa criança tinha um abscesso no pescoço. Chegado de junto ao deus, um cão do Lugar Sagrado, em uma visão em estado de vigília, o trata com sua língua e ela foi curada”.

Em seguida temos as serpentes (δράκων, ὄφις e ἔχις) auxiliares do deus curandeiro Asclépio (sobre o mito de nascimento de Asclépio (Píndaro, *Pítica*, III, 8-62; Apolodoro, III, 10, 3-5; Pausânias, *Periegesis*, II, 26; Diodoro, *Biblioteca*, IV, 71; Ovídio, *Metamorfoses*, II, 535-632). O termo ὄφις remete ao espaço natural da serpente, aos ofídios, e designa a serpente em geral, enquanto o termo δράκων ressalta a fábula, a mitologia, da qual deriva a palavra ‘dragão’. Poderíamos nos permitir atribuir aos auxiliares de Asclépio o título de “animais-médicos”, no sentido de que eles manifestam seus poderes terapêuticos no cuidado dos pacientes, como faz o deus. Nos dispomos, nos *Iamata*, de oito relatos testemunhando os milagres realizados por esses animais excepcionais: dois (XX e XXVI) do cão e seis (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) da serpente. E constatamos que o cão, nos dois casos de cura, se manifesta apenas às crianças: Λύσων Ἑρμιονεὺς παῖς e ἰάσατο παῖδα Αἰγινάταν (ver *infra*). Quanto a serpente, ela nos é apresentada se movendo oculta para curar seus pacientes, como um médico encarregado de uma missão. Se nos *Iamata* o cão parece doce e piedoso para com as crianças, a serpente, ao contrário, provoca neles o medo: é o caso de uma menina muda (relato XLIV) que, aterrorizada pela visão da serpente, “chama gritando seu pai e sua mãe e foi curada”.

Assim, neste artigo, nos interessamos pela representação simbólica do cão no culto asclepiano e na religião grega. Em seguida, trataremos no mesmo ângulo o lugar da serpente na esfera religiosa e médica.

Representação simbólica do cão nos Iamata e na tradição religiosa grega

Os relatos de Iamata se destacam por mostrar o valor positivo dado aos animais pela tradição grega antiga. De um lado, a associação em uma mesma representação de um deus ou herói e um cão é perceptível no culto de Asclépio e constitui, portanto, a sacralização do animal, bom guardião dos homens e dos deuses. Nos convém fazer uma retrospectiva a respeito do nascimento de Asclépio, pois assim como a lenda do cão de ouro de Zeus criança, criado por Hefesto, desde o nascimento Asclépio teve um cão como guardião, segundo as fontes de Pausânias: “A criança exposta recebeu leite de uma das cabras que pastavam na montanha e foi protegida por um cão que vigiava o rebanho” (Pausânias, *Periegesis*, II, 27, 2). Seria necessário lembrar que a imagem do cão guardião evoca também a da cachorra ou loba acolhedora (como na origem mítica da cidade de Roma)? Assim, o cão é bastante implicado no culto de Asclépio. Isso é comprovado pelos relatos XX, quando Lison de Hermione é curado por um cão na entrada do santuário, e XXVI, no qual uma criança de Egina é curada de um abscesso pela saliva de um cão. Todos conhecemos o velho provérbio francês que diz: “A língua do cão serve de médico”. Plínio o Velho se vangloria das faculdades curativas mágicas do cão: seu sangue serve de antídoto contra os venenos das flechas (Plínio o Velho, *História Natural*, XXIX, 14). Uma quantidade considerável de remédios odontológicos são extraídos do cão, de acordo com os magos:

De acordo com os magos, o mal dos dentes é curado com a cinza da cabeça de um cão morto de cólera. A cabeça deve ser queimada sem a carne, e a cinza injetada com óleo na orelha, no lado dolorido. O mesmo mal é curado sacrificando a gengiva do dente doente com o maior dente esquerdo de um cão [...] É feito um colutório com dentes de cão fervidos em vinho, reduzindo até a metade. A cinza dos dentes com mel é boa para as crianças com dentição difícil. Assim é feita uma pasta de dentes (Plínio, o Velho, *História Natural*, XXX, 8, 1-2.)

Em seu tratado enciclopédico, Plínio continua mencionando que mesmo “o baço de um cão, removido do animal vivo e consumido, cura as doenças do baço” (*História Natural*, XXX, 17); e que “para todos os tipos de verruga, há a urina de um cão jovem, aplicada na superfície com lama, ou ainda a cinza dos excrementos do cão com cera” (*História Natural*, XXX, 23, 6).

Podemos questionar se as virtudes conferidas ao cão não derivam da pura superstição popular; pois alguns vão se utilizar de “bile de cão macho, negro, como amuleto para o lar: nesse caso, basta fazer fumigações ou purificações com a bile para proteger de todos os danos” (História Natural, XXX, 24).

Tratamos aqui do domínio mágico e é interessante notar que mesmo sem recorrer ao processo de incubação (operação ativa e voluntária que permite ao sonhador receber dos deuses uma resposta ou solução para seus problemas), ou associar ao deus-médico, o cão parece revestido de virtudes terapêuticas inatas. Da mesma maneira, devemos assinalar que as duas crianças miraculosas de nosso corpus não passaram pela incubação; aqui, o cão desfruta de um poder absoluto de cura, podendo mesmo levar o outro à incubação. Se esse poder sobrenatural é atribuído ao cão no culto asclépiano, é porque os gregos acreditavam que o canino tinha não apenas uma função utilitária, mas também benéfica. E longe da crença do zoomorfismo ou da cinocefalia, se trata de uma associação do cão com a divindade que é o deus da medicina. Assim, não é surpreendente que a religião tradicional grega confira a ele um simbolismo particular e abra espaço para a veneração ou tributo ao animal, sobretudo por suas faculdades terapêuticas. No século IV a.C., no regulamento do culto de Asclépio e das divindades associadas no Asklepieion do Pireu, os bolos prothumata, dentre outras oferendas introdutórias do sacrifício a Asclépio, são consagradas aos “Cães”, com o mesmo título de Hermes e Apolo, que eram na época as divindades protetoras da saúde, além das três crianças de Asclépio: “É apropriado fazer os sacrifícios (oferendas) desta forma: três bolos (popana) para Maleatas, três bolos para Apolo; três bolos para Hermes; três bolos para Iaso; três bolos para Aceso; três bolos para Panaceia; três bolos para os cães; três bolos para os Cygenetes. Vac.” Κατὰ τὰδε προθύεσθαι· Μαλεάτηι πόπανα τρία· Απόλλωνι πόπανα τρία· Ἑρμῇι πόπανα τρία· Ἰασοῖ πόπανα τρία· Ἀκεσοῖ πόπανα τρία· Πανακείῃ πόπανα τρία· Κυγῶν πόπανα τρία· Κυνηγέταις πόπανα τρία. Parece claro que foram atribuídos poderes terapêuticos nos cultos curativos aos cães que eram simples guardiões dos santuários. Essa relação profunda entre deus curandeiro e seu auxiliar cão é colocada em evidência pela estátua criselefantina de Trasimedes (Pausânias, Periegesis, II, 27, 2) datada da segunda metade do século IV a.C., na qual o cão está deitado sob o trono do deus, que segura em uma mão o cetro e coloca a outra sobre a cabeça de uma serpente. Não temos vestígios da estátua, mas dispomos de uma moeda de Epidauro datada entre 350-330 a.C., na qual uma das faces foi feita provavelmente segundo o modelo da faustosa escultura de Trasimedes, enquanto na outra é representada a cabeça de Apolo.



Figura 01: Penn R. G., *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*, London, B. T. Batsford Ltd, 1994: p. 17, fig. 6.

Em Epidauro, onde Asclépio mostra uma presença ritual e social de primeira ordem, o cão também tem lugar no grande santuário. Assim, podemos afirmar que a presença dessa estátua e as inscrições votivas de que dispomos nos permitem crer que os gregos, em particular os epidauros, sem dúvida veneravam os cães. “Nós mencionamos [também] a presença do cão entre os beneficiários de uma oferenda no Asklepieion do Pireu, [além do] papel do cão na terapia religiosa do santuário de Epidauro, graças ao poder eficaz de sua saliva e a presença de dois cães em um relevo votivo de Epidauro. Esses traços sem dúvida fazem parte do caráter ctoniano do animal, meio de purificação e cura. A ligação entre Asclépio e o cão se situa principalmente no plano da domesticação” (C. Mainoldi, 1984: 71). Portanto, o cão ganhou um lugar importante enquanto representação simbólica, mas que testemunha a ambiguidade de sentimentos que as sociedades humanas parecem lhe atribuir. Ipso facto, a presença do cão na esfera religiosa testemunha a fidelidade e familiaridade do animal com o homem na vida cotidiana. É preciso notar que mesmo na religião cristã ocidental conhecemos o grande santo curandeiro, Saint Roch de Montpellier (nascido cerca de 1340 em Montpellier e morto em 1379, considerado santo padroeiro das cirurgias pela tradição cristã), a quem foi atribuído um cão por companhia. Ademais, conservamos até hoje na língua corrente o ditado: “Quem ama Saint Roch, ama seu cão”. Em outro caso, Eliano mostra de maneira exacerbada a afetividade do cão em relação ao seu mestre:

Aqui estão mais exemplos que ilustram a afeição sem par e imbatível que sabem manifestar os cães. Quando o trágico Polos morreu e foi queimado, seu cão se fez incinerar com ele saltando na fogueira. Quando Mentor foi queimado, seus cães eritreus voluntariamente escolheram compartilhar seu fim e se fizeram incinerar com ele (Eliano, *Personalidade dos animais*, VII, 40; ver igualmente VII, 29, p. 193; VII, 10, o. 181; VI, 25, p. 154).

Desse modo, convém marcar que “o cão é sem dúvida um dos animais mais representados no mito grego e ao mesmo tempo uma das figuras animais mais complexas do bestiário mítico e ritual. De fato, a personalidade do cachorro parece se caracterizar, na pluralidade de valores que lhe são atribuídos, por dois aspectos fundamentais e significativamente distintos um do outro. Um desses dois aspectos é o elemento doméstico, que se manifesta nas funções habituais de caça e guarda junto às divindades sobretudo caçadoras e pastorais” (C. Mainoldi, 1984: 37). Além do culto asclépiano, o cão é visto em outros cultos ligados a Hefesto e Atena, e era conhecido por suas faculdades divinatórias, como testemunha Eliano. “Em Etna, na Sicília, se encontra um templo de Hefesto que era objeto de veneração [...] Ao redor do templo e da floresta se encontram os cães sagrados; se as pessoas que vão ao templo ou a floresta são pessoas respeitáveis e cumprem as regras sociais e seus deveres, os cães lhe fazem festa e as acolhem com alegria [...]” (Eliano, *Personalidade dos animais*, XI, 3). Igualmente, “no país de Daunia, se encontra um célebre templo consagrado a Atena de Ílion. Os cães que se alimentam no local têm a reputação de agitar a cauda em alegria quando os gregos chegam, e latir quando chegam os bárbaros” (*Personalidade dos animais*, XI, 5). No relato de Eliano, diversas narrativas marcam o estado de sacralização do cão e do culto que lhe é dedicado nos países mediterrâneos, como na Sicília em um templo consagrado a Adranos, uma divindade local:

Existem cães sagrados que atuam como ministros e servos do deus; eles triunfam em beleza sobre os cães dos Molossianos, não apenas em beleza, mas igualmente em tamanho, e seu número não é inferior a mil. Esses cães, durante do dia, recebem alegremente, agitando a cauda, aqueles que vão ao templo, sejam estrangeiros ou não; e a noite, eles acompanham com gentileza os que estão levemente embriagados e titubeiam pelo caminho, e se fazendo de escolta e guia conduzem cada um até sua casa; quanto àqueles que se conduzem como bêbados, eles lhes infringem um castigo proporcional; eles saltam sobre eles e dilaceram suas roupas, e essa pequena correção é suficiente para os conduzir à razão; em contrapartida, quanto aos que se entregam à bandidagem, eles os fazem em pedaços com extrema ferocidade (*Personalidade dos animais*, XI, 20).

Este relato de familiaridade-fidelidade-afetividade do cão, além de sua faculdade de detecção e perspicácia, é também apontado por Plínio o Velho, para quem os animais constituem a única espécie animal, exceto o homem, a reconhecer seu mestre e ser capaz de sentir sua presença, mesmo quando ele chega de maneira inesperada ou incognito; eles sabem seu nome e reconhecem as diferentes vozes dos habitantes da casa... o que leva Plínio a deduzir que nenhum animal, exceto o homem, tem mais memória que o cão. Igualmente, reconhecemos o fato de ser capaz de oferecer sua vida ou de se oferecer em caso de doença por quem ele tem afeição. Pelos

exemplos, o autor demonstra as várias funções utilitárias que o cão exerce, reforçando nossa ideia acerca da relação entre o cão e Asclépio:

Entre os animais que vivem em sociedade conosco, muitos são dignos de conhecimento, e, na frente de todos os outros, o cão, tão fiel ao homem, e o cavalo. Nós lemos que um cão combateu por seu mestre contra bandidos, e que, perfurado por golpes, ele não deixa o corpo, do qual afastava os pássaros e as bestas de rapina; que outro, em Épiro, reconheceu entre uma congregação o assassino de seu mestre, e o forçou a admitir o crime com suas mordidas e latidos. Duas centenas de cães trouxeram do exílio o rei dos Garamantes, combatendo os que se opuseram ao seu retorno. Os povos de Cólofon e Castabala tinham coortes de cachorros equipados para a guerra; essas coortes combatiam nas primeiras linhas, sem nunca desanimar; eram os auxiliares mais fiéis, e que não cobravam nada de pagamento ... (Plínio o Velho, História Natural, VIII, 40, 1).

Enfim, não poderíamos concluir nosso estudo do canídeo sem mencionar o belo “proema” (prosa-poema) sobre os méritos do cão, do imperador bizantino Nicéforo:

Tais são as qualidades do cão, qualidades que conferem aos capazes um sentimento de espanto misturado ao prazer. Esse animal hábil em guardar os rebanhos de ovelhas, de bois e cavalos, é cheio de habilidade para combater as bestas ferozes. Por que não mencionar o mais estranho? Ele guia os cegos e se torna para eles um outro olho; ele os conduz por toda parte até as portas para pedir pão e os retorna à sua moradia. Com os deuses como testemunha, há algo maior que esse afeto? O que os homens não suportam fazer uns pelos outros, esse animal, o qual não possui razão, o faz pelos homens. Ele baixa timidamente e humildemente o pescoço sob a mão daqueles que lhe desejam, e imagina adotar um passo comedido para não parecer puxar violentamente quem ele conduz. Se apenas desejasse, nada o impediria de latir para seu mestre, de quebrar suas coisas e fugir; mas ele se deixa bater e quando é perseguido, não salva a si mesmo. Ele prefere morrer sob os golpes a ficar um instante sequer separado de seu mestre [...] Também não me preocupo em afirmar que de todas as qualidades que no homem mostram uma alma generosa, não há nenhuma da qual os cães não sejam dotados (Nicéforo Focas, Elogio do cão, trad. E. Miller).

Representação simbólica da serpente no culto asclepiano e na religião grega

A representação da serpente no domínio religioso evoca analogias significativas com a imagem do cão que tratamos anteriormente. A serpente tem espaço considerável no culto de Asclépio; suas aparições e intervenções no curso da incubação não possuem nada de zoomórfico ou mais exatamente de ofiomórfico (do grego ophios “serpente” e morphos “forma”), elas resultam da crença em seu poder libertador e curativo que

os gregos, em especial os epidauros, tinham em relação ao réptil (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). E hoje, nossos médicos e farmacêuticos conservam essa lembrança antiga da serpente, que se tornou o emblema universal das profissões médicas. E lembremos que o caduceu de Asclépio é sujeito a diversas interpretações:

- Quando a serpente de Asclépio se enrola em torno do bastão (ou haste) de Asclépio, ele forma o emblema asclepiano que simboliza o deus da medicina ou simplesmente a Medicina;
- em torno de um bastão acima de um espelho, forma o caduceu dos médicos da França e da *Ordre des Médecins de France*;
- em torno da taça de Higéia, forma o emblema dos farmacêuticos;
- associado a uma forma geométrica ovoide, simbolizando o útero da mulher grávida que substitui o bastão de Asclépio, forma o caduceu das *Sages-femmes*;
- e por fim, associado ao microscópio e ao espelho, forma o emblema de certos laboratórios de análises médicas.

Segundo a mitologia greco-romana, a relação entre Asclépio e o ofídio resultaria da exegese de uma das constelações do zodíaco, identificada como a décima terceira e chamada de Serpentário (Ovídio, *Fastos*, VI, 735) ou Ophiuchus. Constatamos que essa constelação representaria Asclépio, não ainda o deus-médico. Um dia, quando Asclépio estava em um jardim, uma serpente se aproximou dele; com medo, ele a matou. Para sua grande surpresa, ele viu outra serpente reanimar a morta com uma erva que aplicou sobre a pele. E depois desse dia ele utilizou esta erva mística para o exercício de sua função médica, que conheceu um sucesso incomensurável. Graças a essa erva, Asclépio conseguia ressuscitar os mortos. Tal versão mítica acerca da aquisição do superpoder de Asclépio remonta ao relato de Apolodoro sobre a ressurreição de Glauco, filho de Minos, pelo adivinho Polidos, usando a erva de uma serpente (- Ovídio fez alusão a esta versão nos *Fastos* VI, 753, colocando no lugar do adivinho o jovem Asclépio -):

Glauco, ainda criança perseguindo uma ovelha, caiu em uma jarra de mel e morreu. Com seu desaparecimento, Minos o procurou por todo lado, depois consultou enfim o oráculo. As Curetes disseram que ele tinha em seus estâbulos uma novilha de três cores, e aquele que encontrasse a comparação mais justa para explicar esse fenômeno, lhe daria seu filho vivo. Os adivinhos sendo chamados, Polidos, filho de Coeranos, comparou a cor da vaca à da fruta do espinheiro. Então, Minos o obrigou a procurar seu filho, e o homem o encontrou pelos sinais de sua adivinhação. E Minos disse que ele deveria fazer com que vivesse, depois o trancou com o cadáver. Polidos ficou muito incomodado quando viu uma serpente se aproximar do cadáver. Com medo de que a cobra o matasse, ele a

matou com uma pedra. Uma outra serpente se aproximou, e depois de ver a serpente morta, se retirou e voltou um instante depois, trazendo uma certa erva que aplicou no corpo da serpente morta e que lhe devolveu a vida. Polidos, tendo visto isso com admiração, colocou a mesma erva no corpo de Glauco e o ressuscitou assim (Apolodoro, Biblioteca, III, cap. 3, § 1).

Essa versão mítica acerca da relação entre Asclépio e a serpente deixa a entender que a última, tornada a auxiliar do deus curandeiro, é portadora de cura e astuta conhecedora das ervas médicas. Além disso, essa espécie de serpente não possui nada de temível, se assemelhando aos ofídios inofensivos, como as cobras não-venenosas. Os relatos (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) são autênticas ilustrações. Antes de continuar, convém lembrar que do ponto de vista médico, certos órgãos eram em si verdadeiros remédios para as lesões vistas como incuráveis. Plínio o Velho não evitava evocar seus tradicionais usos curativos, pois “mesmo contra as lesões incuráveis, encontramos salvação nas entranhas das serpentes, usadas elas mesmas de maneira tópica, diz ele, e que aqueles que alguma vez engolem o fígado cozido de uma víbora, depois não serão jamais feridos pelas serpentes. As cobras não são venenosas, exceto durante alguns dias do mês quando irritadas pela lua; o lar só precisa a capturar viva, moer na água, e fomentar a ferida com o preparo. Além disso, pensamos que ela fornece um número grande de remédios, como exporemos gradualmente; e por isso ela é consagrada a Asclépio. Demócrito fez preparos monstruosos para entender a linguagem das aves” (Plínio o Velho, História Natural, XXIX, 22). E sabemos que nos séculos XIX e XX, na Alta Provença, sobretudo em Vaucluse, a pele da serpente era utilizada para facilitar os partos: “Fazíamos a parturiente beber uma infusão de pele de serpente seca” (D. Musset, 2004/3: 430). Será essa crença antiga em relação ao papel particular da serpente, acerca do parto e da maternidade, que sobreviveu até esta época? As virtudes medicinais da serpente na medicina tradicional francesa não são uma herança dos antigos? A questão continua aberta. No que concerne a identificação e localização das serpentes curandeiras e sagradas, Pausânias nos dá informações, declarando que “todas as serpentes, e principalmente a espécie que tem uma cor avermelhada, são consagradas a Asclépio, e não fazem mal aos homens. As últimas são apenas conhecidas no país de Epidauro. Os outros países têm também seus animais particulares. Encontramos apenas na Líbia crocodilos de terra com até dois côvados de comprimento. Da Índia trazemos coisas diferentes, como os papagaios. Quanto às enormes serpentes que têm trinta côvados ou mais de comprimento, como as que encontramos na Índia e na Líbia, os epidauros fazem delas uma espécie particular de répteis que se distinguem das serpentes” (Pausânias, Periegeese, II, 28, 1). Eliano faz também uma

descrição das serpentes de Epidauro que nomeia de “gordinhas” (pareias ou parouas):

A gordinha tem a cor vermelha, olho vivo, boca larga, e sua mordida é sem perigo e inofensiva. É por isso que os primeiros a constatar suas propriedades atribuíram o animal ao deus que mais ama os homens e a chamaram de serva de Asclépio (Eliano, *Personalidade dos animais*, VIII, 12).

É interessante constatar que as serpentes de Asclépio eram consideradas entre os animais mais inofensivos e dóceis, que protegem aqueles aos quais são ligadas; elas são fervorosas defensoras, dotadas de afeição e fiéis, como o cão. Em uma das placas votivas em bronze encontradas no Asklepíon de Pérgamo datada do século II d.C. (Dedicada por Attale), o dedicador, de nome Attale, menciona que ao invocar a serpente de Asclépio foi salvo de diversos perigos: τὸν | δεξιούμενον δράκοντα σω|θεὶς ἐκ πολλῶν κινδύ|νων (Habicht, *AvP VIII* 3, 71). Igualmente, Eliano nos fornece um belo exemplo desta relação humano-ofídio:

Na vila de Pátras na Achaia, uma criança tinha comprado uma pequena serpente, e a alimentava com muito cuidado. Quando o animal cresceu, a criança falava com ela como se fosse capaz de ser compreendido: ele brincava e dormia com ela. Mas por fim, a serpente tendo crescido, os habitantes exigiram que ela fosse mandada para algum lugar desabitado. Aconteceu em seguida que a criança atingiu a adolescência, e retornando de alguma festa com seus amigos, foi atacada por bandidos. Seus gritos ressoaram, e a serpente acudiu, colocou em fuga uma parte dos bandidos, devorou os outros, e salvou o jovem homem (Eliano, *Varia Historia*, XIII, 46).

Pausânias também relata a intervenção miraculosa de uma serpente que estava do lado da cidade de Élis em sua batalha contra os arcadianos:

É relatado que quando os acadianos entraram em Élis com um exército, quando os elianos estavam arrumados em linha de batalha, uma mulher veio se encontrar com seus generais; ela trazia uma criança pequena e disse que a havia colocado no mundo; que seguindo as visões que tivera, ela a daria para auxiliar os elianos. Os chefes, dando crédito ao relato da mulher, colocaram a criança nua em frente ao exército; e quando os arcadianos avançaram, a criança se metamorfoseou em serpente. Incomodados com a vista desse prodígio, os arcadianos fugiram; os elianos perseguiram e conquistaram a vitória mais marcante (Pausânias, *Periegeze*, VI, 20, 5).

Os testemunhos nas estelas não deixam de elucidar seu papel no culto. Ela se sobressai por suas intervenções ativas para acelerar o sucesso das curas, tocando ou lambendo os membros doentes, que recuperam imediatamente a saúde:

Um homem teve o dedo curado por uma serpente. Ele estava em estado miserável por causa do ferimento no dedo do pé. Enquanto isso, depois de transportado pelos servos a um assento, ele descansa. Quando caiu no sono, uma serpente, saída do bastão, cura seu dedo com a língua (ao lamber) e, depois da operação, se retira novamente ao templo. Ao acordar, estando curado, ele diz ter tido uma visão: pelo que lhe parecia, um belo jovem colocou um remédio em seu dedo (relato XVII).

Aristófanes também dá testemunho sobre as serpentes curadoras em seu *Pluto*, que pelo favor divino intervinha diretamente junto às doenças, como os médicos, e que possuía o poder de recuperar o vigor após a enfermidade:

[...] então o deus assobia e duas serpentes enormes saem do santuário. [...] Elas deslizaram suavemente sob o véu roxo, lambendo, creio eu, as pálpebras do doente e [...] Pluto se levanta: ele via. Com alegria, bato as mãos, desperto meu mestre; imediatamente o deus desaparece no santuário com as serpentes (Aristófanes, *Pluto*, v. 659-741).



Figura 02: Grmek M.D. et Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998: p. 296, fig. 233.

Como médico itinerante, a serpente podia ser encarregada de uma missão médica fora do santuário: delegada do deus, ela propaga as forças geradoras necessárias para a saúde e cura. A placa votiva da época clássica, conservada na Gliptoteca Ny Carlsberg em Copenhague, ilustra bem a ideia da serpente sagrada operando um milagre fora do santuário. “Acontece que o deus, irritado com certas disposições morais ruins de seus clientes, os rejeitava ser intervenção, mas em seguida mudava de ideia, em sua grande indulgência. Aqui imaginamos facilmente que o doente sai do templo ainda inválido; ele é levado em uma maca por quatro belos efebos;

um quinto jovem acompanha o pequeno grupo. À vista do animal, eles se espantam; estão a ponto de colocar a liteira no chão, alguns se preparam para expulsar a besta com pedras. Apenas o doente compreende o que se passa e a saluda em gesto de suplicação” (Grmek M.D.; Gourevitch D., 1998: 296-297).

A serpente é igualmente atributo de outras divindades que restauram e mantêm a saúde, como Trofônio (relevo encontrado em Lebádeia na Beócia, datado entre 350 e 325 a.C., e conservado no Museu Nacional de Atenas [inv. nº 3942]: Trofônio representado no centro, tendo um bastão envolvido por uma serpente, como Asclépio) e Anfiarau (o relevo votivo de Archinos dedicado à Anfiarau). Pausânias relata esta associação da serpente com Trofônio em seu culto em Lebádeia:

As nascentes do rio estão no covil: notamos também as estátuas de pé com serpentes enroladas ao redor de seus cetros, o que poderíamos entender como Asclépio e Hígia; elas podem ser igualmente Trofônio e Hercyna, pois as pessoas do país pensam que as serpentes não são menos consagradas a Trofônio que a Asclépio; [...] O templo e a estátua de Trofônio são o que há de mais notável no recinto sagrado; ele é representado como Asclépio, e sua estátua é de Praxiteles (Pausânias, *Periegeze*, IX, 39, 3-4).

Se no relato XLIV de Iamata, a serpente surge bruscamente para provocar o medo (φόβου πλέα) e a cura, ainda assim é escondida que ela se introduz nas bagagens de Melissa para gentilmente curar seu tumor (relato XLV). O relato XLV permite, mais uma vez, ver que as serpentes de Asclépio eram inofensivas e que suas mordidas não eram mortais. Nós podemos afirmar, sem risco de nos enganar, que os epidauros descobriram no réptil o desejo e as virtudes terapêuticas da divindade políade: eles devem ter observado uma correlação estreita entre os resultados do ministério da serpente e de Asclépio. De fato, as cobras eram alimentadas no Asklépieion de Epidauro; e se chegou a afirmar mesmo que foi nessa forma que Asclépio se fez ver, ao menos, os romanos acreditavam que ele veio até eles nessa forma (o que relembra, é claro, o caráter ctoniano primitivo do divino Asclépio), quando enviaram uma embaixada a Epidauro para implorar pela proteção do deus contra a peste que desolava sua vila em 293 a.C.:

Eles mal terminaram de orar, escondido na forma de uma serpente, o deus levanta sua cabeça esmaltada em ouro e anuncia sua presença com longos assobios [...] A serpente se levanta subindo pelo mastro, caminha em torno de sua cabeça e olha qual moradia deve escolher [...] É assim que descendo do vaso latino, a serpente se retira. Ela retoma sua figura divina. Sua presença faz cessar o luto no Lácio e ele se torna o deus conservador de Roma (Ovídio, *Metamorfoses*, XV, 622-744).



Figura 02: R. G Penn., 1994: p. 38, fig. 25.

A introdução de Asclépio não foi desprovida de consequência na evolução da crença mitológica romana. A serpente, que era a encarnação de forças generativas, agora vai ser considerada como o gênio que garante a proteção dos lares e de seus habitantes, se podemos acreditar em Plínio o Velho: “A serpente de Asclépio foi trazida de Epidauro para Roma; e desde então, elas são alimentadas mesmo nos lares, de modo que se os incêndios não destruíssem os germes de tempos em tempos, não poderíamos resistir à sua fecundidade” (História Natural, XXIX, 22). Essa chegada fenomenal de Asclépio a Roma, na ilha tiberina, é ademais comemorada por este medalhão de bronze, no reinado de Antonino Pio, mais de três séculos depois (138-161).

Além disso, a instalação do culto asclepiano em Roma, marcado pela construção de um Asklepieion na ilha entre 292 e 289, também favoreceu a chegada inevitável dos médicos gregos na cidade. A medicina romana estava nas mãos de estrangeiros; além disso, segundo Plínio o Velho, um certo Arcagato, do Peloponeso, seria o primeiro médico grego instalado em Roma. Isso não acontece sem inquietação dos romanos; motivo pelo qual Plínio declararia que “o povo romano, ao expandir suas conquistas, perdeu seus antigos costumes; vencedores, nós fomos vencidos. [Eles] obedecem aos estrangeiros; e, graças a uma única profissão, eles conquistam os seus conquistadores” (História Natural, XXIV).

Se a tradição epidauriana confere tais poderes terapêuticos às serpentes, é por mostrar o valor positivo do réptil contrariamente a imagem aterrorizante, maléfica que se fazia dela nas outras crenças e civilizações da Antiguidade. Notemos que “o movimento rápido da serpente, apesar da ausência de membros, intriga e que sua troca de pele periódica era sinal

de embelezamento constante, de renascimento e juventude perpétua, desde sempre pelos homens, e por fim de imortalidade. Ao mesmo tempo, a troca era símbolo de regeneração corporal após a doença e de fato, o sinal da cura médica” (Savas Kasas, 1979: 21-22). Eusébio de Cesaréia, em sua *Praeparatio evangelica*, elucida esse aspecto benéfico e saudável do ofídio ligado a medicina:

Sua virtude estimulante é personificada sob o nome de Asclépio. É pintado com um bastão, para marcar que ele é a força de apoio dos corpos debilitados pela dor: uma serpente o reveste de suas dobras para representar sua virtude saudável nos corpos e nas almas (ou na exposição das leis físicas, os naturalistas, desejando explicar porque certos animais se arrastam, rastejando sob a terra, lhes dando como razão a matéria grossa e terrestre de que são formados); pois mais do que todos os animais, a serpente é composta de uma substância do espírito; ela abandona seu corpo extenuado de fraqueza para revestir um outro. A ciência médica parece mesmo uma propriedade nela; pois ela encontrou a arte de dar a seus olhos uma perspicácia prodigiosa, e soube descobrir a planta da qual o suco faz ressuscitar (*Praeparatio evangelica*, III, 11, 26).

Se admitimos que a mitologia ou a lenda relativas a metamorfose dos deuses em animais ou a associação de um animal com uma divindade contribuiu para fazer desaparecer o totemismo ao qual deve em parte sua origem, então podemos supor que a serpente era o animal totem (Cf S. Freud, 2001: 7), ancestral e protetora dos epidauros, objeto de tabus e deveres particulares, associada ao deus Asclépio, fora os argivos (Eliano, evocando os costumes estranhos em relação aos animais, relata o testemunho de Clearco segundo o qual “os argivos eram os únicos peloponesos a se recusar a matar as serpentes”, por não sei qual razão [Personalidade dos animais, XII, 34]). Como costume vernacular, os epidauros eram o único povo, em todo o Peloponeso, que não matavam as serpentes por razões culturais, sua cidade era a única que alimentava as serpentes ditas sagradas que poderiam e deveriam transferir para a construção de um templo em honra de Asclépio em outra cidade. “Depois que Atenas adotou o culto a Asclépio, nenhum templo consagrado ao deus podia ser erguido sem que uma serpente sagrada, vinda de Epidauro, fosse transferida” (J.-C. Belfiore, 2003: 83). O relato XXXIII de Tersandro de Halieis nos proporciona a prova. A cura de Tersandro, atingido pela consumpção, foi realizada por um auxiliar do deus, a saber uma serpente, fora do Asklépieion. Esse habitante de Halieis, que parecia desesperado por não ter recebido nenhuma visão durante sua incubação, foi curado miraculosamente em sua casa. Sua cura foi tão surpreendente que toda a cidade foi informada. A impressão era que os habitantes de Halieis não eram muito adeptos do culto de Asclépio; e que esse milagre foi não apenas um elemento catalisador de sua ancoragem no culto, mas também um

pretexto para erguerem um templo em honra do deus na cidade. A construção do Asklépieion que exige o deslocamento de uma serpente de Epidauro é atestada no século V a.C. em Sición. Neste lugar, a crença tradicional apresenta a transferência da serpente como deslocamento do deus Asclépio metamorfoseado em serpente. De maneira tranquilizante, os sícianos relatam que “o deus foi removido de Epidauro, sob a forma de uma serpente, em uma condução puxada por mulas, conduzida por Nicagora de Sición, mãe de Agásicles e mulher de Arquídamos” Φασὶ δὲ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων, δράκοντι εἰκασμένον, τὴν δὲ ἀγαγοῦσαν Νικαγόραν εἶναι Σικυωνίαν, Ἀγασικλέους μητέρα, γυναῖκα δὲ Ἐχετίμου (Pausânias, *Periegesis*, II, 10, 3). O mesmo cenário é observado em Atenas (falamos acima IG II/III2 4960 + 4961, linhas 12-16):

Telêmaco, de sua casa, foi delegado para procurar uma serpente; e ele a transportou até aqui em uma condução οἴκοθε[ν μεταπεμ]ψάμενος δ<ρ>ά[κοντα ἦγ]αγεν δεῦρε ἐφ’ [ἄρματος] Τηλέμαχο[ς κ]α[τὰ χρησμό]ς.

Ainda é necessário especificar de uma maneira geral totemismo e tabu, emprestando as definições de Salomon Reinach. Começaremos pela noção de tabu, tão importante e antiga quanto os cultos em si. Em caso de infração do tabu, assim como das normas do culto, a sanção prevista ultrapassa as leis editadas pelos homens, é uma calamidade, ao menos pensamos, tal como a loucura ou a cegueira ou outra doença ou pior ainda a morte, que se abateu sobre o culpado. Segundo Salomon Reinach, “a noção de tabu é uma das mais fecundas que nos foram ensinadas pela etnografia no século XIX. A passagem do tabu à interdição motivada, racionada, racionável, é quase a história do progresso do espírito humano” (S. Reinach, 1914: 7). E neste ponto, diremos que os epidauros não erraram ao fazer progredir o culto asclepiano, mantendo esta dimensão original e inovadora que relembra aos outros povos a origem epidaura do culto, mesmo se de acordo com certas versões lendárias, Asclépio seria a princípio um herói tessálio. Em seguida, focando no princípio do totemismo, podemos desde já notar que parece mais antigo que o culto em si. De fato, “uma vez que o homem primitivo cede a tendência de ampliar quase indefinidamente o círculo de suas relações reais ou supostas, é natural que englobe certos animais e certos vegetais, aos quais designa um lugar no grupo ofensivo e defensivo formado pelos membros de seu clã [...] Esse aspecto da vida de um animal, de um vegetal, forma primitiva do culto dos animais e dos vegetais, que encontramos, mais ou menos misturado de antropomorfismo, no Egito, na Grécia e em outros países, não é senão um exagero, uma hipertrofia do instinto animal [...] O culto dos animais e das árvores ou plantas é encontrado, em estado de sobrevivência, em todas as

sociedades antigas. Estão na origem das fábulas que chamamos de metamorfoses” (S. Reinach, 1914: 22-23). Ainda hoje, no oeste africano, em especial no Senegal, nos povos sererês conhecemos a persistência e o fervor animista, a serpente é venerada não apenas como gênio protetor, capaz de entregar oráculos, curar e castigar, mas é também símbolo dos santos sererês ou dos espíritos ancestrais, conhecidos sob a denominação de Pangool (intercessores entre o humano e o divino). Convém destacar que desde sempre, são atribuídos símbolos universais e quase sempre a mesma origem a certos animais, em todos os povos e raças do mundo: este é o caso do famoso réptil.

Se voltamos aos textos epigráficos que deixam entrever um verdadeiro “sincretismo cultural associando totem e deus políade”, compreendemos, sobretudo, que era também uma vontade premente dos sacerdotes construir, com mais mistério, os templos dedicados a Asclépio em outras cidades, apenas para afirmar sua notoriedade. É claro que esta conexão da serpente com Asclépio conseguiu, sob a ação do sincretismo, manter viva a herança epidaurica na religião grega: seu totem, a serpente. “Nos cultos terapêuticos, a serpente terá um papel em primeiro plano, seja como agente da saúde a serviço do deus, seja como encarnação de um santo curandeiro, seja ainda com o estatuto de divindade independente” (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). Heródoto testemunha um culto dos gregos dedicado a serpente. Nas Histórias VIII, 41, o autor relata que os atenienses realizavam um grande culto mensal a serpente que, diziam, teria poderes oraculares e seria a “Guardiã da Acrópole”. Se em Heródoto era dedicado um culto, em Homero a serpente tem a imagem de um réptil aterrorizante e horrível, sinal de mau augúrio (sobretudo as venenosas que representavam perigo para aqueles ao seu redor): “Os troianos tremiam ao ver na terra entre eles, a serpente que se torcia, presságio de Zeus porta-égide” (Homero, *Ilíada*, XII, 208-209).

A serpente, no mundo grego, era conhecida por suas faculdades mânticas ou divinatórias, particularmente junto ao deus Apolo. Esse fato é atestado por Eliano que cita as cidades de Épiro e Lavinium.

[Em Épiro], há um bosque consagrado ao deus Apolo, rodeando um recinto circular no interior do qual se encontram serpentes, os animais preferidos do deus. Apenas a sacerdotisa, uma mulher virgem, entra no lugar e alimenta as serpentes [...] Em Lavinium, há um bosque sagrado, grande e espesso, e ao lado se encontra um santuário dedicado à Hera Argólida. Nesse bosque, se encontra uma caverna, grande e profunda, que é a residência de uma serpente. Nos dias fixados pelo costume, as virgens sagradas entram no bosque, um bolo na mão e os olhos cobertos por uma faixa. A inspiração divina as conduz diretamente ao

covil da serpente e elas avançam sem medo [...] (Personalidade dos animais, XI, 2 e 16).

A presença das serpentes nos sítios oraculares é contínua. Graças As Nuvens de Aristófanes, pela boca de sua personagem Estrepsíades, conhecemos a presença no culto de Trofônio em Lebadeia, onde os consultantes deviam encarar as serpentes levando bolos de mel para obter a resposta desejada: “Estrepsíades à Sócrates: Coloca-me nas mãos agora um bolo de mel: tenho medo de entrar lá dentro, como se estivesse descendo ao covil de Trofônio” (Aristófanes, As Nuvens, 508).

Apolodoro, em sua Biblioteca I, relata que são as serpentes que permitiram a Melampo tomar consciência de seu talento de adivinho:

Melampo, vivendo na campanha, tinha em frente de sua casa um carvalho que abrigava serpentes; seus escravos matando as serpentes, Melampo fez trazer a madeira, a queima e cria as pequenas. Essas serpentes, quando grandes, se enrolaram em torno de seus ombros durante o sono, e purificaram suas orelhas com suas línguas. Ele se levanta com medo, mas percebeu em seguida que entendia a linguagem das aves; e depois disso, ele previa o futuro. Ele se instruiu também na parte da adivinhação feita através dos sacrifícios (Biblioteca, livro I, cap. IX, § 11).

CONCLUSÃO

Finalmente, mantemos que neste culto asclepiano, e de maneira geral nos cultos curativos e na religião grega, o cão e a serpente são consagrados ao deus médico, porque simboliza, por excelência, a vigilância, e que essa noção de vigilância em um médico é necessária no exercício da função e indispensável para os pacientes: mas também médico e paciente devem, os dois, ser vigilantes diante dos sinais precursores da doença, antes que ela se torne difícil ou impossível de evitar.

BIBLIOGRAFIA

APOLLODORE. *Bibliothèque*. Livre I. Traduit par Carrière J.-C. et Massonnie B.. Paris: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443, 1991.

ARISTOPHANE. *Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTOPHANE. *Ploutos*. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

ARISTOTE. *Histoire des animaux*, t. II. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

ARISTOTE. *Psychologie d'Aristide. Opuscules*. Traduit par Saint-Hilaire J. B.. Paris: Dumont, 1847.

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque*. Livre XIV. Texte établi et traduit par Bonnet M. et Bennett É. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

ÉLIEN. *Histoire Variée*. Livre XIII. Traduit et commenté par A. Lukinovich et A.-F. Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ÉLIEN. *Personnalité des animaux*. Traduit et commenté par Arnaud Zucker. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Préparation Évangélique*, III. Traduit par M. Séguier de Saint-Brisson. Paris: Librairie Gaume Frères, 1843.

HÉRODOTE. *Histoires : Uranie*, l. VIII. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

HÉRON D'ALEXANDRIE. *Les Pneumatiques. Chap. I : Du vide*. Traduit par Albert De Rochas. Paris: La Nature, 1881.

HÉSIODE. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

HOMÈRE. *Iliade IX - XI - XII*, t. II. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

HORACE. *Les Satires*. Texte établi et traduit par François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

HYGIN. *Fables*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

LUCIEN DE SAMOSATE. *Œuvres. Opuscules*. Texte établi et traduit par Jacques Bompaire. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

LUCRÈCE. *De la Nature*, t. II. Texte établi, traduit et annoté par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

NICÉPHORE PHOCAS. *Éloge du chien*. Traduit par Émile Miller, œuvre numérisée par Marc Szwajcer.

OVIDE. *Les Fastes*, VI. Texte établi et traduit par R. Schilling. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE. *Métamorphoses*, XV. Établi et traduit par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Traduction nouvelle par M. Clavier. Paris: A. Bobée (Société Académique des sciences), 1796.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce : l'Arcadie*, t.VIII, l. VIII. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Madeleine Jost et Jean Marcadé. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p. 18.

PAUSANIAS. *Périégèse*, I, 34, 1-5 ; II, 23, 2 ; II, 26 ; II, 27, 2-3 ; II, 27, 5 ; II, 28, 1 ; III, 12, 5 ; V, 13, 3 ; VI, 20, 5 ; VIII, 25, 11 ; IX, 11, 1 ; IX, 37, 1-7 ; IX, 39, 5-14 ; IX, 40, 1-2 ; X, 24, 7 ; X, 38, 13.

PINDARE. *Pythiques*. Texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman. Paris: éd. Calepinus, 2004.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle*. Texte établi et traduit par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SERENICUS SAMMONICUS. *Préceptes médicaux*. Traduit pour la première fois par Louis Baudet. Paris: Panckoucke, 1845.

TITE-LIVE. *Histoire Romaine*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ESTUDOS MODERNOS

BELFIORE, J.-C. *Dictionnaire de Mythologie grecque et Romaine*. Paris: Larousse - VUEF, 2003.

BURKERT, W. *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*. Traduction et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechère. Paris: Picard, 2011.

CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J. L. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1997.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*. Paris: Du Rocher, 2005.

DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige; PUF, 1912.

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. Vol. 1 & 2. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

FREUD, S. *L'interprétation des rêves*. Paris: PUF, 1973.

FREUD, S. *Sur le rêve*. Traduit de l'allemand par C. Heim, Dossier et notes réalisés par F. Legrand, lecture d'image par Ch. Hubert-Rodier. Paris: Gallimard, 1988.

FREUD, S. (1912) : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse des la vie sociale des peuples primitifs*. Ouvrage traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Édition électronique par Jean Marie Tremblay en 2001.

GAUTIER, É. *Les messagers du rêve*. Paris: Jacques Grancher, 1993.

GIRARD, P. *L'Asclépieion d'Athènes*. Paris: É. Thorin, 1881, n° 246.

GOUREVITCH, D. *Pour une archéologie de la médecine Romaine*. Paris: Boccard, Collection Pathologique 8, 2011.

GOURMELEN, L. *Kékrops, le roi-serpent : Imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

GUYON, Th.; Galliez, R. M. *Guérison divine à Épidaure*. Paris: L'école des loisirs, 2008.

HEER, J. *La personnalité de Pausanias*. Paris: Les Belles Lettres, « Études anciennes », 1979.

Histoire générale des religions : Grèce – Rome. Sous la direction de Mme Maxime Gorge et Raoul Mortier. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1944.

HOLLOWCHACK, M. A. *Ancient science and dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. New York: University Press of America, 2002.

IAKOVIDIS, S. E. *Mycènes-Épidaure-Argos-Tirynthe-Nauplie*. Athènes: Ekdotike Athenon, 1979.

JACKSON, R. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. London: British Museum Press, 1988.

JOSSET, P. *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*. Paris: Le Plessis Trévisé, 2002.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du Ve siècle à la fin du IIIe siècle av. J.-C.* Paris: SEDES, 1992.

KASAS, S. *Importants centres médicaux de l'Antiquité – Épidaure et Corinthe -*. Quand la médecine était encore divine. Athènes: Éditions Kasas, 1979.

KAVVADIAS, P. *Fouilles d'Épidaure*. Vol.1. Accompagné de dix planches. Athènes: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891.

KAVVADIAS, P. *Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ*. Athens: Perre Brothers, 1900.

KAVVADIAS, P. « Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν », *Ἐφήμερις Ἀρχαιολογική (AE)*, 1883 – 1885 -1918.

LÓPEZ, S. M. El sueño incubatorio en el cristianismo oriental. *Cuadernos de Filologia Clasica X*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1976, p. 147-188.

MAGNIN, P. *Le sommeil et le rêve*. Paris: PUF, « Que sais-je ? », 1990, rééd. 1999.

MAINOLDI, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce antique : d'Homère à Platon*. Paris: Éditions Ophrys, 1984.

MARTIN, R. Sur quelques particularités du temple d'Asclépios à Épidaure. *BCH LXX*. Paris, Boccard, 1946, p. 352-368.

MUSSET, D. Serpents : représentations et usages multiplex. *Ethnologie française*, vol. 34. Paris: PUF, 2004/3, p. 427-434.

NISSEN, C. *Entre Asclépios et Hippocrate : études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*. « Kernos » suppl. 22. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009.

OLMER, F. La médecine dans l'Antiquité : professionnels et pratiques. *Société et Représentations*. Paris: Publication de la Sorbonne, n° 28, 2009, p. 153-172.

OSANNA, M. *Santuari e culti dell' Acaia antica*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1996.

PAPADIMITRIOU, J. Le Sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure. *BCH* 73. Paris: Boccard, 1949, p. 361-383.

PAPADIMITRIOU, J. Chronique des fouilles. *BCH*, 74 - 75 - 76. Paris: Boccard, 1950 - 1951 - 1952.

PEDLEY, J. *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PENN, R. G. *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*. London: B. T. Batsford Ltd, 1994.

PIGEAUD, J. Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine : *l'oneirogmos*. *Littérature, médecine, société*, n° 3. Nantes: Université de Nantes, 1981, p. 10-23.

POUILLOUX, J. *La forteresse de Rhamnonte*. Paris: Boccard, 1954.

PRÊTRE, C.; CHARLIER, P. *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

REINACH, S. *Orpheus : l'histoire générale des religions*. Paris: L'Harmattan, 1914.

RIETHMÜLLER, J. W. *Asklepios : Heiligtümer und Kulte*. Studie zu Antiken Heiligtümern, Band 2/1. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.

ROBERT, F. *Épidaure*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

SÉCHAN, L.; LÉVÊQUE P. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris: Boccard, 1966.

SPEZIALE, F. Le médecin des rêves. Cultes des saints et guérison onirique chez les musulmans du Decan. *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*. Paris: EHESS, 2008, p. 163-190.

STAPLETON, M.; SERVAN-SCHREIBER, É. *Le grand livre de la mythologie*. Paris: Deux coqs d'or, 1978.

TAFFIN, A. Comment on rêvait dans les temples d'Esculape. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 4^{ème} série, n°3. Paris: Les Belles Lettres, 1960, p. 325 - 366.

VERBANCK-PIERARD, A. Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Kernos, suppl. 10. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2000, p. 304-332.

ANIMAUX - ATTRIBUTS DES DIVINITÉS DE LA MÉDECINE: LA SYMBOLIQUE DU CHIEN ET DU SERPENT DANS LES CULTES DE GUÉRISON EN L'HONNEUR D'ASCLÉPIOS ET DANS LE BESTIAIRE MYTHIQUE GREC

Pierre Mbid Hamoudi Diouf¹

Résumé

De tout temps, certains animaux se sont vu attribuer des symboliques universelles et presque toujours avec une même exégèse, dans toutes les civilisations: et c'est le cas de deux animaux dits sacrés qui étaient de véritables objets de culte chez les Grecs et qui encore aujourd'hui jouissent d'une aura bien mystérieuse, le chien et le serpent. Dans le culte à Asclépios (dieu grec de la médecine), l'on remarque aisément une connexion de ces deux animaux avec le dieu Asclépios, complicité qui a abouti à maintenir vivace dans la religion grecque la croyance en leurs pouvoirs curatifs mystérieux.

Mots-clés

Médecine; magie; animal; chien; serpente; Asclépios.

¹ Maître de conférence – Université Cheik Anta Diop de Dakar, Dakar, Sénégal. E-mail: pmhdiouf@gmail.com.

Resumo

Desde sempre, a certos animais são atribuídos significados simbólicos universais e com frequência uma mesma exegese em todas as civilizações: este é o caso de dois animais sagrados que foram objetos de culto para os gregos e que ainda hoje possuem uma aura misteriosa, o cão e a serpente. No culto de Asclépio (deus grego da medicina), podemos notar facilmente uma conexão entre os dois animais e o deus Asclépio, uma cumplicidade que logrou manter viva na religião grega a crença em seus poderes curativos misteriosos.

Palavras-chave

Medicina; magia; animal; cachorro; serpente; Asclépio.

INTRODUCTION

Si les philosophes les plus célèbres ont vu le signe mystérieux du divin jusque dans des choses inanimées et incorporelles et n'ont pas voulu négliger ni dédaigner aucune d'elles, on doit à plus forte raison, me semble-t-il, s'intéresser aux particularités des êtres qui ont une sensibilité, une âme, une affectivité et un caractère spécifique, en fonction de ce caractère même, pour adorer, non point ces animaux, mais, à travers eux, le divin en les regardant comme le miroir le plus fidèle, comme le miroir le plus naturel, comme l'ouvrage ou le chef-d'œuvre du dieu qui sans cesse dirige l'univers selon le Bien

, déclare Plutarque (Œuvres morales: Isis et Osiris, 76, t. V, 2e partie, trad. Christian Froidefond, p. 246). Dans la religion traditionnelle grecque, les animaux, du moins certains, sont présentés comme de remarquables moyens de communication avec les dieux, car servant d'intermédiaires entre le monde de l'humain et celui du divin. Dans les récits des *Iamata* d'Épidaure, nous avons le privilège de bénéficier d'informations sur des animaux dits sacrés qui étaient de véritables objets de culte chez les Grecs. Il s'agit d'abord du chien (κύων):

Récit XX des *Iamata*: « Lyson d'Hermione, un enfant qui ne voit pas. Dans une vision, il fut soigné par un chien à l'entrée du sanctuaire. Et il s'en alla guéri quant aux yeux ». Également le récit XXVI: « Un chien guérit un enfant d'Égine. Cet enfant avait un abcès au cou. Arrivé auprès du dieu, un chien du Lieu Sacré, dans une vision en état de veille, le soigna par sa langue et il fut guéri.

Et ensuite nous avons le serpent (δράκων, ὄφις et ἔχις) auxiliaires du dieu guérisseur Asclépios (Sur le mythe de la naissance d'Asclépios (Pindare, *Pythiques*, III, 8-62; Apollodore, III, 10, 3-5; Pausanias, *Périégèse*, II, 26; Diodore, *Bibliothèque*, IV, 71; Ovide, *Métamorphoses*, II, 535-632). Le terme ὄφις renvoie à l'espèce naturelle du serpent, aux ophidiens, et désigne le serpent en général, tandis que le terme δράκων relèverait de la fable, de la mythologie, d'où le mot dérivé « dragon ». L'on pourrait se permettre d'attribuer aux auxiliaires d'Asclépios, le titre d'« animaux-médecins », en ce sens qu'ils manifestent leurs pouvoirs thérapeutiques à l'égard des patients, comme le dieu lui-même. Nous disposons, dans les *Iamata*, de huit récits témoignant des miracles réalisés par ces animaux exceptionnels: deux (XX et XXVI) concernant le chien et six (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) concernant le serpent. Et nous constatons que le chien, dans tous les deux cas de guérison, ne s'est manifesté qu'à des enfants: Λύσων Ἐρμιονεὺς παῖς et Κύων ἰάσατο παῖδα Αἰγινάταν (voir infra). Quant au serpent, il nous est présenté effectuant des déplacements en cachette pour guérir ses patients, à l'image d'un médecin chargé d'une mission. Si, dans les *Iamata*, le chien paraît doux et compatissant vis-à-vis des enfants, le serpent, en revanche, provoque en eux la peur: c'est le cas d'une petite fille

muette (récit XLIV) qui, effrayée d'avoir vu un serpent, « appela en criant son père et sa mère et fut guérie ».

Ainsi dans cet article, nous allons nous intéresser d'abord la représentation symbolique du chien dans le culte asclépien et dans la religion grecque. Ensuite, nous traiterons sous le même angle la place du serpent dans la sphère religieuse et médicale.

Représentation symbolique du chien dans les Iamata et dans la tradition religieuse grecque

Les Iamata ont cette particularité de montrer toute la valence positive que la tradition antique grecque accordait à ces animaux. D'une part, l'association dans la même représentation d'un dieu ou héros et d'un chien est donc bien perceptible dans le culte d'Asclépios et constitue, dès lors, la sacralisation du chien, bon gardien des hommes et des dieux. Il convient de faire d'abord une rétrospection sur la naissance d'Asclépios, car comme la légende du chien d'or de Zeus, enfant, créé par Héphaïstos, Asclépios, dès sa naissance, eut un chien comme gardien, d'après les sources de Pausanias: « L'enfant exposé reçut le lait d'une des chèvres qui broutaient dans la montagne et il fut gardé par le chien qui surveillait le troupeau de chèvres » (Pausanias, Périégèse, II, 27, 2). Est-il nécessaire de rappeler que l'image du chien gardien évoque aussi celle de la chienne ou louve nourricière (par exemple l'origine mythique de la ville de Rome) ? Le chien est ainsi intensément impliqué dans le culte d'Asclépios. Les récits XX où Lyson d'Hermione est guéri par un chien à l'entrée du sanctuaire et XXVI où un enfant d'Égine a été guéri de son abcès par la salive d'un chien, en attestent la preuve. Nous ne sommes pas sans savoir ce vieux proverbe français qui dit: « Langue de chien sert de médecin ». Pline l'Ancien n'hésite pas à vanter les facultés curatives magiques du chien: son sang servirait d'antidote contre les poisons des flèches (Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, XXIX, 14). Bon nombre des remèdes contre les odontalgies sont tirés du chien, selon les mages:

Selon le dire des mages, on guérit le mal de dents avec la cendre de la tête d'un chien mort de la rage. Cette tête doit être brûlée sans les chairs, et on injecte la cendre avec de l'huile dans l'oreille, du côté de la douleur. On guérit le même mal en scarifiant la gencive de la dent malade avec la plus grosse dent gauche d'un chien [...] On fait un collutoire avec les dents de chien bouillies dans du vin, jusqu'à réduction de moitié. La cendre de ces dents avec du miel est utile aux enfants dont la dentition est difficile. On en fait aussi un dentifrice. (Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, XXX, 8, 1-2.)

Plinie continue, dans son traité encyclopédique, en mentionnant que même « la rate d'un chien, enlevée à l'animal vivant et mangée, guérit des maux de rate » (Histoire Naturelle, XXX, 17); et que « pour les verrues de toute espèce, on a aussi l'urine de chien nouvelle, appliquée avec la boue où elle a été rendue; ou encore la cendre de crottes de chien, avec de la cire » (Histoire Naturelle, XXX, 23, 6). L'on peut se demander si ces vertus conférées au chien n'émanent pas d'une pure superstition populaire; car certains iront jusqu'à se servir de « fiel de chien mâle, noir, en qualité d'amulette pour toute une maison: et dans ce cas, il suffit de faire avec ce fiel des fumigations ou des purifications pour la préserver de tous les maléfices » (Histoire Naturelle, XXX, 24).

Nous sommes toujours dans le domaine magique et il est intéressant de noter que sans même recourir au procédé d'incubation (opération active et volontaire permettant au rêveur de recevoir une réponse ou une solution à ses problèmes de la part des dieux), ni l'associer au dieu-médecin, le chien paraît revêtir des vertus thérapeutiques innées. De la même manière, il nous faut souligner que les deux enfants miraculés de notre corpus n'ont nullement subi l'incubation; ici, le chien est présenté comme jouissant d'une puissance absolue de guérir, pouvant même passer outre à l'incubation. Si ce pouvoir surnaturel est attribué au chien dans le culte asclépien, c'est que les Grecs croyaient que ce canidé avait non seulement une fonction utilitaire, mais aussi salubre. Et loin de la croyance au zoomorphisme ou à la cynocéphalie, il s'agit d'une association du chien avec cette divinité qui se trouve être le dieu de la médecine. Il n'est pas donc étonnant que la religion traditionnelle grecque lui confère une symbolique particulière et ouvre les brèches à la vénération ou à l'hommage dû à cet animal, surtout pour ses facultés thérapeutiques. Au IV^e siècle avant notre ère, dans le règlement relatif au culte d'Asclépios et des divinités associées dans l'Asklépieion du Pirée, des *prothumata* de gâteaux, en d'autres termes des offrandes introductives du sacrifice à Asclépios, sont consacrés aux « Chiens », au même titre qu'Hermès et Apollon qui étaient à cette époque, bien évidemment, des divinités protectrices de la santé, en plus des trois enfants d'Asclépios: « Il convient de faire les sacrifices (offrandes) préliminaires de la sorte: à Maléatas trois gâteaux (*popana*); à Apollon trois gâteaux; à Hermès trois gâteaux; à Iaso trois gâteaux; à Acéso trois gâteaux; à Panacée trois gâteaux; aux chiens trois gâteaux; aux Cynégètes trois gâteaux. Vac. » Κατὰ τὰδε προθύεσθαι ἱερὰ Μαλεάτηι πόπανα τρία Ἀπόλλωνι πόπανα τρία Ἑρμῇ πόπανα τρία Ἰασοῖ πόπανα τρία Ἀκεσοῖ πόπανα τρία Πανακείᾳ πόπανα τρία Κυνέγεσι πόπανα τρία. Il semble clair que les

chiens qui étaient de simples gardiens de sanctuaires, se sont vus désormais attribuer des pouvoirs thérapeutiques dans les cultes guérisseurs. Cette relation profonde entre le dieu guérisseur et son chien auxiliaire est mise en évidence par la statue chryséléphantine de Thrasymédès (Pausanias, *Périégèse*, II, 27, 2) datant de la seconde moitié du IV^e siècle avant notre ère où un chien est couché sous le trône du dieu qui tient d'une main le sceptre et pose l'autre sur la tête du serpent. Nous n'avons pas de trace de ce vestige, mais nous disposons, quand même, d'une pièce de monnaie d'Épidaure datant entre 350-330 av. J.-C., qui représente et qui est faite probablement sous le modèle de cette fastueuse sculpture de Thrasymédès dans une des faces, et dans l'autre face la tête d'Apollon.



Figure 01: Penn R. G., *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*, London, B. T. Batsford Ltd, 1994: p. 17, fig. 6.

À Épidaure où Asclépios montre une présence rituelle et sociale de premier ordre, le chien a aussi une place dans le grand sanctuaire. Ainsi nous pouvons affirmer que la présence de cette statue et les inscriptions votives dont nous disposons permettent de croire que les Grecs, notamment les Épidauriens, vénéraient sans doute le chien. « Nous avons mentionné [aussi] la présence du chien parmi les bénéficiaires d'une offrande dans l'Asklépieion du Pirée, [en plus du] rôle joué par le chien dans la thérapeutique religieuse du sanctuaire d'Épidaure grâce à la puissance efficace de sa salive et la présence de deux chiens sur un relief votif d'Épidaure. Ces traits font sans doute partie du caractère chthonien de cet animal, moyen de purification et aussi de guérison. Le lien entre Asclépios et le chien se situe plutôt sur le plan de la domestication » (C. Mainoldi, 1984: 71). Le chien a donc gagné une grande place en tant que représentation symbolique, mais qui témoigne de l'ambiguïté des sentiments que semblent lui avoir portés les sociétés humaines. Ipso facto, la présence du chien dans la sphère religieuse témoigne de la fidélité et

familiarité de cet animal avec l'homme dans la vie quotidienne. Il faut noter que même dans la religion chrétienne occidentale, l'on connaît le grand saint guérisseur, Saint Roch de Montpellier (né vers 1340 à Montpellier et mort en 1379, considéré par la tradition chrétienne, comme le saint patron des chirurgiens), à qui l'on attribuait un chien pour compagnon. D'ailleurs, aujourd'hui l'on a conservé, dans le langage courant, ce dicton: « Qui aime Saint Roch, aime son chien ». En outre, Élien montre de manière exacerbée l'affectivité du chien à l'égard de son maître:

Voici encore des exemples qui illustrent l'affection hors pair et insurpassable que savent témoigner les chiens. Quand le tragédien Pôlos mourut et qu'on le fit brûler, le chien qu'il avait élevé se fit incinérer avec lui en sautant dans le bûcher. Quand on fit brûler Mentor, ses chiens érythréens choisirent volontairement de partager sa fin et se firent incinérer avec lui (Élien, *Personnalité des animaux*, VII, 40; voir également VII, 29, p. 193; VII, 10, p. 181; VI, 25, p. 154).

Ainsi, il convient de remarquer que « le chien est sans doute l'un des animaux les mieux représentés dans le mythe grec et en même temps l'une des figures animales les plus complexes du bestiaire mythique et rituel. La personnalité du chien semble, en effet, se caractériser, dans la pluralité des valeurs qui lui sont attribuées, par deux aspects fondamentaux et nettement distincts l'un de l'autre. L'un de ces deux aspects est la composante domestique, qui se manifeste dans les fonctions habituelles de la chasse et de la garde auprès de divinités surtout chasseresses et pastorales » (C. Mainoldi, 1984: 37). En plus du culte asclépien, le chien est voué à d'autres cultes liés à Héphaïstos et à Athéna, et il était connu pour ses facultés divinatoires, comme en témoigne Élien. « À Etna, en Sicile, se trouve un temple d'Héphaïstos qui était objet de vénération [...] Aux abords du temple et du bois se trouvent des chiens sacrés; si les gens qui se rendent dans le temple ou dans le bois sont des personnes respectables et qui se conforment aux convenances et à leur devoir, les chiens leur font fête et les accueillent avec joie [...] » (Élien, *Personnalité des animaux*, XI, 3). Également, « dans le pays de Daunie, se trouve un célèbre temple consacré à Athéna d'Ilion. Les chiens qui sont nourris en ce lieu ont la réputation de remuer la queue de joie quand des Grecs arrivent, et d'aboyer quand ce sont des barbares » (*Personnalité des animaux*, XI, 5). Dans le recueil d'Élien, plusieurs récits font état de la sacralisation du chien et du culte qui lui est voué dans les pays méditerranéens, comme la Sicile dans un temple consacré à Adranos, une divinité locale:

Il y a là des chiens sacrés qui font office de ministres et de servants du dieu; ils l'emportent en beauté sur les chiens des Molosses, et non seulement en beauté mais également en taille, et leur nombre n'est pas inférieur à un millier. Ces chiens, pendant la journée, accueillent joyeusement, en remuant la queue, ceux

qui se rendent dans le temple, qu'ils soient étrangers ou du pays; et la nuit, ils raccompagnent avec une extrême gentillesse les gens qui sont légèrement ivres et titubent sur la route, et leur tenant lieu d'escorte et de guide il les reconduisent chacune chez lui; quant à ceux qui se conduisent comme des ivrognes, ils leur infligent un châtement proportionné: ils sautent sur eux et dilacèrent leurs habits, et cette petite correction suffit à les ramener à la raison; en revanche, ceux qui se livrent au brigandage, il les mettent en pièces avec une extrême férocité (Personnalité des animaux, XI, 20).

Ce rapport de familiarité-fidélité-affectivité du chien, outre sa faculté de détection et sa perspicacité, est d'ailleurs souligné par Pline l'Ancien pour qui les chiens constituent la seule espèce animale, hormis l'homme, à reconnaître leur maître et sont à même de sentir sa présence, même lorsqu'il revient à l'improviste ou incognito; ils savent leur nom et reconnaissent les différentes voix des habitants de la maison... ce qui pousse Pline à déduire qu'aucun animal, excepté l'homme, n'a plus de mémoire que le chien. Mais également, on lui reconnaît le fait d'être capable d'offrir sa vie ou de s'offrir en cas de maladies de celui pour qui il éprouve de l'affection. Par des exemples, l'auteur démontre les fonctions utilitaires variées qu'exerce le chien, renforçant notre idée sur la relation entre le chien et Asclépios:

Parmi les animaux qui vivent en société avec nous, plusieurs sont dignes d'être connus, et, avant tous les autres, le chien, si fidèle à l'homme, et le cheval. Nous lisons qu'un chien combattit pour son maître contre des brigands, et que, percé de coups, il ne quitta pas le corps, dont il éloignait les oiseaux et les bêtes de proie; qu'un autre, en Épire, reconnut au milieu d'une assemblée le meurtrier de son maître, et le força d'avouer le crime par ses morsures et ses aboiements. Deux cents chiens ramenèrent de l'exil le roi des Garamantes, en combattant ceux qui s'opposaient à son retour. Les Colophonien et les Castabaliens ont eu des cohortes de chiens dressés à la guerre; ces cohortes combattaient aux premiers rangs, sans se rebuter jamais; c'étaient les auxiliaires les plus fidèles, et qui ne coûtaient point de solde... (Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, VIII, 40, 1).

Enfin, nous ne saurions achever notre étude sur ce canidé sans évoquer le beau petit « proème » (prose-poème) de l'empereur byzantin Nicéphore qui vante les mérites du chien:

Telles sont les qualités du chien, qualités qui procurent à ceux qui sont capables de sentir un étonnement mêlé de plaisir. Cet animal habile à garder les troupeaux de moutons, de bœufs et de chevaux, est plein d'adresse pour combattre les bêtes féroces. Pourquoi ne pas dire le plus étrange de tout ? Il guide même les aveugles et devient pour eux un autre œil; il les conduit partout auprès des portes pour demander du pain et les ramène à leur logis. J'en prends les dieux à témoin, y a-t-il rien de plus grand que cette affection ? Ce que les hommes ne supportent pas de faire les uns pour les autres, cet animal, auquel est échu le manque de raison, le fait pour les hommes. Il baisse timidement et humblement le cou sous la main

de ceux qui le veulent, et il imagine d'adopter un pas mesuré pour ne pas paraître tirer violemment celui qu'il dirige. Si seulement il le voulait, rien ne l'empêcherait d'aboyer après son maître, de briser ses liens et de s'enfuir; mais il se laisse battre et quand il est poursuivi, il ne se sauve pas. Il aimerait mieux expirer sous les coups que d'être un seul instant séparé de son maître [...] Aussi je ne crains pas d'affirmer que de toutes les qualités qui chez l'homme montrent une âme généreuse, il n'en est pas une seule dont les chiens ne soient doués (Nicéphore Phocas, Éloge du chien, trad. E. Miller).

Représentation symbolique du serpent dans le culte asclépien et dans la religion grecque

La représentation du serpent dans le domaine religieux fait apparaître des analogies significatives avec l'image de chien que nous venons de traiter. Le serpent trouve une place considérable dans le culte d'Asclépios; ses apparitions et ses interventions au cours de l'incubation n'ont rien de zoomorphique ou plus exactement d'ophiomorphique (du grec ophios « serpent » et morphos « forme »), elles résultent de la croyance de sa puissance libératrice et curative que les Grecs, notamment les Épidauriens, avaient de ce reptile (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). Et aujourd'hui, nos médecins et pharmaciens ont conservé cet antique souvenir du serpent qui est devenu l'emblème universel des professions médicales. Et rappelons que le caducée d'Asclépios s'est prêté à plusieurs interprétations:

- Lorsque le serpent d'Asclépios s'enroule autour du bâton (ou baguette) d'Asclépios il forme l'emblème asclépiade qui symbolise le dieu de la Médecine ou tout simplement la Médecine;
- autour d'un bâton surmonté d'un miroir, il forme le caducée des médecins de France et l'Ordre des Médecins de France;
- autour de la coupe d'Hygie, il forme l'emblème des Pharmaciens;
- associé à une forme géométrique ovoïde symbolisant l'utérus de la femme enceinte remplaçant le bâton d'Asclépios, il forme le caducée des Sages-femmes;
- et enfin associé au microscope et au miroir, il forme l'emblème de certains laboratoires d'analyses médicales.

D'après la mythologie gréco-romaine, le rapport entre Asclépios et cet ophidien résulterait d'une exégèse d'une des constellations du zodiaque, identifiée comme la treizième et appelée Serpenteaire (Ovide, Les Fastes, VI, 735) ou Ophiuchus. On rapporte que cette constellation représenterait Asclépios, non encore dieu-médecin. Un jour, alors qu'Asclépios était dans un jardin, un serpent s'approcha de lui; et ayant pris peur, il le tua. À sa

grande surprise, il vit un autre serpent venir réanimer le serpent mort avec une herbe qu'il lui appliqua sur la peau. Et depuis ce jour, il utilisait cette herbe mystique pour l'exercice de sa fonction médicale qui connut aussitôt un succès incommensurable. Grâce à cette herbe, Asclépios parvenait ressusciter les morts. Cette version mythique sur l'acquisition du super-pouvoir d'Asclépios renvoie sans appel au récit d'Apollodore sur la résurrection de Glaucos, fils de Minos, par le devin Polyidos grâce une herbe par un serpent (- Ovide a fait allusion à cette version, dans ses Fastes VI, 753, en mettant à la place du devin le jeune Asclépios -):

Glaucos, encore enfant poursuivant une mouche, tomba dans une jarre de miel et mourut. À sa disparition, Minos le fit chercher partout, puis il consulta enfin l'oracle. Les Curètes lui dirent qu'il avait dans ses étables une génisse ayant trois couleurs, et que celui qui trouverait la comparaison la plus juste pour exprimer ce phénomène, lui rendrait son fils vivant. Les devins ayant été appelés, Polyidos, fils de Coeranos, compara la couleur de cette vache à celle du fruit de la ronce. Alors, Minos l'obligea à chercher son fils, et ce dernier le retrouva par les signes de son divinatoire. Et à Minos de répliquer qu'il devait le lui rendre vivant, puis il le fit enfermer avec le cadavre. Polyidos fut fort embarrassé, lorsqu'il vit un serpent qui venait vers le cadavre. Craignant que ce serpent ne le fît périr, il le tua d'un coup de pierre. Un autre serpent s'approcha, et après avoir vu le serpent mort, se retira et revint un instant après, apportant une certaine herbe qu'il applique sur le corps du serpent mort qui recouvra aussitôt la vie. Polyidos, ayant remarqué cela avec admiration, mit cette même herbe sur le corps de Glaucos et le ressuscita ainsi (Apollodore, Bibliothèque, III, chap. 3, § 1)

Cette version mythique sur le lien entre Asclépios et le serpent laisse entendre que le serpent, devenu auxiliaire du dieu guérisseur, est porteur de guérison et fin connaisseur des herbes médicinales. De plus cette espèce de serpent n'a rien d'effrayant, il s'apparenterait à des ophidiens inoffensifs tels que les couleuvres. Les récits (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) en sont de véritables illustrations. Avant de continuer, il convient de rappeler que du point de vue médical, certains organes du serpent étaient en soi des véritables remèdes pour des blessures que l'on croyait incurables. Pline l'Ancien ne s'empêchera pas d'évoquer ces usages traditionnels curatifs, car « même contre les blessures incurables, on a un secours dans les entrailles des serpents eux-mêmes employées en topique, dit-il, et que ceux qui ont une fois avalé un foie de vipère cuit ne sont jamais, dans la suite, blessés par les serpents. La couleuvre n'est pas venimeuse, si ce n'est à certains jours du mois où elle est irritée par la lune; maison n'a qu'à la prendre vive, la broyer dans de l'eau, et fomentier la plaie avec cette préparation. Bien plus, on suppose qu'elle fournit un grand nombre de remèdes, comme nous l'exposerons au fur et à mesure; et pour cela elle est consacrée à Asclépios. Démocrite en a donné des préparations monstrueuses pour entendre le langage des oiseaux » (Pline l'Ancien,

Histoire Naturelle, XXIX, 22). Et l'on sait qu'aux XIXe et XXe siècles, en Haute-Provence, surtout dans le Vaucluse, l'on utilisait la peau de serpent pour faciliter les accouchements: « On faisait boire une infusion de peau de serpent séchée à l'accouchée » (D. Musset, 2004/3: 430). Est-ce cette antique croyance populaire sur le rôle particulier du serpent, concernant l'accouchement et la maternité, qui a survécu jusqu'à cette époque ? Les vertus médicinales du serpent dans cette médecine traditionnelle française ne sont-elles donc pas l'héritage des Anciens ? La question reste ouverte. Concernant l'identification et la localisation des serpents guérisseurs et sacrés, Pausanias nous livre des informations, il déclare que « tous les serpents, et principalement l'espèce qui est d'une couleur roussâtre, sont consacrés à Asclépios, et ne font aucun mal aux hommes. Ces derniers ne sont connus que dans le pays d'Épidaure. D'autres pays ont aussi des animaux qui leur sont particuliers. On ne trouve que dans la Libye des crocodiles de terre ayant jusqu'à deux coudées de long. C'est de l'Inde seule qu'on apporte différentes choses, entre autres, des perroquets. Quant à ces serpents énormes qui ont trente coudées et plus de long, tels qu'on en trouve dans l'Inde et dans la Libye, les Épidauriens en font une espèce particulière de reptiles qu'ils distinguent des serpents » (Pausanias, *Périégèse*, II, 28, 1). Élien donne également une description de ces serpents d'Épidaure qu'il nomme les « joufflus » (*pareias*) ou les « joufflards » (*parouas*):

Le joufflu est de couleur rouge, il a l'œil vif, la bouche large, et sa morsure est sans danger et inoffensive. C'est pour cette raison que les premiers à avoir décelé ces propriétés ont attribué cet animal au dieu qui aime le plus les hommes et l'ont surnommé servant d'Asclépios. (Élien, *Personnalité des animaux*, VIII, 12).

Il est intéressant de constater que les serpents d'Asclépios pouvaient être comptés parmi les animaux les plus inoffensifs et les plus dociles, qui protègent ceux auxquels ils sont attachés; ils sont de fervents défenseurs, dotés d'affections et fidèles, comme le chien. Dans une des plaques votive en bronze trouvée dans l'Asklépieion de Pergame datant du IIe siècle après Jésus Christ (Dédicace d'Attale), le dédicant, du nom d'Attale, mentionne que pour avoir invoqué le serpent d'Asclépios, il a été sauvé de plusieurs dangers: τὸν | δεξιούμενον δράκοντα σω|θεὶς ἐκ πολλῶν κινδύ|νων (Habicht, *AvP* VIII 3, 71). Élien également nous fournit un bel exemple de cette relation humain-ophidien:

Dans la ville de Patras en Achaïe, un enfant avait acheté un serpent tout petit, et le nourrissait avec le plus grand soin. Lorsque l'animal grandit, l'enfant lui parlait, comme s'il eût pu en être entendu: il jouait et dormait avec lui. Mais enfin, le serpent ayant pris toute sa croissance, les citoyens exigèrent qu'on l'envoyât dans quelque lieu inhabité. Il arriva dans la suite que l'enfant parvenu à

l'adolescence, revenant de quelque fête avec plusieurs de ses camarades, fut attaqué par des brigands. Des cris retentirent, et voici que le serpent accourut, mit en fuite une partie des brigands, dévora les autres, et sauva le jeune homme (Élien, *Histoire Variée*, XIII, 46).

Pausanias relate également l'intervention miraculeuse d'un serpent qui s'est rangé du côté des Éléens lors de leur bataille contre les Arcadiens:

On rapporte que lorsque les Arcadiens entrèrent dans l'Élide avec une armée, au moment où les Éléens étaient rangés en ligne de bataille, une femme vint trouver leurs généraux; elle portait un petit enfant et leur dit qu'elle avait mis cet enfant au monde; que d'après des visions qu'elle avait eues, elle le donnait pour auxiliaire aux Éléens. Leurs chefs, ayant ajouté foi au récit de cette femme, placèrent devant l'armée cet enfant tout nu; et lorsque les Arcadiens avancèrent, l'enfant se métamorphosa en serpent. Troublés à la vue de ce prodige, les Arcadiens prirent la fuite; les Éléens les poursuivirent et remportèrent la victoire la plus signalée (Pausanias, *Périégèse*, VI, 20, 5)

Les témoignages, dans les stèles, ne manquent pas pour élucider son rôle dans le culte. Il se démarque par ses interventions actives pour hâter le succès des cures, en touchant ou en léchant les membres malades qui recouvraient aussitôt la santé:

Un homme guéri au doigt par un serpent. Celui-ci était dans un pitoyable état à cause de sa blessure au niveau de l'orteil. Entre temps, puisqu'il était transporté par ses serviteurs sur un siège, il se reposa. Le sommeil s'étant emparé de lui, un serpent, sorti de l'abaton, lui soigna le doigt par la langue (en le léchant) et, après cette opération, il se retira de nouveau dans le temple. À son réveil, comme il était guéri, il dit avoir eu une vision: à ce qu'il lui semblait, un jeune homme physiquement beau a versé un remède sur son doigt (récit XVII).

Aristophane donne aussi un témoignage sur ces serpents guérisseurs dans son *Ploutos*, qui, par la faveur divine, intervenaient directement auprès des malades, comme des médecins, et qui disposaient de cette puissance de redonner la vigueur qui succède à la maladie:

[...] puis le dieu siffla et deux énormes serpents s'élancèrent du sanctuaire. [...] Ils se glissèrent doucement sous le voile de pourpre, léchèrent, à ce que je crois, les paupières du malade et [...] Ploutos se relève: il voyait. De joie, je bats des mains, j'éveille mon maître; aussitôt le dieu disparaît dans le sanctuaire avec les serpents (Aristophane, *Ploutos*, v 659-741).

Comme un médecin itinérant, le serpent peut être chargé d'une mission médicale hors du sanctuaire: délégué du dieu, il propage les forces génératrices nécessaires à la santé et à la guérison. Cette plaque votive de l'époque classique, conservée au Glyptothèque Carlsberg de Copenhague, illustre bien cette idée du serpent sacré opérant un miracle hors du

sanctuaire. « Il arrivait en effet que le dieu, fâché de certaines mauvaises disposition morales de ses clients, les renvoyât sans intervenir, mais se ravisât par la suite, dans sa grande indulgence. Ici on imagine facilement que le malade ait quitté le temple toujours impotent; il est porté sur un brancard par quatre beaux éphèbes; un cinquième jeune homme accompagne la petite troupe. À la vue de l'animal, on s'étonne; les gens sont sur le point de poser la litière par terre, certains s'apprêtent à chasser la bête à coups de pierre. Seul le malade a compris ce qui se passe et salue d'un geste de supplication » (Grmek M.D.; Gourevitch D., 1998: 296-297).

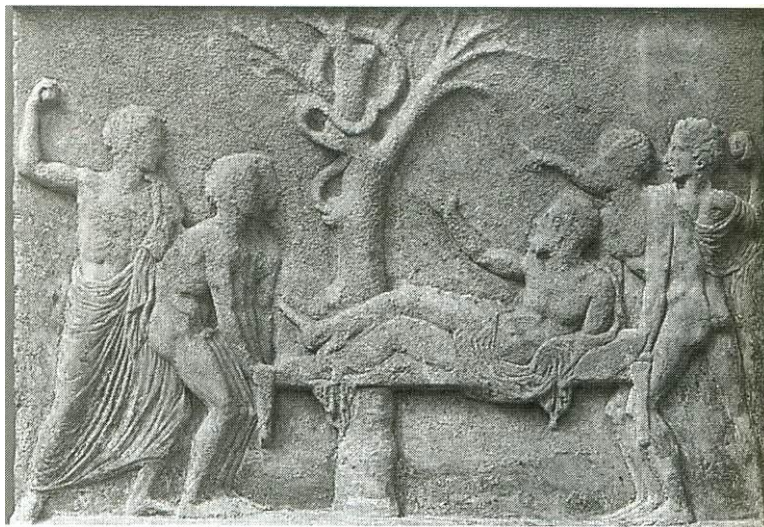


Figure 02: Grmek M.D. et Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998: p. 296, fig. 233.

Le serpent est également l'attribut des autres divinités qui restaurent et maintiennent la santé, comme Trophonios (relief trouvé à Lébadée, en Béotie, datant entre 350 et 325 avant J.C., et conservé au Musée national d'Athènes [inv. n° 3942]: Trophonios y est représenté au centre, tenant un bâton enroulé par un serpent, à l'instar d'Asclépios) et Amphiaraos (le relief votif d'Archinos dédié à Amphiaraos). Pausanias rapporte cette association du serpent avec Trophonios dans son culte à Lébadée:

Les sources de la rivière sont dans l'antré: on y remarque aussi des statues debout avec des serpents entortillés autour de leurs sceptres, ce qui pourrait les faire prendre pour Asclépios et Hygie; elles peuvent être néanmoins également prises pour Trophonios et Hercyna, car les gens du pays pensent que les serpents ne sont pas moins consacrés à Trophonios qu'à Asclépios. [...] Le temple et la statue de Trophonios sont ce qu'il y a de plus remarquable dans l'enceinte sacrée; il est représenté comme Asclépios, et sa statue est de Praxitèle (Pausanias, *Périégèse*, IX, 39, 3-4).

Si, dans le récit XLIV des *Iamata*, le serpent a surgi brusquement pour provoquer la peur (φόβου πλέα) et la guérison, c'est cependant en cachette qu'il s'est introduit dans les bagages de Mélissa pour pouvoir la guérir en douce de sa tumeur (récit XLV). Le récit XLV permet, encore une fois, de voir que les serpents de l'Asklépieion étaient inoffensifs et que leurs morsures n'étaient pas mortelles. Nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que les Épidauriens ont découvert dans ce reptile la volonté et les vertus thérapeutiques de leur divinité poliaide: ils ont dû observer une étroite corrélation entre les résultats du ministère du serpent et ceux d'Asclépios. De fait, on nourrissait ces couleuvres dans l'Asklépieion d'Épidaure; et l'on prétendait même que c'était sous cette figure qu'Asclépios se laissait voir, du moins, les Romains crurent qu'il était venu chez eux sous cette forme (- ce qui rappelle, bien entendu, le caractère primitif chtonien du divin Asclépios), lorsqu'ils envoyèrent une ambassade à Épidaure pour implorer la protection du dieu contre la peste qui désolait leur ville en 293 av. J.-C.:

À peine ont-ils fini de prier, caché sous la forme d'un serpent, le dieu lève sa tête émaillée d'or et annonce sa présence par de longs sifflements [...] Le serpent s'élève en rampant en haut du mât, promène autour de lui sa tête et regarde de quelle demeure il devra choisir [...] C'est là qu'en descendant du vaisseau latin, le serpent se retire. Il reprend sa figure céleste. Sa présence fait cesser le deuil du Latium et il devient le dieu conservateur de Rome. (Ovide, *Métamorphoses*, XV, 622-744).

L'introduction d'Asclépios ne fut pas sans conséquence dans l'évolution de la croyance mythologique romaine. Le serpent qui était jusqu'alors l'incarnation des forces génératrices, va désormais être considéré comme le génie assurant la protection des maisons et de ceux qui y habitent, si l'on en croit Pline l'ancien: « Le serpent d'Asclépios a été apporté d'Épidaure à Rome; et depuis, on en nourrit communément même dans les maisons, en sorte que si les incendies n'en détruisaient de temps en temps les germes, on ne pourrait résister à leur fécondité » (*Histoire Naturelle*, XXIX, 22). Cette arrivée phénoménale d'Asclépios à Rome, sur l'île Tibérine, est d'ailleurs commémorée par ce médaillon en bronze, sous le règne d'Antonin le Pieux, plus de trois siècles après (138-161).

De plus, l'installation du culte asclépien à Rome marquée par la construction d'un Asklépieion sur l'île entre 292 et 289, a également favorisé l'avènement inéluctable des médecins grecs dans la ville. La médecine romaine était entre les mains d'étrangers; d'ailleurs selon Pline l'Ancien, un certain Archagathos, péloponnésien, serait le premier médecin grec installé à Rome. Cela ne va pas sans inquiéter les Romains; cause pour laquelle Pline déclarera que « le peuple romain, en étendant ses

conquêtes, a perdu ses anciennes mœurs; vainqueurs, nous avons été vaincus. [Ils] obéissent aux étrangers; et, à l'aide d'une seule profession, ils commandent à leurs conquérants » (Histoire Naturelle, XXIV, 5).



Figure 03: R. G Penn., 1994: p. 38, fig. 25.

Si la tradition épidaurienne confère de tels pouvoirs thérapeutiques au serpent, c'est pour montrer toute la valence positive de ce reptile contrairement à l'image terrifiante, maléfique qu'on se faisait de lui dans d'autres croyances ou civilisations de l'Antiquité. Remarquons que « le mouvement rapide du serpent, malgré l'absence de membres, intriguait et que sa mue périodique était un signe d'embellissement constant, de renaissance et de perpétuelle jeunesse, depuis toujours par les hommes, d'immortalité enfin. En même temps, la mue était le symbole d'une régénérescence corporelle après la maladie et de fait, le signe de la guérison médicale » (Savas Kasas, 1979: 21-22). Eusèbe de Césarée, dans sa Préparation Évangélique, élucide cet aspect bienfaisant et salutaire de cet ophidien lié à la médecine:

Sa vertu vivifiante est personnifiée sous le nom d'Asclépios. On le peint avec un bâton, pour marquer qu'il est la force et le soutien des corps affaiblis par la douleur: un serpent l'enveloppe de ses replis pour représenter sa vertu salutaire sur les corps et sur les âmes (or dans l'exposition des lois physiques, les naturalistes, voulant expliquer pourquoi certains animaux se traînent, rampant sur la terre, en donnent pour raison la matière grossière et terrestre dont ils sont formés); car le serpent est plus que tous les autres animaux, composé d'une substance toute d'esprit; il abandonne son corps exténué de faiblesse pour en revêtir un autre. La science médicale paraît même être une propriété chez lui; car il a trouvé l'art de donner à ses yeux une prodigieuse perspicacité, et il a su découvrir la plante dont le suc fait ressusciter (Préparation Évangélique, III, 11, 26).

Si nous admettons que la mythologie ou la légende relative à la métamorphose des dieux en animaux ou à l'association d'un animal avec une divinité a contribué à faire disparaître le totémisme auquel elle doit en partie son origine, nous pouvons alors supposer que le serpent ait été l'animal totem (Cf S. Freud, 2001: 7), ancêtre et protecteur des Épidauriens, objet de tabous et de devoirs particuliers, associé au dieu Asclépios, en dehors des Argiens (Élien, évoquant les coutumes étranges vis-à-vis des animaux, rapporte le témoignage du péripatéticien Cléarque selon lequel « les Argiens étaient les seuls Péloponnésiens à se refuser à tuer les serpents », pour je ne sais quelle raison [Personnalité des animaux, XII, 34]). Comme coutume vernaculaire, les Épidauriens étaient le seul peuple, dans tout le Péloponnèse, à ne pas tuer les serpents pour des raisons cultuelles, leur ville était la seule nourrice de ces serpents dits sacrés qu'on pouvait et devait transférer pour l'érection d'un temple en l'honneur d'Asclépios dans une autre cité. « Après qu'Athènes a adopté le culte d'Asclépios, aucun temple consacré au dieu ne peut être érigé sans qu'un serpent sacré, venu d'Épidaure, n'y soit transféré » (J.-C. Belfiore, 2003: 83). Le récit XXXIII de Thersandros d'Haliéis nous en donne la preuve. La guérison de Thersandros, atteint de phtisie, est réalisée par un auxiliaire du dieu, à savoir un serpent, en dehors de l'Asklépieion. Cet habitant d'Haliéis qui semblait désespéré de n'avoir reçu aucune vision lors de son incubation, fut guéri miraculeusement chez lui. Sa guérison était d'autant plus surprenante que toute la ville en fut informée. L'impression serait que les habitants d'Haliéis n'étaient pas tout à fait adeptes du culte d'Asclépios; et que ce miracle a été non seulement un élément catalyseur dans leur ancrage dans ce culte, mais aussi un prétexte pour ériger un temple en l'honneur du dieu dans la cité même. L'érection d'un Asklépieion qui exige le déplacement d'un serpent d'Épidaure, est encore attestée au Ve siècle av. J.-C. à Sicyone. Dans cet endroit, la croyance traditionnelle présente ce transfert du serpent comme le déplacement du dieu Asclépios métamorphosé en serpent. De manière rassurante, les Sicyoniens rapportent que « le dieu fut emmené d'Épidaure, sous la forme d'un serpent, sur un char tiré par les mules, conduit par Nicagora de Sicyone, mère d'Agasiclès et femme d'Échétimos » Φασὶ δὲ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων, δράκοντι εἰκασμένον, τὴν δὲ ἀγαγοῦσαν Νικαγόραν εἶναι Σικυωνίαν, Ἀγασικλέους μητέρα, γυναῖκα δὲ Ἐχετίμου (Pausanias, Périégèse, II, 10, 3). Le même scénario est observé à Athènes (nous en avons parlé plus haut IG II/III2 4960 + 4961, lignes 12-16):

Télémachos, de chez lui, fut délégué pour chercher un serpent; et il le conduisit jusqu'ici sur un char οἰκοθε[ν μεταπεμ]ψάμενος δ<ρ>ά[κοντα ἤγ]αγεν δεῦρε ἐφ' [ἄρματος] Τηλέμαχο[ς κ]α[τὰ χρησμό]ς.

Il nous faut, tout de même, repréciser ce qu'est d'une manière générale le totémisme et le tabou, en empruntant les définitions de Salomon Reinach. Nous commencerons par la notion de tabou qui est aussi importante et aussi ancienne que les cultes même. En cas d'infraction du tabou, au même titre que les règlements cultuels, la sanction prévue dépasse de loin les lois édictées par les hommes, c'est une calamité, du moins croyait-on, telle que la folie ou la cécité ou autre maladie ou pire encore la mort, qui s'abattait sur le coupable. D'après Salomon Reinach, « la notion du tabou est une des plus fécondes que nous ait enseignées l'ethnographie au XIXe siècle. Le passage du tabou à l'interdiction motivée, raisonnée, raisonnable, c'est presque l'histoire des progrès de l'esprit humain » (S. Reinach, 1914: 7). Et sur ce point, nous dirons que les Épidauriens n'ont pas tort de faire progresser le culte asclépien, tout en gardant cette dimension originelle et originale qui rappelle aux autres peuples l'origine épidaurienne du culte, même si d'après certaines versions légendaires, Asclépios serait à l'origine un héros thessalien. Ensuite, nous focalisant sur le principe de totémisme, nous pouvons d'ores et déjà remarquer qu'il semble plus ancien que le culte lui-même. En effet, « une fois que l'homme primitif cède à la tendance d'élargir presque indéfiniment le cercle de ses relations vraies ou supposées, il est naturel qu'il y englobe certains animaux et certains végétaux, auxquels il assigne une place dans le groupe offensif et défensif formé par les membres de son clan [...] Ce respect de la vie d'un animal, d'un végétal, forme primitive du culte des animaux et des végétaux, que nous trouvons, plus ou moins mêlé d'anthropomorphisme, en Égypte, en Grèce et dans bien d'autres pays, n'est pas autre chose qu'une exagération, une hypertrophie de l'instinct animal [...] Le culte des animaux et celui des arbres ou des plantes se rencontrent, à l'état de survivances, dans toutes les sociétés antiques. Ils y sont à l'origine des fables que l'on appelle les métamorphoses » (S. Reinach, 1914: 22-23). Aujourd'hui encore, en Afrique de l'ouest, notamment au Sénégal, chez les peuples Sérères dont on connaît la persistance et la ferveur animiste, le serpent est vénéré non seulement comme le génie protecteur, capable de rendre des oracles, de guérir et châtier, mais aussi comme le symbole des saints sérères ou des esprits ancestraux, connus sous l'appellation de Pangool (intercesseurs entre l'humain et le divin). Il est aisé de remarquer que de tout temps, certains animaux se sont vu attribuer des symboliques universelles et presque toujours avec une même exégèse, chez tous les peuples et races du monde: et c'est le cas de ce fameux reptile.

Et si nous revenons aux textes épigraphiques qui nous laissent entrevoir un véritable « synchrétisme culturel associant totem et dieu poliade », nous comprenons, par-dessus tout, que c'était aussi une volonté pressante pour les prêtres de construire, avec plus de mystère, des temples dédiés à Asclépios dans d'autres cités, rien que pour affirmer leur notoriété. Il est clair que cette connexion du serpent avec Asclépios a abouti, sous l'action du synchrétisme, à maintenir vivace dans la religion grecque l'héritage épidaurien: leur totem, le serpent. « Dans les cultes thérapeutiques, le serpent sera amené à jouer un rôle de premier plan, soit en qu'agent de santé au service des dieux, soit comme incarnation d'un saint guérisseur, soit encore avec le statut d'une divinité indépendant » (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). Hérodote témoigne d'un culte voué au serpent chez les Grecs. Dans Histoires VIII, 41, l'auteur raconte que les Athéniens rendaient un grand culte mensuel au serpent qui, dit-on, aurait des pouvoirs oraculaires et serait le « Gardien de l'Acropole ». Si chez Hérodote, il est voué à un culte, en revanche chez Homère, le serpent a l'image d'un reptile terrifiant et horrible, signe de mauvais augure (surtout ceux venimeux qui faisaient courir le danger à ceux qui les côtoyaient): « Les Troyens frissonnent à voir à terre au milieu d'eux, le serpent qui se tord, présage de Zeus porte-égide » (Homère, Iliade, XII, 208-209).

Le serpent, dans le monde grec, était réputé pour ses facultés mantiques ou divinatoires, particulièrement aux côtés d'Apollon. Ce fait est attesté par Élien qui cite la ville d'Épire et celle de Lavinium.

[À Épire], il y a un bois consacré au dieu Apollon, entouré d'une enceinte circulaire à l'intérieur de laquelle se trouvent des serpents, ces animaux étant justement les animaux de prédilection du dieu. Seule la prêtresse, qui est une femme vierge, pénètre dans ce lieu et apporte à manger aux serpents [...] À Lavinium, il y a un bois sacré, grand et touffu, et juste à côté se trouve un sanctuaire dédié à Héra d'Argolide. Dans ce bois, se trouve une grotte, grande et profonde, qui est la résidence d'un serpent. Aux jours fixés par la coutume, des vierges sacrées pénètrent dans le bois, une galette à la main et les yeux couverts d'un bandeau. Une inspiration divine les conduit directement au repaire du serpent et elles avancent sans trébucher [...] (Personnalité des animaux, XI, 2 et 16).

La présence des serpents dans les sites oraculaires est permanente. Grâce à Aristophane dans les Nuées, par la bouche de son personnage Strepsiade, nous avons connaissance de la présence, dans le culte de Trophonios à Lébadée, de serpents que les consultants devaient affronter en leur apportant des gâteaux au miel afin d'obtenir la réponse souhaitée: « Strepsiade à Socrate: Mets-moi donc maintenant entre les mains un

gâteau miellé: j'ai peur d'entrer là-dedans, comme si je descendais dans l'autre de Trophonios » (Aristophane, *Les Nuées*, 508).

Apollodore, dans sa *Bibliothèque I*, rapporte que ce sont les serpents qui ont permis à Mélampous de prendre conscience de son talent de devin:

Mélampous, vivant en campagne, avait devant sa maison un chêne abritant des serpents; ses domestiques ayant tué ces serpents, Mélampous fit apporter du bois, les brûla et éleva leurs petits. Ces serpents, étant devenus grands, s'entortillèrent autour de ses épaules pendant son sommeil, et lui purifièrent les oreilles avec leur langue. Il s'éveilla saisi de frayeur, mais il s'aperçut ensuite qu'il entendait le langage des oiseaux; et d'après ce qu'on rapportait, il prédisait l'avenir. Il s'instruisit aussi dans la partie de la divination qui se fait par les sacrifices. (*Bibliothèque*, livre I, chap. IX, § 11).

CONCLUSION

En définitive, nous retiendrons que dans ce culte asclépien, et d'une manière générale dans les cultes guérisseurs et dans la religion grecque, le chien et le serpent sont consacrés au dieu-médecin, parce qu'ils symbolisent, par excellence, la vigilance, et que cette notion de vigilance chez un médecin est bien nécessaire dans l'exercice de sa fonction et également indispensable pour les patients: mais aussi le médecin ainsi que le patient doivent, tous les deux, être vigilants face aux signes précurseurs de la maladie, avant que celle-ci ne soit difficile ou impossible à prévenir.

BIBLIOGRAPHIE

APOLLODORE. *Bibliothèque*. Livre I. Traduit par Carrière J.-C. et Massonnie B.. Paris: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443, 1991.

ARISTOPHANE. *Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTOPHANE. *Ploutos*. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

ARISTOTE. *Histoire des animaux*, t. II. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

ARISTOTE. *Psychologie d'Aristide. Opuscules*. Traduit par Saint-Hilaire J. B.. Paris: Dumont, 1847.

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque*. Livre XIV. Texte établi et traduit par Bonnet M. et Bennett É. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

ÉLIEN. *Histoire Variée*. Livre XIII. Traduit et commenté par A. Lukinovich et A.-F. Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ÉLIEN. *Personnalité des animaux*. Traduit et commenté par Arnaud Zucker. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Préparation Évangélique*, III. Traduit par M. Séguier de Saint-Brisson. Paris: Librairie Gaume Frères, 1843.

HÉRODOTE. *Histoires : Uranie*, I. VIII. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

HÉRON D'ALEXANDRIE. *Les Pneumatiques. Chap. I : Du vide*. Traduit par Albert De Rochas. Paris: La Nature, 1881.

HÉSIODE. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

HOMÈRE. *Iliade IX - XI - XII*, t. II. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

HORACE. *Les Satires*. Texte établi et traduit par François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

HYGIN. *Fables*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

LUCIEN DE SAMOSATE. *Œuvres. Opuscules*. Texte établi et traduit par Jacques Bompaire. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

LUCRÈCE. *De la Nature*, t. II. Texte établi, traduit et annoté par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

NICÉPHORE PHOCAS. *Éloge du chien*. Traduit par Émile Miller, œuvre numérisée par Marc Szwajcer.

OVIDE. *Les Fastes*, VI. Texte établi et traduit par R. Schilling. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE. *Métamorphoses*, XV. Établi et traduit par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Traduction nouvelle par M. Clavier. Paris: A. Bobée (Société Académique des sciences), 1796.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce : l'Arcadie*, t.VIII, l. VIII. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Madeleine Jost et Jean Marcadé. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p. 18.

PAUSANIAS. *Périégèse*, I, 34, 1-5 ; II, 23, 2 ; II, 26 ; II, 27, 2-3 ; II, 27, 5 ; II, 28, 1 ; III, 12, 5 ; V, 13, 3 ; VI, 20, 5 ; VIII, 25, 11 ; IX, 11, 1 ; IX, 37, 1-7 ; IX, 39, 5-14 ; IX, 40, 1-2 ; X, 24, 7 ; X, 38, 13.

PINDARE. *Pythiques*. Texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman. Paris: éd. Calepinus, 2004.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle*. Texte établi et traduit par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SERENICUS SAMMONICUS. *Préceptes médicaux*. Traduit pour la première fois par Louis Baudet. Paris: Panckoucke, 1845.

TITE-LIVE. *Histoire Romaine*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

ÉTUDES MODERNES

BELFIORE, J.-C. *Dictionnaire de Mythologie grecque et Romaine*. Paris: Larousse - VUEF, 2003.

BURKERT, W. *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*. Traduction et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechère. Paris: Picard, 2011.

CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J. L. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1997.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*. Paris: Du Rocher, 2005.

DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige; PUF, 1912.

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. Vol. 1 & 2. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

FREUD, S. *L'interprétation des rêves*. Paris: PUF, 1973.

FREUD, S. *Sur le rêve*. Traduit de l'allemand par C. Heim, Dossier et notes réalisés par F. Legrand, lecture d'image par Ch. Hubert-Rodier. Paris: Gallimard, 1988.

FREUD, S. (1912) : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse des la vie sociale des peuples primitifs*. Ouvrage traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Édition électronique par Jean Marie Tremblay en 2001.

GAUTIER, É. *Les messagers du rêve*. Paris: Jacques Grancher, 1993.

GIRARD, P. *L'Asclépieion d'Athènes*. Paris: É. Thorin, 1881, n° 246.

GOUREVITCH, D. *Pour une archéologie de la médecine Romaine*. Paris: Bocard, Collection Pathologique 8, 2011.

GOURMELEN, L. *Kékrops, le roi-serpent : Imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

GUYON, Th.; Galliez, R. M. *Guérison divine à Épidaure*. Paris: L'école des loisirs, 2008.

HEER, J. *La personnalité de Pausanias*. Paris: Les Belles Lettres, « Études anciennes », 1979.

Histoire générale des religions : Grèce – Rome. Sous la direction de Mme Maxime Gorge et Raoul Mortier. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1944.

HOLOWCHACK, M. A. *Ancient science and dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. New York: University Press of America, 2002.

IAKOVIDIS, S. E. *Mycènes-Épidaure-Argos-Tirynthe-Nauplie*. Athènes: Ekdotike Athenon, 1979.

JACKSON, R. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. London: British Museum Press, 1988.

JOSSET, P. *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*. Paris: Le Plessis Trévis, 2002.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du Ve siècle à la fin du IIIe siècle av. J.-C.* Paris: SEDES, 1992.

KASAS, S. *Importants centres médicaux de l'Antiquité – Épidaure et Corinthe -*. Quand la médecine était encore divine. Athènes: Éditions Kasas, 1979.

KAVVADIAS, P. *Fouilles d'Épidaure*. Vol.1. Accompagné de dix planches. Athènes: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891.

KAVVADIAS, P. *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ*. Athens: Perre Brothers, 1900.

KAVVADIAS, P. « Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν », *Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική (AE)*, 1883 – 1885 -1918.

LÓPEZ, S. M. El sueño incubatorio en el cristianismo oriental. *Cuadernos de Filología Clásica X*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1976, p. 147-188.

MAGNIN, P. *Le sommeil et le rêve*. Paris: PUF, « Que sais-je ? », 1990, rééd. 1999.

MAINOLDI, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce antique : d'Homère à Platon*. Paris: Éditions Ophrys, 1984.

MARTIN, R. Sur quelques particularités du temple d'Asclépios à Épidaure. *BCH LXX*. Paris, Boccard, 1946, p. 352-368.

MUSSET, D. Serpents : représentations et usages multiplex. *Ethnologie française*, vol. 34. Paris: PUF, 2004/3, p. 427-434.

NISSEN, C. *Entre Asclépios et Hippocrate : études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*. « Kernos » suppl. 22. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009.

OLMER, F. La médecine dans l'Antiquité : professionnels et pratiques. *Société et Représentations*. Paris: Publication de la Sorbonne, n° 28, 2009, p. 153-172.

OSANNA, M. *Santuari e culti dell' Acaia antica*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1996.

PAPADIMITRIOU, J. Le Sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure. *BCH* 73. Paris: Boccard, 1949, p. 361-383.

PAPADIMITRIOU, J. Chronique des fouilles. *BCH*, 74 – 75 – 76. Paris: Boccard, 1950 – 1951 – 1952.

PEDLEY, J. *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PENN, R. G. *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*. London: B. T. Batsford Ltd, 1994.

PIGEAUD, J. Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine : *l'oneirogmos*. *Littérature, médecine, société*, n° 3. Nantes: Université de Nantes, 1981, p. 10-23.

POUILLOUX, J. *La forteresse de Rhamnonte*. Paris: Boccard, 1954.

PRÊTRE, C.; CHARLIER, P. *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

REINACH, S. *Orpheus : l'histoire générale des religions*. Paris: L'Harmattan, 1914.

RIETHMÜLLER, J. W. *Asklepios : Heiligtümer und Kulte*. Studie zu Antiken Heiligtümern, Band 2/1. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.

ROBERT, F. *Épidaure*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

SÉCHAN, L.; LÉVÊQUE P. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris: Boccard, 1966.

SPEZIALE, F. Le médecin des rêves. Cultes des saints et guérison onirique chez les musulmans du Decan. *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*. Paris: EHESS, 2008, p. 163-190.

STAPLETON, M.; SERVAN-SCHREIBER, É. *Le grand livre de la mythologie*. Paris: Deux coqs d'or, 1978.

TAFFIN, A. Comment on rêvait dans les temples d'Esculape. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 4^{ème} série, n°3. Paris: Les Belles Lettres, 1960, p. 325 - 366.

VERBANCK-PIERARD, A. Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Kernos, suppl. 10. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2000, p. 304-332.

O CUIDADO PELA ALMA E PELO CORPO. DE PLATÃO A FOUCAULT: *EPIMELEIA*, *EPISTROPHE* E *THERAPEUO* NA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani¹

Resumo

Este artigo analisa o conceito de “*epimeleia heautou*”, no escopo do pensamento foucaultiano, com o intuito de estabelecer uma relação com o problema da alma e do corpo presente no Livro IV da República. Nossa proposta consiste em compreender as relações entre a noção de cuidado de si e o lugar que a alma e o corpo ocupam neste livro. A tripartição da alma e a sua luta contra os prazeres reativam a metáfora política: aqui está a chave da disputa. O ser humano deve estabelecer uma ordem sobre o que tende a desordenar-se, a agitar-se e a causar aquilo que é inconveniente. O homem que controla a si próprio é aquele que pode alcançar essa ordem, pois conhece a estrutura da alma e do corpo como *topoi* complexos.

Palavras-chave

Foucault; Platão; corpo; alma; cuidado.

¹ Professora Doutora – Universidad de Morón, Morón, Argentina. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Resumen

Este artículo analiza el concepto de “*epimeleia heautou*” en el ámbito del pensamiento foucaultiano, para establecer una relación con la problemática del alma y el cuerpo presente en el Libro IV de la República. Nuestro proyecto consiste en comprender los vínculos entre la noción de cuidado de sí y el lugar que ocupan el alma y el cuerpo en dicho libro. La tripartición del alma y su lucha contra los placeres reactivan la metáfora política: esta es la clave de la disputa. El ser humano debe establecer un orden sobre lo que tiende a desordenarse, a agitarse y a causar molestias. El hombre que se domina a sí mismo es el que puede lograr ese orden porque conoce la estructura del alma y del cuerpo como *topoi* complejos.

Palabras clave

Foucault; Platón; cuerpo; alma; cuidado.

Introdução

Este trabalho analisará o conceito de *epimeleia heautou* no marco do pensamento foucaultiano a fim de estabelecer um vínculo com a problemática da alma e do corpo presente no livro IV da *República*. Nosso projeto consiste em estabelecer os laços entre a noção de cuidado de si e a dimensão que ocupam a alma e o corpo no livro mencionado.

Começaremos com uma informação do *corpus* foucaultiano no qual estão explicadas as pautas do que será uma cultura de si, tópico que Foucault evidencia entre os gregos clássicos e os romanos dos primeiros séculos do Império. Referimo-nos aos volumes II e III da *História da Sexualidade, O Uso dos prazeres* e *A Inquietude de si*, respectivamente. A *epimeleia heautou* domina e conduz o campo cultural². A marca semântica do termo *epimeleia* situa-nos no coração da experiência: cuidado, atenção, solicitação, direção, administração, estudo, prática; a diversidade semântica abre as distintas arestas do próprio fenômeno. Mais uma vez, saber e prática são duas noções solidárias e complementares que unem seus espaços e garantem a condução, a autoridade, o poder, o domínio sobre um mesmo, que necessariamente implica na subordinação do corpo à alma a partir de seus distintos registros ontológicos.

A alma como *topos* de atenção

Não se trata, então, de uma atenção ingênua, voluntarista, mas de uma direção que obedece a um saber, a um conhecimento imprescindível que recai, fundamentalmente, na alma como objeto de conhecimento e cuidado, o qual supõe uma complexa relação com o corpo. “É preciso compreender que essa aplicação si mesmo não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações” (Foucault, 1992: 49). Conjunto de aplicações que supõem a consideração do tempo e da vida como um *continuum* a considerar e cuidar; quando se trata do corpo ou da alma, a ideia dominante é a associação da *hybris* diante da soberania da *sophrosyne*. *Hybris* e *sophrosyne* convertem-se em uma díade de oposição que domina todo o cenário da ética clássica. A *epimeleia* é precisamente esse conjunto de aplicações que garante a regência da moderação. O próprio Sócrates adverte sobre a conveniência de tal preocupação quando afirma:

² O marco teórico em torno da cultura de si constitui parte do meu livro (Colombani, 2009).

Querido amigo, que é ateniense, da cidade mais poderosa e de maior fama quanto à sabedoria e força, não se envergonha de se preocupar com sua fortuna, de modo a aumentá-la o máximo possível, assim como a reputação e a honra, enquanto não se preocupa, nem reflete sobre a sabedoria, a verdade e a alma, para que seja melhor? (*Apolog.* 29.e)

A direção de si mesmo é um caminho teológico, um *telos*, é o mais nobre dos fins, porque supõe uma genuína soberania ligada à autonomia que somente a liberdade e a racionalidade concedem a partir do trabalho sobre si mesmo como núcleo de atenção e preocupação permanente. O homem começa por cuidar de seu corpo e paralelamente zela por sua alma em gesto ético. O homem deve cuidar de si mesmo porque, na realidade, nada pode, nem deve fazer por ele. A verdadeira e mais genuína dimensão antropológica coloca o homem como aquele ser que está capacitado para considerar a si mesmo como objeto de inquietude e cuidado. Quem abandona a missão, abandona a possibilidade de tornar-se um sujeito ético-político-estético e de atuar correspondentemente. Isso está vinculado fortemente com o papel ativo que o sujeito ocupa em uma determinada relação, por exemplo, no marco do amor aos homens, território importante na constituição de si como sujeito ético-político. Diz Paul Veyne a respeito: “ser ativo é atuar como um macho, qualquer que seja o sexo do *partenaire* que adota o papel passivo na relação sexual. Toda a questão se reduz a obter virilmente prazer, ou a dá-lo servilmente” (1987: 57). Na mesma linha, Dover expressa a delicada tensão entre o amante e o amado, o *erastes* e o *erómenos* no que diz respeito a cuidar e zelar dos seus respectivos *topoi* no marco de uma relação problemática que culminará numa relação de *philia* (2008: 48)

Ocupar-se de si é autorreger-se, exercer a soberania e dessa maneira, converter-se em um sujeito livre que não depende de outro; a *epimeleia* toma a forma geral da *condução*, do *governo*; trata-se de *definir o território* sobre o qual se deve exercer a atenção contínua e essa geografia não é outra que a alma, sempre em relação com o corpo como tensão política.

Há então, um movimento do sujeito sobre si mesmo, um retorno, um giro, uma volta e nesse ato o sujeito encontra sua alma e as correspondentes relações com seu corpo. Esta é a organização socrática, sua dedicação; é este duplo horizonte que está presente em sua missão: fazer com que o sujeito gire em torno de si e, nesse giro ético-antropológico, encontre o objeto de cuidado. Atenção ao que Sócrates entrega sua vida, unindo precisamente *epistrophe*, *epimeleia* e *bios*. É esta tarefa que nos interpela desde sua condição instituinte da subjetividade e nos leva a pensar sua figura em relação com o conceito de autoridade e poder.

A metáfora política. Corpo e alma em tensão

Aqui os primeiros indícios da metáfora política. O homem se converte no sujeito do autodomínio; é capaz de controlar suas paixões e desejos, de não se converter em escravo desses, mas, pelo contrário, se sobrepõe a sua possível tirania. O vocabulário é decididamente político e a tensão liberdade-escravidão domina a cena. Em que medida o verbo *therapeuo* nos coloca nos *topos* que estamos problematizando e em que sentido é uma noção nodular dentro desta economia do cuidado? O campo léxico do verbo faz alusão à ação de estar a serviço de cuidar, guardar, atender, ter cuidado de honrar, curar. Sem dúvida, a riqueza semântica nos permite abrir linhas de análise e pensar, por exemplo, a perspectiva do reconhecimento. Conhecer a si mesmo implica em reconhecer-se como pessoa e esse gesto supõe honrar-se, ao mesmo tempo que coloca a alma e o corpo nos respectivos *topoi*.

Honrar a própria vida, leva, uma vez mais, a um valor estético, na medida em que o homem prudente modela sua própria existência como quem modela artesanalmente uma obra de arte. Honrar a existência como modo de se consolidar na honra e, finalmente, no exercício da autoridade sobre si mesmo. O verbo *therapeuo*, ligado a um horizonte curativo, leva-nos de volta a uma instância prévia ao estado de enfermidade. Cuidar é anterior a curar; cuidar-se evita curar-se, porque a ação trabalha no ponto da *harmonia*, do encaixe, do equilíbrio que evitará o que a seguir, de outro modo, terá que curar. O verbo joga com a tensão entre a saúde e a enfermidade, porque a escravidão das paixões aparece como uma forma de enfermidade e cegueira.

Pensemos agora na direção da noção de “guardar”. É o próprio governo e a dignidade da vida o que se guarda. Protege-se os *topos* de si mesmo como geografia de uma ação sustentada e continuada. Assim como a metáfora política faz alusão ao cuidado da *polis*, guardar a alma aparece como aquilo que merece cuidado e preservação diante de toda força hostil.

Tornar-se o guardião do território próprio é uma forma de garantir a fixação a um espaço de excelência, a uma geografia de *arete*. Isso constitui a mais nobre *askesis* dos que pretendem ser *fulakes* de si mesmos. Esse exercício envolve o esforço da vigilância e supõe um estado de atenção minuciosa, ininterrompida, sustentada, que esboça uma configuração temporal particular: a prática não é esporádica, descontínua ou fragmentária. Trata-se de um *continuum*, de um estilo de vida, de um *ethos*, que traduzir-se-á na mais excelente das existências: a do homem prudente,

aquele que conseguiu combater o dano da *hybris* ao abraçar a *sophrosyne*. Disse Foucault:

Chamamos filosofia a uma forma de pensamento que levanta a questão de quais são as mediações que permitem ao sujeito ter acesso à verdade. Filosofia é uma forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Se denominamos tudo isso filosofia, creio que seria possível denominar espiritualidade de busca, de prática, de experiências através das quais o sujeito realiza em si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade (1997: 39).

Na modernidade, a verdade deixou de atuar sobre o sujeito. O mero ato de condução da razão como capacidade de conhecimento leva o sujeito ao êxito, “sem que para isso lhe seja pedido nada mais, sem que seu ser tenha que ser modificado ou alterado” (Foucault, 1997: 41). Agora, “De que modo se dá na Antiguidade ocidental o encontro entre o sujeito e a verdade?” (Foucault, 1997: 35). A formulação foucaultiana coloca-nos na problemática. O conceito moderno da verdade supõe a recomendação cartesiana de conduzir a razão sob as regras estritas dos *métodos*; o acesso à verdade em tempos clássicos exige toda uma prática de si, uma política de desvio que supõe a transformação de si mesmo.

Foi o campo semântico aquele que nos orientou na singularidade da preocupação ético-antropológica. Os campos léxicos do substantivo e do verbo impactam no núcleo da preocupação: *epimeleia* significa cuidado, solicitação, direção, administração, governo, prática. O verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidar-se, preocupar-se, estar encarregado de estar à frente de ter a seu encargo, aplicar-se, dedicar-se, preocupar-se com cuidar com todo cuidado. O campo é forte no que se refere à nossa indagação.

O sujeito está encarregado de si mesmo, lidera como um estrategista a organização subjetiva, convertendo-se no objeto de preocupação. A *epimeleia* orienta então, a questão política do governo de si e dos outros, uma vez que o grande marco da ética e da política grega é depositado no governo da *polis* como *telos* final.

A necessidade do cuidado de si mesmo, a necessidade de ocupar-se de si mesmo, está ligada ao exercício do poder [...] Ocupar-se de si mesmo é algo que é exigido e, por sua vez, é derivado da vontade de exercer um poder político sobre os outros (Foucault, 1997: 41).

Trata-se do governo de si como forma de alcançar o governo dos outros. A *epimeleia* é sempre uma ponte até a *polis* como *topos* de ação política.

Ocupar-se de si mesmo toma a forma geral de conduzir-se, governar-se, a partir da delimitação do espaço sobre o qual deve recair o cuidado e esse *topos* não é outro que não a alma. O sujeito deve cuidar de sua alma. Em segundo lugar, se observa a presença de um mestre. Não há *epimeleia* sem um guia, sem um mestre estatutariamente apto para a tarefa de condução. Disse Foucault a respeito:

O outro é indispensável na prática de si mesmo para que a forma que define esta prática alcance efetivamente seu objeto, quer dizer, o eu. Para que a prática de si mesmo atinja o alvo constituído por esse si mesmo que se pretende alcançar, resulta indispensável o outro (1997: 55).

Esta advertência leva à questão de um possível individualismo; a presença do Outro como mestre continua, por outro lado, a filosofia ocidental da condução em matéria de saber; neste caso, trata-se de acompanhar um feito estetizado onde a alma lidera a ação.

A alma como campo de operações

À luz do *corpus* foucaultiano, propomo-nos a transitar em algumas reflexões sobre a alma presentes no livro IV da *República*. A tripartição da alma e o combate da mesma, frente aos prazeres, perpetua a metáfora política. Disse Sócrates:

A temperança é, de alguma maneira, uma ordem que o homem põe em certos prazeres e paixões e um domínio que exerce sobre eles, se temos que acreditar na expressão, que não compreendo muito bem, “ser dono de si mesmo” (*Rep.* IV.430.e)

Aqui está a chave da disputa. O homem deve refrear o que tende a se desordenar, a se revolver e a causar inconvenientes na alma. Os prazeres e paixões podem desbordar-se e a temperança constitui a condição de possibilidade de contê-los e colocá-los a seu favor, reprimi-los é voltar a dar a esses o território que lhes corresponde a partir da sua própria natureza, que tem afinidade com o corpo.

O homem dono de si é aquele que pode colocar essa ordem porque conhece a estrutura da alma como *topos* completo. Fizemos alusão a uma geografia complexa para indicar um espaço de lida, de combate entre distintas forças que se reduz fundamentalmente ao *agon* de algo melhor frente a algo pior. Disse Sócrates:

— Porém — prossegui — creio compreender o que com ela se quer significar. Há na alma do homem algo bom e algo pior, e quando o naturalmente bom

predomina sobre o pior se diz que o homem é “dono de si mesmo”, e com isso o elogia. Mas quando a consequência da má educação ou das más companhias, o bom, muito reduzido, é dominado pelo pior, se diz, e isso implica em uma reprovação e uma vergonha, que o homem é escravo de si mesmo e intemperante (*Rep.* IV, 431. a-B)

A citação apresenta a dicotomia entre essas duas partes em conflito. A tensão agonística ocorre em termos de fraqueza e fortaleza. A fortaleza reside em sobrepor-se à possível tirania daquela alma que estatutariamente deve ocupar um lugar subordinado. À alma nobre corresponde mandar e a outra obedecer. É necessário que melhor domine o pior. Trata-se do triunfo do que ontologicamente é superior por natureza. A *epimeleia* está enraizada neste cuidado. A atenção que o sujeito dispensa a esta dinâmica política é a base da inquietude ética. Uma alma fraca é aquela que não pode lidar com seu aspecto irracional, que não pode subordinar sua porção inferior que se eleva e manda. Isso produz um estado de revolta que deve ser curado, a partir de uma dimensão médica que se vincula à perspectiva terapêutica. Cuidar da alma para que não sofra de intemperança. De fato, a intemperança, quando transborda do inferior, é vivida como uma forma de enfermidade, de cegueira que evita a soberania da alma como eixo norteador.

A *epimeleia heautou* implica em conhecimento. Não se trata simplesmente de um retorno ao objeto de inquietude, mas que o movimento de introspecção supõe conhecer a estrutura interna da alma para conhecer da mesma forma o lugar que corresponde a cada parte e porque esse espaço deve ser protegido. Disse Sócrates:

— Então — diz — não nos equivocaremos ao sustentar que estas duas coisas que há em sua alma diferem uma da outra, e chamaremos a parte razoável da alma aquela com a qual que se raciocina, e irracional e concupiscível aquela com a qual se deseja e sente fome e sede e é presa das vontades e amiga de certa classe de satisfações e prazeres. (*Rep.* IV. 439.d).

É o próprio Sócrates que define o plano político onde as diferentes partes da alma jogam seu jogo. Sabemos que a diferença entre o homem intemperante e o homem prudente se dá no marco da soberania da alma superior. Assim, Sócrates afirma:

— E não corresponde à parte racional mandar, pelo fato de ser prudente e ter a missão de vigiar a alma inteira, e à parte irracional, por outro, não corresponde obedecer e cooperar com aquela? (*Rep.* IV. 441.e)

O cenário da ação não é outro que a alma como *topos* agonístico, uma vez que, sua territorialidade ambígua, com suas regiões delimitadas,

dominado pelos diferentes registros de racionalidade, exige um guardião mais que atento. Estamos na presença de uma estrutura binária que revela distintas espessuras ontológicas e um jogo hierárquico de condução e obediência. Estar em estado de vigília é a exigência de uma alma que não pode ser vista subjugada pela parte inferior, uma vez que se trataria do triunfo do pior sobre o melhor.

—Essas duas partes educadas, instruídas e exercitadas de tal maneira para o cumprimento do que é próprio delas, deverão governar a parte concupiscível, que é a que ocupa maior espaço na alma de cada um e que, por ele mesmo, e naturalmente, é insaciável no que se refere a bens materiais. Deverá, portanto, ser vigiada, porque, cheia dos chamados prazeres corporais, se fortifica e se amplia, se negando a realizar o seu próprio, e tenta escravizar e governar aquele que, por sua classe, não lhe compete, transtornando assim a vida inteira de todos. (*Rep.* IV. 442. a)

Este é o verdadeiro perigo que um guardião atento deve vigiar. A alma deve focar em fazer o próprio, aquilo que naturalmente lhe compete. Os prazeres do corpo podem preenchê-la e com isso interferir em sua tranquilidade e repouso. Vê-se, então, perturbada e seu interior ameaçado pelas interrupções prazerosas do corpo. Isso deve ser impedido por aquele que se capacitou para realizar a tarefa terapêutico-política de manter a ordem da cidade e da alma como *topoi* isomórficos. Assim como se vigia uma cidade para que as forças hostis não a enfraqueçam, do mesmo modo se vigia a alma e o corpo para que estes não interfiram na fortaleza da alma. O problema tem raízes no triunfo do irracional porque mexe com o estatuto onto-antropológico da alma superior como condutora do feito ético. A educação da alma é a chave do triunfo e essa educação supõe um estado de atenção permanente, de vigília para que nada a perturbe. Tal como afirma Paul Veyne: “Platão milita contra a brandura e os ataques passionais, não constituindo a natureza, sem um argumento suplementar” (1987: 53). A preocupação é sempre uma inquietude deontológica e não ontológica. Em matéria de desejos, *epythimiai* e os prazeres, *hedonai*, não está em jogo a ordem da natureza, mas o registro da conduta moral.

A alma como campo agonístico supõe não somente a vigilância de suas duas partes, mas a incidência de sua composição sobre a saúde do corpo. Fica claro que a saúde depende da fortaleza da alma orientadora:

Portanto — prosseguí —, em relação aos inimigos exteriores, não serão estas duas partes as mais apropriadas para cuidar da saúde da alma inteira e do corpo, deliberando uma e combatendo a outra, de modo que esta última obedeça a que manda e realize com valor as decisões da primeira? (*Rep.* IV, 442. b)

É precisamente essa alma deliberativa a encarregada de guiar porque é, em última instância, a que pode tomar as mais sábias e justas decisões. Em termos médico-políticos a saúde depende da maior fortaleza da alma superior. Fizemos alusão ao termo político a partir dos jogos de poder que ocorrem entre ambas. A subordinação política da alma inferior é diretamente proporcional a seu estatuto ontológico. É o perfeito aquele que é chamado para governar a partir da força de sua racionalidade.

Conclusões

À luz da nossa jornada, podemos inferir que a problematização moral em torno do uso dos prazeres, *chresis ton aphrodision*, e sua ingerência sobre a constituição do corpo e da alma, é um velho tema de inquietude que teve um cenário privilegiado na Atenas clássica. As chamadas “tecnologias do eu” ou “artes da existência”, *tekhnai tou biou*, eram, precisamente, esse cuidadoso trabalho do homem sobre si mesmo que buscava fazer de sua vida uma obra de arte e que temos tentado esboçar no presente trabalho, analisando as complexas relações entre o corpo e a alma.

Penetrar mesmo no coração dessa problematização consiste em buscar as formas e as modalidades da relação que o sujeito começa consigo mesmo, pelas quais se constitui e se reconhece como sujeito, considerado como domínio de referência o que Michel Foucault chama “de a história do homem de desejo”, ou “a genealogia do sujeito do desejo”. Tal história é paralela a uma “genealogia da disciplina” (Colombani, 2009).

A preocupação com a *aphrodisia* como substância ética remonta precisamente a Platão quando, se referindo ao homem tirano, se pergunta pelos diferentes tipos de desejos e Sócrates afirma:

Considere, pois, o que eu quero destacar nos desejos. Entre os prazeres e desejos não necessários me parece que alguns são ilegítimos e talvez sejam inatos em todo homem, mas os reprimir em função das leis e por outros desejos melhores, e guiados e dirigidos pela razão, se dissipam ou enfraquecem em alguns homens, enquanto em outros subsistem mais numerosos e fortes. (*Rep.* IX, 571. b)

Não há em Foucault uma consideração ontológica da unidade funcional que constituem os desejos, os atos e os prazeres, mas uma consideração deontológica que responde ao uso dos mesmos e a relação complexa que o sujeito do desejo guarda com eles. Michel Foucault, leitor dos gregos, penetra mesmo no coração dessa problematização e sustenta que a tarefa consiste em

buscar quais são as formas e as modalidades da relação consigo mesmo pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito... estudar os jogos de verdade na relação de si consigo e a constituição de si como sujeito, ao considerar como domínio de referência e campo de pesquisa o que poderíamos chamar “da história do homem de desejo” (Foucault, 1993: 10).

Assim, Michel Foucault apresenta seu projeto de trabalho vinculado a uma história da sexualidade, entendida como uma experiência, entendendo por ele a relação entre um campo de saber, um campo de poder que regula as práticas e um campo de subjetivação. Esse tem sido nosso projeto baseado no *corpus* teórico de Foucault e sua intersecção com a problemática platônica.

Em resumo, esta aproximação do mundo clássico implica em abordar três eixos, fortemente vinculados entre si. A formação dos saberes que se referem a uma determinada prática, os sistemas de poder que a regulam, considerando esses um marco de normatividade e legitimidade, e as formas de acordo com as quais os sujeitos se reconhecem como agentes dessa prática, reconhecimento que os coloca em uma posição de privilégio: saber-se atores de uma experiência de domínio, de uma clara posse da *arkhe*. É isso explicitamente o que temos podido reconhecer na letra platônica.

Askesis e *mathesis* são as bases de um domínio sobre si, de um poder sobre si mesmo, que implica na plena autoridade sobre o campo da subjetividade. Talvez este seja o fio condutor que atravessa toda a problematização moral da Antiguidade; aquilo que, sem dúvidas, constituía uma verdadeira vontade de verdade: como se tornar um sujeito dono de si, um verdadeiro condutor de uma vida vivida como uma obra de arte.

Bibliografia

COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DOVER, K. J. *La homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre, 2008.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 3. La inquietud de sí. México: Siglo XXI, 1992.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1997.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 1982.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.

VEYNE, P. La Homosexualidad en Roma. In: ARIÈS, Ph.; BEJÍN, A.; FOUCAULT, M. et al. *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 51-64.

EL CUIDADO POR EL ALMA Y POR EL CUERPO. DE PLATÓN A FOUCAULT: *EPIMELEIA*, *EPISTROPHE* Y *THERAPEUO* EN LA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani¹

Resumen

Este artículo analiza el concepto de “*epimeleia heautou*” en el ámbito del pensamiento foucaultiano, para establecer una relación con la problemática del alma y el cuerpo presente en el Libro IV de la República. Nuestro proyecto consiste en comprender los vínculos entre la noción de cuidado de sí y el lugar que ocupan el alma y el cuerpo en dicho libro. La tripartición del alma y su lucha contra los placeres reactivan la metáfora política: esta es la clave de la disputa. El ser humano debe establecer un orden sobre lo que tiende a desordenarse, a agitarse y a causar molestias. El hombre que se domina a sí mismo es el que puede lograr ese orden porque conoce la estructura del alma y del cuerpo como *topoi* complejos.

Palabras clave

Foucault; Platón; cuerpo; alma; cuidado.

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

Abstract

This paper analyzes the concept of “*epimeleia heautou*” within the framework of the Foucauldian thought in order to establish a relation with the problem of the soul and the body present in the Book IV of the *Republic*. Our project consists in understanding the links between the notion of caring for oneself and the place that the soul and the body occupy in the aforementioned book. The tripartition of the soul and its fight against pleasures reactivates the political metaphor: here is the key to the dispute. Man must establish an order over what tends to get disordered, to stir and to cause inconvenience. The man who is self-controlled is the one who can achieve that order because he knows the structure of the soul and the body as complex *topoi*.

Keywords

Foucault; Plato; body; soul; care.

Introducción

Este trabajo analizará el concepto de *epimeleia heautou* en el marco del pensamiento foucaultiano a fin de establecer un vínculo con la problemática del alma y del cuerpo presente en el libro IV de *República*. Nuestro proyecto consiste en establecer los lazos entre la noción de cuidado de sí y la dimensión que ocupan el alma y el cuerpo en el libro mencionado.

Comenzaremos con una información del *corpus* foucaultiano en el que quedan explicitadas las pautas de lo que será una cultura de sí, tópico que Foucault pone de relieve entre los griegos clásicos y los romanos de los primeros siglos del Imperio. Nos referimos a los tomos II y III de la *Historia de la Sexualidad*, *El Uso de los placeres* y *La Inquietud de sí*, respectivamente. La *epimeleia heautou* domina y conduce el campo cultural². La huella semántica del término *epimeleia* nos sitúa en el corazón mismo de la experiencia: cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica; la diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica son dos nociones solidarias y complementarias que aúnan sus espacios y garantizan la conducción, la autoridad, la potestad, el dominio sobre uno mismo, que necesariamente implica la subordinación del cuerpo al alma a partir de sus distintos registros ontológicos.

El alma como *topos* de atención

No se trata entonces, de una atención ingenua, voluntarista, sino de una dirección que obedece a un saber, a un conocimiento imprescindible que recae, fundamentalmente, en el alma como objeto de conocimiento y cuidado, lo cual supone una compleja relación con el cuerpo. “Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones” (Foucault, 1992: 49). Conjunto de aplicaciones que suponen la consideración del tiempo y de la vida como un *continuum* a considerar y cuidar; ya se trate del cuerpo o del alma, la idea dominante es la conjura de la *hybris* frente a la soberanía de la *sophrosyne*. *Hybris* y *sophrosyne* se convierten en una díada de oposición que domina todo el escenario de la ética clásica. La *epimeleia* es precisamente ese conjunto de aplicaciones que

² El marco teórico en torno a la cultura de sí forma parte de mi libro (Colombani, 2009).

garantiza el reinado de la medida. El propio Sócrates advierte sobre la conveniencia de tal preocupación cuando afirma:

Querido amigo, que eres ateniense, de la ciudad más poderosa y de mayor fama en cuanto a sabiduría y fuerza, ¿no te avergüenzas de preocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como a la reputación y a la honra, mientras no te preocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor? (*Apolog.* 29.e)

La dirección de uno mismo es un camino teleológico, un *telos*, el más noble de los fines, porque supone una genuina soberanía ligada a la autonomía que solo otorgan la libertad y la racionalidad a partir del trabajo sobre uno mismo como núcleo de atención y preocupación permanente. El hombre empieza por cuidar su cuerpo y paralelamente vela por su alma en gesto ético. El hombre debe cuidar de sí mismo porque, en realidad, nadie puede ni debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado. Quien abandona la misión abandona la posibilidad de constituirse en un sujeto ético-político-estético y actuar en consecuencia. Esto se vincula fuertemente con el rol activo que el sujeto ocupa en una determinada relación, por ejemplo, en el marco del amor a los muchachos, territorio importante en la constitución de sí como sujeto ético-político. Dice Paul Veyne al respecto: “ser activo es actuar como un macho, cualquiera sea el sexo del *partenaire* que adopta el papel pasivo en la relación sexual. Toda la cuestión se reduce a obtener virilmente placer, o a darlo servilmente” (1987: 57). En la misma línea, Dover expresa la delicada tensión entre el amante y el amado, el *erastes* y el *erómenos* en lo que respecta a cuidar y velar por sus respectivos *topoi* en el marco de una relación problemática que culminará en una relación de *philia* (2008: 48)

Ocuparse de sí es autogobernarse, ejercer la soberanía y, en tal gesta, convertirse en un sujeto libre que no depende de otro; la *epimeleia* toma la forma general de la *conducción*, del *gobierno*; se trata de *definir el territorio* sobre el cual debe ejercerse la atención continua y esa geografía no es otra que el alma, siempre en relación con el cuerpo como tensión política.

Hay entonces, un movimiento del sujeto sobre sí mismo, un retorno, un giro, una vuelta y en ese acto el sujeto encuentra su alma y las correspondientes relaciones con su cuerpo. Esta es la empresa socrática, su desvelo; es este doble horizonte el que está presente en su misión: lograr que el sujeto vuelva sobre sí y, en ese giro ético-antropológico, encuentre el objeto de cuidado. Atención a la que Sócrates entrega su vida, uniendo precisamente *epistrophe*, *epimeleia* y *bios*. Es esta tarea la que nos interpela

desde su condición instituyente de subjetividad y nos lleva a pensar su figura en relación con el concepto de autoridad y potestad.

La metáfora política. Cuerpo y alma en tensión

He aquí los primeros indicios de la metáfora política. El hombre se convierte en el sujeto del autodomínio; es capaz de controlar sus pasiones y apetitos, de no convertirse en esclavo de ellos, sino, por el contrario, sobreponerse a su posible tiranía. El vocabulario es decididamente político y la tensión libertad-esclavitud domina la escena. ¿En qué medida el verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que estamos problematizando y en qué sentido resulta una noción nodular dentro de esta economía del cuidado? El campo léxico del verbo alude a la acción de estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse, al tiempo que ubica al alma y al cuerpo en los *topoi* respectivos.

Honrar la propia vida, la cual toma, una vez más un valor estético, en la medida en que el hombre prudente modela su propia existencia como quien modela artesanalmente una obra de arte. Honrar la existencia como modo de consolidarse en el honor y, por ende, en el ejercicio de la autoridad sobre uno mismo. El verbo *therapeuo*, ligado a un horizonte curativo, nos retrotrae a una instancia previa al estado de enfermedad. Cuidar es previo a curar; cuidarse evita curarse, porque la acción trabaja en el punto de la *harmonía*, del encastre, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro modo, habrá que curar. El verbo juega con la tensión entre la salud y la enfermedad, por cuanto la esclavitud de las pasiones aparece como una forma de enfermedad y ceguera.

Pensemos ahora en la dirección de la noción de “guardar”. Es el propio gobierno y la dignidad de la vida lo que se guarda. Se protege el *topos* del sí mismo como geografía de una acción sostenida y continuada. Así como la metáfora política alude al cuidado de la *polis*, guardar el alma se erige como aquello que merece cuidado y preservación frente a toda fuerza hostil.

Devenir el guardián del territorio propio es una forma de asegurar la fijación a un espacio de excelencia, a una geografía de *arete*. Esto constituye la más noble *askesis* de quienes pretenden ser *fulakes* de sí mismos. Esta

ejercitación conlleva el esfuerzo de la vigilancia y supone un estado de atención minuciosa, ininterrumpida, sostenida, que dibuja una particular configuración temporal: la práctica no es esporádica, discontinua o fragmentaria. Se trata de un *continuum*, de un estilo de vida, de un *ethos*, que plasmará la más excelente de las existencias: la del hombre prudente, aquel que ha logrado conjurar el daño de la *hybris* al abrazar la *sophrosyne*. Dice Foucault:

Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (1997: 39).

En la modernidad, la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El mero acto de conducción de la razón como facultad de conocimiento le alcanza al sujeto para el logro, “sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser tenga que ser modificado o alterado” (Foucault, 1997: 41). Ahora bien, “¿Bajo qué figura se han dado cita en la Antigüedad occidental el sujeto y la verdad?” (Foucault, 1997: 35). La formulación foucaultiana nos ubica en la problemática. El concepto moderno de la verdad supone la recomendación cartesiana de conducir la razón bajo las reglas estrictas del *methodos*; el acceso a la verdad en tiempos clásicos exige toda una práctica de sí, una política de rodeo que supone la transformación de uno mismo.

Ha sido el campo semántico el que nos ha orientado en la singularidad de la preocupación ético-antropológica. Los campos léxicos del sustantivo y del verbo impactan en el núcleo de preocupación: *epimeleia* significa cuidado, solicitud, dirección, administración, gobierno, práctica. El verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidarse, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, aplicarse, dedicarse, preocuparse por, cuidar con todo cuidado. El campo es fuerte en lo que se refiere a nuestra indagación.

El sujeto está encargado de sí mismo, lidera como un estratega la empresa subjetivante, convirtiéndose en el objeto de preocupación. La *epimeleia* orienta entonces, la cuestión política del gobierno de sí y de los otros, ya que el gran marco de la ética y la política griegas se juega en el gobierno de la *polis* como *telos* último.

La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder [...] Ocuparse de uno mismo

es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros (Foucault, 1997: 41).

Se trata del gobierno de sí como forma de alcanzar el gobierno de los otros. La *epimeleia* es siempre un puente tendido hacia la *polis* como *topos* de acción política.

Ocuparse de sí mismo toma la forma general de conducirse, gobernarse, a partir de la delimitación del espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma. El sujeto debe cuidar su alma. En segundo lugar, se observa la presencia de un maestro. No hay *epimeleia* sin un guía, sin un maestro estatutariamente apto para la tarea de conducción. Dice Foucault al respecto:

El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo dé en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar, resulta indispensable el otro (1997: 55).

Esta advertencia corre la cuestión de un posible individualismo; la presencia del Otro como maestro continúa, por otra parte, la tradición filosófica occidental de la conducción en materia de saber; en este caso, se trata de acompañar una gesta estetizante donde el alma lidera la acción.

El alma como campo de operaciones

A la luz del *corpus* foucaultiano, nos proponemos transitar algunas reflexiones sobre el alma presentes en el libro IV de *República*. La tripartición del alma y el combate de la misma frente a los placeres reactualiza la metáfora política. Dice Sócrates:

La templanza es, de alguna manera, un orden que el hombre pone en ciertos placeres y pasiones y un dominio que ejerce sobre ellos, si hemos de creer a la expresión, que no comprendo muy bien, “ser dueño de sí mismo” (*Rep.* IV.430.e)

He aquí la clave de la disputa. El hombre debe poner coto a lo que tiende a desordenarse, a revolverse y a causar inconvenientes en el alma. Los placeres y pasiones pueden desbordarse y la templanza constituye la condición de posibilidad de contenerlos y ubicarlos en su cauce, re-encauzarlos es volver a darles el territorio que les corresponde desde su propia naturaleza, afín al cuerpo.

El hombre dueño de sí es aquel que puede poner ese orden porque conoce la estructura del alma como *topos* complejo. Aludimos a una geografía compleja para indicar un espacio de lidia, de combate entre distintas fuerzas que se reducen fundamentalmente al *agon* de algo más bueno frente a algo menos bueno. Dice Sócrates:

—Sin embargo —proseguí— creo comprender lo que con ella se quiere significar. Hay en el alma del hombre algo bueno y algo menos bueno, y cuando lo naturalmente bueno predomina sobre lo menos bueno se dice que el hombre es “dueño de sí mismo”, y con ello se lo elogia. Pero cuando a consecuencia de la mala educación o de las malas compañías, lo bueno, muy aminorado, es dominado por lo menos bueno, se dice, y ello implica un reproche y un oprobio, que el hombre es esclavo de sí mismo e intemperante (*Rep.* IV, 431. a-b)

La cita presenta la dicotomía entre esas dos partes en pugna. La tensión agonística se da en términos de debilidad y fortaleza. La fortaleza reside en sobreponerse a la posible tiranía de aquella alma que estatutariamente debe ocupar un lugar subordinado. Al alma noble le corresponde mandar y a la otra obedecer. Lo mejor es necesario que se enseñoree sobre lo menos bueno. Se trata del triunfo de lo que ontológicamente es superior por naturaleza. La *epimeleia* radica en este cuidado. La atención que el sujeto presta a esta dinámica política es la base de la inquietud ética. Un alma débil es aquella que no puede lidiar con su aspecto irracional, que no puede subordinar su porción inferior que se subleva y manda. Esto produce un estado de revuelta que debe ser curado, a partir de una dimensión médica que se vincula a la perspectiva terapéutica. Cuidar el alma para que no se enferme de intemperancia. En efecto, la intemperancia, en tanto desborde de lo inferior, se vive como una forma de enfermedad, de ceguera que evita la soberanía del alma como eje rector.

La *epimeleia heautou* implica conocimiento. No se trata simplemente de un retorno sobre el objeto de inquietud, sino que el movimiento de introspección supone conocer la estructura interna del alma para conocer asimismo el lugar que le corresponde a cada parte y por qué ese espacio debe ser custodiado. Dice Sócrates:

—Entonces —dije— no nos equivocaremos al sostener que estas dos cosas que hay en su alma difieren una de la otra, y llamaremos parte razonable del alma a aquella con la que razona, e irracional y concupiscible a aquella con la que desea y siente hambre y sed y es presa de los apetitos y amiga de cierta clase de satisfacciones y placeres. (*Rep.* IV. 439.d).

Es el propio Sócrates quien define el plano político donde las diferentes partes del alma juegan su juego. Sabemos que la diferencia entre el hombre

intemperante y el hombre prudente se da en el marco de la soberanía del alma superior. Así, Sócrates afirma:

—¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquélla? (*Rep.* IV. 441.e)

El escenario de la acción no es otro que el alma como *topos* agonístico, ya que, su territorialidad ambigua, con sus regiones delimitadas, transidas por los diferentes registros de racionalidad, exige un guardián más que atento. Estamos en presencia de una estructura binaria que pone de manifiesto distintas espesuras ontológicas y un juego jerárquico de conducción y obediencia. Estar en estado de vigilia es la exigencia de un alma que no puede verse doblegada por la porción inferior, ya que se trataría del triunfo de lo menos bueno sobre lo más bueno.

—Estas dos partes educadas, instruidas y ejercitadas de tal manera para el cumplimiento de lo que es propio de ellas, deberán gobernar la parte concupiscible, que es la que ocupa mayor espacio en el alma de cada uno y que, por ello mismo, y naturalmente, es insaciable en lo que a bienes materiales se refiere. Deberán, pues, vigilarla, no sea que, colmada por los llamados placeres corporales, se fortifique y ensanche, negándose a realizar lo suyo propio, e intente esclavizar y gobernar a aquello que, por su clase, no le compete, trastornando así la vida entera de todos. (*Rep.* IV. 442. a)

Este es el verdadero peligro que un guardián atento debe vigilar. El alma debe enfocarse en hacer lo propio, aquello que naturalmente le compete. Los placeres del cuerpo pueden colmarla y con ello interferir su tranquilidad y reposo. Se ve entonces perturbada y su interior amenazado por las interrupciones placenteras del cuerpo. Esto debe guardar aquel que se ha capacitado para llevar adelante la tarea terapéutico-política de mantener el orden de la ciudad y del alma como *topoi* isomórficos. Así como se vigila una ciudad para que las fuerzas hostiles no la debiliten, del mismo modo se vigilan el alma y el cuerpo para que este no interfiera en la fortaleza del alma. El problema radica en el triunfo de lo irracional porque revuelve el estatuto onto-antropológico del alma superior como conductora de la gesta ética. La educación del alma es clave del triunfo y dicha educación supone un estado de atención permanente, de vigilia para que nada la perturbe. Tal como afirma Paul Veyne: “Platón milita contra la molicie y los arrebatos pasionales, no constituyendo la naturaleza sino un argumento suplementario” (1987: 53). La preocupación es siempre una inquietud deontológica y no ontológica. En materia de los deseos, *epythimiai* y los placeres, *hedonai*, no está en juego el orden de la naturaleza, sino el registro de la conducta moral.

El alma como campo agonístico supone no sólo la vigilancia de sus dos partes, sino la incidencia de su composición sobre la salud del cuerpo. Queda claro que la salud depende de la fortaleza del alma rectora:

Pues bien —proseguí—, con respecto a los enemigos exteriores, ¿no serán estas dos partes las más apropiadas para cuidar de la salud del alma entera y del cuerpo, deliberando la una y combatiendo la otra, de modo que esta última obedezca a la que manda y lleve a cabo con valor las decisiones de la primera? (*Rep.* IV, 442. b)

Es precisamente esa alma deliberativa la encargada de guiar porque es, en última instancia, la que puede tomar las más sabias y justas decisiones. En términos médico-políticos la salud depende de la mayor fortaleza del alma superior. Aludimos al término político a partir de los juegos de poder que se dan entre ambas. La subordinación política del alma inferior es directamente proporcional a su estatuto ontológico. Es lo perfecto aquello que está llamado a gobernar desde la fuerza de su racionalidad.

Conclusiones

A la luz de nuestro recorrido, podemos inferir que la problematización moral en torno al uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*, y su injerencia sobre la constitución del cuerpo y el alma, es un viejo tema de inquietud que tuvo un escenario privilegiado en la Atenas clásica. Las llamadas “tecnología del yo” o “artes de la existencia”, *tekhnai tou biou*, eran, precisamente, ese cuidadoso trabajo del hombre sobre sí mismo que buscaba hacer de su vida una obra de arte y que hemos intentado esbozar en el presente escrito, analizando las complejas relaciones entre el cuerpo y el alma.

Penetrar en el corazón mismo de esa problematización consiste en buscar las formas y las modalidades de la relación que el sujeto entabla consigo mismo, por las cuales se constituye y se reconoce como sujeto, tomando como dominio de referencia lo que Michel Foucault llama “la historia del hombre de deseo”, o “la genealogía del sujeto del deseo”. Tal historia es paralela a una “genealogía de la disciplina” (Colombani, 2009).

La preocupación por las *aphrodisia* como sustancia ética se remonta precisamente a Platón cuando, refiriéndose al hombre tiránico, se pregunta por los diferentes tipos de deseos y Sócrates afirma:

Considera, pues, lo que yo quiero señalar en los deseos. Entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos y tal vez sean innatos

en todo hombre, pero reprimirlos por las leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes. (*Rep.* IX, 571. b)

No hay un Foucault una consideración ontológica de la unidad funcional que constituyen los deseos, los actos y los placeres, sino una consideración deontológica que responde al uso de los mismos y a la relación compleja que el sujeto del deseo guarda con ellos. Michel Foucault, lector de los griegos, penetra en el corazón mismo de esa problematización y sostiene que la tarea consiste en

buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto... estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar “la historia del hombre de deseo” (Foucault, 1993: 10).

Así presenta Michel Foucault su proyecto de trabajo vinculado a una historia de la sexualidad, entendida como una experiencia, entendiendo por ello la relación entre un campo de saber, un campo de poder que regula las prácticas y un campo de subjetivación. Tal ha sido nuestro proyecto basado en el *corpus* teórico de Foucault y su intersección con la problemática platónica.

En suma, esta aproximación al mundo clásico implica abordar tres ejes, fuertemente vinculados entre sí. La formación de saberes que se refieren a una práctica determinada, los sistemas de poder que la regulan, dándole un marco de normatividad y legitimidad, y las formas según las cuales los sujetos se reconocen como agentes de esa práctica, reconocimiento que los coloca en una posición de privilegio: saberse actores de una experiencia de dominio, de una clara posesión de la *arkhe*. Es esto explícitamente lo que hemos podido reconocer en la letra platónica.

Askesis y *mathesis* son las bases de un dominio sobre sí, de una potestad sobre uno mismo, que implica la plena autoridad sobre el campo de la subjetividad. Quizás éste sea el hilo conductor que atraviesa toda la problematización moral de la Antigüedad; aquello que, sin dudas, constituyera una verdadera voluntad de verdad: cómo devenir un sujeto amo de sí, un verdadero conductor de una vida vivida como una obra de arte.

Bibliografía

COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DOVER, K. J. *La homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre, 2008.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 3. La inquietud de sí. México: Siglo XXI, 1992.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira. 1997

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 1982.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.

VEYNE, P. La Homosexualidad en Roma. In: ARIÈS, Ph.; BEJÍN, A.; FOUCAULT, M. et al. *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 51-64.

AGENCIA, MULHERES E PANTOMIMA: UMMIDIA QUADRATILLA EM PERSPECTIVA

Renata Cerqueira Barbosa¹

Resumo

Ao analisar as sociedades antigas, muitas vezes nos faltam elementos que possam compor um arcabouço teórico-metodológico capaz de orientar o pesquisador dos estudos clássicos, principalmente, no que diz respeito à História das Mulheres no mundo antigo. Neste sentido, propõem-se no presente artigo, um diálogo com as categorias de gênero e agencia desenvolvidas pelos estudos sociológicos, com o fim de pensar a respeito das relações, tanto políticas, quanto socioculturais, em variados momentos históricos. Partindo desta base teórica, o objetivo é examinar as possíveis razões econômicas que levaram uma matrona romana de idade avançada, *Ummidia Quadratilla*, a patrocinar grupos de pantomimas.

Palavras-chave

Agência; Gênero; Estudos Clássicos; Ummídia Quadratilla; Epístolas; Mulheres em Plínio, o Jovem.

¹ Pós-doutoranda – Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, Brasil. E-mail: renata7barbosa@hotmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (Processo nº 101666/2022-5).

Abstract

When analyzing ancient societies we often lack elements that constitute a methodological framework that can guide the researcher of classical studies, especially about the history of women in the ancient world. In this sense, this article proposes a dialog with the categories of gender and agency developed by sociological studies, intending to reflect on the political and socio-cultural relations in different historical moments. Based on this theoretical foundation, we will examine the possible economic reasons that led an elderly Roman matron, Ummidia Quadratilla, to sponsor pantomime groups.

Keywords

Agency; Gender; Classical Studies; *Ummidia Quadratilla*; Epistles; Women in Pliny the Younger.

Gênero e as categorias de articulação: Interseccionalidade e Agencia

Entre as grandes discussões teórico-metodológicas atuais referentes ao estudo do mundo antigo, uma delas diz respeito às formas de análise daquelas sociedades. Desde o desenvolvimento da Escola dos Annales e a utilização da interdisciplinaridade nas análises historiográficas, muitas metodologias e perspectivas teóricas têm surgido, com o objetivo de compreender, o melhor possível, as práticas culturais, políticas, econômicas e religiosas em seus devidos contextos, em busca de uma perspectiva próxima à “verdade histórica”.

No que diz respeito à história das mulheres, a escassez de documentação, impõe dificuldades à pesquisa, no entanto, a constante descoberta de artefatos da cultura material, juntamente com o desenvolvimento das Humanidades Digitais, a qual proporciona mecanismos de análise e acesso a fontes de diferentes tipologias, tornou-se possível se aproximar um pouco mais do entendimento, no que se refere, às práticas daquelas mulheres.

Neste contexto de mudanças e novas possibilidades no desenvolvimento da análise histórica, a crítica produzida pelo pensamento feminista teve relevante contribuição para os estudos sociais ao enfatizar como a categoria gênero pode auxiliar na compreensão do mundo sociocultural. No bojo dos estudos relacionados ao essencialismo biológico; à antropologia estrutural; à psicanálise; às teorias modernas (funcionalismo estrutural; patriarcado; marxismo); e às teorias pós-modernas (performatividade; queer theories), surge, a partir da década de 1990, a emergência de categorias de análise que aludem à multiplicidade de diferenciações que, articulando-se a gênero, permeiam o social. São as categorias de articulação e as interseccionalidades. Algumas autoras optam por um desses conceitos, outras utilizam ambos alternativamente (Cerqueira Barbosa, 2023: 18). Nesse sentido, a abordagem interseccional do feminismo tem demonstrado como gênero, articulado a outras categorias, como raça, classe, sexualidade, geração e localidade, pode auxiliar em análises mais complexas dos fenômenos sociais.

Na década de 2000, a utilização dessas categorias esteve amplamente difundida. No entanto, assim como o conceito de gênero, essas categorias adquirem conteúdos diferentes segundo as abordagens teóricas das autoras que com elas trabalham (Piscitelli, 2008: 263). Sendo criado pela jurista norte-americana Kimberlé W. Crenshaw em 1989, o termo *interseccionalidade* passou a ser mais utilizado a partir do nosso século, principalmente pelos profissionais das Ciências Sociais. Crenshaw (2002)

propõe que assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores tais como classe, casta, raça, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual pesam na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. A autora ensina que as desigualdades relacionadas à classe, gênero ou raça não são simplesmente passíveis de hierarquização: é a interação dessas categorias que atuam na produção e manutenção das desigualdades (Riosa; Soterob, 2019: 2).

Segundo Crenshaw, as interseccionalidades são formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo. Essa noção de ‘interação’ entre formas de subordinação possibilitaria superar a noção de superposição de opressões.

As articulações entre categorias de análise nem sempre são bem equacionadas nas teorias sociológicas e nos estudos empíricos. Articular o

trio gênero, classe e raça, por exemplo, tem sido desafiante. Ampliar esse rol para incluir categorias como sexualidade, localidade e geração, por exemplo, é um desafio intelectual e político ainda maior (Ferreira et al, 2021: 424).

Na análise de Ferreira et al, a abordagem interseccional possibilita uma revisão do modo como se pensa as relações de poder e a agência na teoria sociológica. Neste sentido, o debate sobre capacidades é um importante aspecto a ser tratado, levando em conta as categorias de articulação disponibilizadas pela análise interseccional, que, nos termos de Sen² (2012) e Nussbaum³ (2002), conecta-se às discussões sobre agência e autonomia. Isso ocorre, em parte, porque a noção de capacidade proposta por esses autores pressupõe relações de poder, do mesmo modo que Giddens⁴ (2009) e Archer⁵ (2011) constroem suas discussões sobre agência; mas também porque ambas as perspectivas distinguem a ação da vontade de agir e da capacidade de agir. Nos termos de Giddens (2009:17), “um agente deixa de o ser se perde a capacidade para ‘criar uma diferença’, isto é, para exercer alguma espécie de poder”. Fundamentar a ideia de agência a partir da possibilidade de ação, mesmo em contextos desfavoráveis, também tem sido um caminho percorrido pelo pensamento feminista negro nas

² Sen, Amartya K. *Desigualdade reexaminada*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

³ Nussbaum, Martha C. *Las mujeres y el desarrollo humano*. 2. ed. Madri: Herder, 2002.

⁴ Giddens, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁵ Archer, Margaret S. *Habitus, reflexividade e realismo*. *Dados* 54 (1): 157206, 2011.

discussões sobre opressões e escolhas (Hooks⁶, 2015). Parte das críticas dirigidas a essas perspectivas pode ser equacionada com o uso da abordagem interseccional (Ferreira et al, 2021: 424).

Na análise dos autores:

A autodefinição das mulheres negras e a interseccionalidade se configuram como pontos centrais para a construção do pensamento feminista negro, considerando a interconexão entre a agência e as capacidades. Havendo êxito nessas articulações, podemos oferecer uma perspectiva sobre agência e capacidades apta a compreender os funcionamentos das relações de poder, as interações, as disputas e as resistências localizadas, mesmo em contextos de desigualdades nos quais as mulheres são racializadas, empobrecidas e sexualizadas. Para além de compreender as experiências das mulheres negras, essa perspectiva dota a Sociologia da capacidade de entender mais profundamente as dinâmicas sociais e a construção de sujeitos em contextos de desigualdades (Ferreira et al, 2021: 425).

Partindo do êxito dessas articulações, propomos uma análise das mulheres no mundo antigo levando em conta a articulação dos fatores de discriminação, bem como, a ampliação desse debate para as abordagens sobre agência e capacidades das mulheres naquele contexto histórico.

As Mulheres nas Epístolas Plinianas

Como afirmou Marilyn Skinner (1993: 181) em um dos capítulos da importante obra publicada no final do século XX, *Feminist Theory and the Classics*, "os estudos clássicos são, seguramente, um dos campos acadêmicos mais conservadores, hierárquicos e patriarcais". Eminentemente classicistas críticos reconheceram que, "os estudos clássicos têm sido, com poucas exceções, anti-teóricos em geral e anti-feministas em particular", nas palavras de Nancy Sorkin Rabinowitz, na mesma obra. Funari assevera que "os estudos clássicos reforçam pontos de vista conservadores de diversas maneiras, na maioria dos casos ao apoiarem-se em uma leitura empirista, a partir do senso comum, dos documentos antigos (...)" (Funari, 1995: 180).

Um exemplo pode ser dado partindo da análise das epístulas plinianas, as quais, nos possibilitam um olhar mais apurado no que diz respeito à sociedade romana do período, tendo em vista, que apresenta a visão de mundo de "uma camada social romana filtrada pela experiência histórica

⁶ Hooks, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política* 16 (1): 2015, 193-210.

da apropriação e exploração econômica da terra” (Rossi, 1993: 4), assim como, de seus correspondentes e citados.

As Cartas estão repletas de retratos de indivíduos exemplares, e uma pesquisa deles confirma essa afirmação de inclusão; entre os indivíduos apontados como modelos e exemplos nas Cartas, as mulheres têm uma presença significativa. Nos últimos anos, tem havido estudos substanciais tanto sobre o elogio de mulheres romanas individualmente, pelas quais as Cartas são notáveis, quanto sobre a preocupação das Cartas com a exemplaridade.

No corpus completo de 368 cartas (um número que inclui a correspondência com Trajano em que as mulheres têm uma breve menção, mas nenhuma presença significativa), 72 cartas contêm alguma referência às mulheres. Trinta e quatro dessas cartas oferecem apenas uma menção passageira de esposa, irmã, mãe, sogra, madrastra ou filha. Restam 38 cartas, todas encontradas nos primeiros nove livros, que incluem 247 cartas no total: destas, 18 enfocam mulheres, 9 são endereçadas a mulheres e 11 incluem mulheres com destaque, embora não como seu assunto principal. Ainda assim, o número de mulheres constitui menos de 10 por cento das centenas de indivíduos mencionados nas cartas, o que segundo Jacqueline Carlon, seria uma indicação de que suas identidades particulares são menos importantes do que seus papéis na vida de seus parentes do sexo masculino. A autora assevera que seu número relativamente pequeno sugere fortemente que o corpus como um todo apresenta uma visão seletiva em vez de abrangente dos relacionamentos de Plínio com as mulheres e que ele escolheu propositalmente as mulheres que menciona e se dirige (Carlon, 2009: 8).

Rebecca Langlands (2014) argumenta que a presença das mulheres nas Cartas de Plínio pode ser parcialmente explicada, pelo fato de que as mulheres desempenham papéis significativos no mundo real da comunidade de Plínio, como membros da família, patronos, amigos, sobreviventes da era Domiciana. No entanto, a autora ressalta que isso também é uma questão de gênero. Os gêneros literários latinos que lidam predominantemente com a sociedade contemporânea e indivíduos vivos reais (como cartas⁷, consolação e elogios) tendem a ser aqueles em que há mais representação de mulheres individuais como louváveis e virtuosas.

⁷ Vários estudiosos discutiram a troca de correspondência entre a elite romana em termos de capital simbólico e a moeda da amizade (16. Juv. 6,60-81 e 11,168-70). Para Sempronius, veja Val. Máx. 6.3.12. Veja também Suet. Dom. 3 para o breve divórcio de Domiciano de sua esposa por se apaixonar pela pantomima Paris, Suet. Aug.45.4, onde

Em seu artigo *Pliny the Younger and the Ideal Wife* Jo-Ann Shelton (2013) afirma, que o uso de pessoas reais como modelos de comportamento era generalizado na sociedade romana. Relacionar o comportamento - o próprio e dos outros - a um padrão exemplar tem uma longa tradição. Mayer (1991: 144) descreve essa prática como a “pedra angular do treinamento moral romano”. Desde a infância, os romanos eram ordenados a padronizar seu comportamento de acordo com o das pessoas, vivas ou históricas, que personificavam as virtudes endossadas por sua sociedade. Os romanos acreditavam que a instrução moral era feita melhor pelo exemplo da vida real do que pelo apelo às teorias abstratas da filosofia e ética grega. O professor de retórica de Plínio, Quintiliano traçou um contraste explícito entre os dois sistemas de instrução moral: “Por mais que os gregos se sobressaíam em preceitos morais, tanto os romanos se sobressaem em exemplos reais, o que é muito maior.”⁸ Na mesma linha, Sêneca, o Jovem, afirmou: “O caminho do progresso moral é longo se seguirmos preceitos, mas curto e eficaz se seguirmos modelos reais.”⁹ Conforme a autora, o sistema romano de instrução era considerado preferível porque oferecia às pessoas uma imagem facilmente compreensível da virtude em ação, e pediam-lhes que emulassem o caráter de quem era como eles, em termos de ser membro da comunidade. Os modelos eram capazes de realizações extraordinárias, mesmo assim, eram familiares e, portanto, possíveis de imitar. Mayer (1991: 165) comenta que o uso de *exempla* na escrita romana de todos os gêneros é uma apresentação do “tipo de ações que nos levam a conceituar *virtus*.”

Ummídia Quadratilla e as Pantomimas

Partindo das informações apresentadas, tomaremos como objeto de análise, a carta 7.24, em que Plínio fornece a seus leitores um esboço da personagem da velha matriarca de uma distinta e rica família - Ummidia

augustus tem o ator Stephanio, e Tac. Ann. 14,60-62, onde Nero usa uma acusação de adultério para se livrar de sua esposa Otávia; seu suposto amante é seu escravo, o flautista Eucerus Apud: Shelton). A escrita de cartas era um elemento essencial no desenvolvimento de uma rede de aliados e, portanto, também no avanço de uma carreira. Além disso, os destinatários frequentemente distribuíam cartas entre amigos, e um escritor poderia muito bem esperar que sua carta atingisse um público de mais de uma pessoa (Shelton, 2013: 6).

⁸ Quintilian. *Institutio Oratória*. 12.2.30, apud: SHELTON, 2013, p. 3.

⁹ Seneca. *Letters*. 6.5., apud: Shelton, 2013, p. 3.

Quadratilla. Ummidia passou seus últimos anos como fã de teatro; especificamente, "ela tinha pantomimas".

As pantomimas eram como bailarinos que se apresentavam como solistas em mitos trágicos, usando máscaras diferentes para personagens diferentes. Eles normalmente não falavam ou cantavam - pois é difícil generalizar sobre um fenômeno tão complexo -, mas apenas dançavam, às vezes, pelo menos, de maneira altamente erótica. Os nomes desses artistas nos dizem algo sobre como sua arte era vista. Os termos mais comuns para eles são os imprecisos *orchésthés* em grego e *pantomimus* ou *histrion* em latim (Slater, 1994: 121).

É uma surpresa que historiadores da Roma antiga acusassem as pantomimas de serem responsáveis pela decadência da moral pública, desde que Augusto e Mecenas as patrocinaram publicamente pela primeira vez em 22 A.E.C. Uma invenção romana de 22 A.E.C., pois há boas evidências de que a pantomima trágica grega existia em outros lugares alguns séculos antes.¹⁰ Mais significativamente, embora o assunto ainda seja obscuro, alguns tipos de dança pantomímica eram etruscos e depois nativos romanos, e tinha sido especialmente comum em rituais religiosos. Mas quaisquer que sejam suas origens, não há dúvida do sucesso instantâneo da pantomima de Augusto, que levou à crença de que ela era importante em seu reinado, e que os libertos de Mecenas e Augusto, Batilo e Pílades, foram os criadores do gênero romano. A pantomima pode muito bem ter contribuído para uma demanda popular por teatro, pois por volta de 11 A.E.C. no mais tardar, mais dois teatros permanentes se juntaram ao Teatro de Pompeu em Roma, proporcionando uma capacidade de assentos sem paralelo no mundo antigo (Slater, 1994: 121)¹¹.

Plínio desaprova os shows apresentados por esses artistas e critica Ummidia por seu interesse em pantomima. Na verdade, ele vê sua conduta como sintomática de um vício entre as mulheres em geral: "Ouvi dizer que ela mesma costumava relaxar a mente com jogos de damas ou observar suas pantomimas, como as mulheres fazem na ociosidade de seu sexo."

¹⁰ O. Weinreich, *Epigrammstudien 1, Epigramm und Pantomimus*, Shaw 1940, 1.1 (Heidelberg, 1941), coletou as evidências.

¹¹ É um erro repetir que a pantomima precisava de um *Kenntnis*... *die man recht eigentlich auch nur als gebildetes Mitglied der Oberschicht erwerben konnte*, "Conhecimento... que na verdade só se poderia adquirir sendo um membro educado da classe alta": R. Meinel, *Das Odeion* (Frankfurt, 1980) 366. Cf. Leppin 151, criticando Friedlander e outros. Não era uma moda da elite. *Libanius, Pro Saltatoribus*, 64.112F: "Algum deus, tendo pena do analfabetismo das pessoas comuns, trouxe a dança como um tipo substituto de instrução para as massas sobre os feitos antigos; e agora o ourives manterá uma conversa decente com o produto das escolas sobre a Casa de Príamo ou Laio." (Sick, 1999).

(Plínio, 7.24). Não devemos nos surpreender com esses comentários; havia uma tradição de ambivalência entre os romanos em relação às profissões do teatro e, quando as mulheres se envolviam com essas profissões, a ambivalência podia se transformar em desprezo (Barbosa, 2020: 14).

Dada a disposição geral dos homens romanos em relação à pantomima e às mulheres, os leitores modernos não deveriam aceitar tão prontamente a avaliação de Plínio. Ao treinar seus escravos como pantomimas, Ummídia estava aumentando muito seu valor. Sabemos de numerosas fontes antigas que o valor monetário dos escravos treinados nas profissões teatrais estava entre os mais altos atribuídos a qualquer escravo. Além disso, devido à dotação de um teatro de Ummídia em *Casinum*, sua cidade natal, e à apresentação das pantomimas de Ummídia em jogos públicos, podemos dizer que ela era a administradora de um pequeno "império teatral". Finalmente, por causa do grande interesse pela pantomima por parte das massas e do desejo das classes superiores, incluindo membros de várias famílias imperiais, de acalmar essas massas com jogos, o controle das pantomimas populares pode ter dado à Ummídia, acesso a poder político limitado.

O fato de Ummídia possuir uma trupe de pantomimas a expõe à censura social por várias razões: primeiro, o fato de Ummídia possuir um grupo de escravos não treinados em uma habilidade "prática" a expõe à acusação de extravagância. Na época de Ummídia, os moralistas criticavam a preguiça dos romanos que possuíam um grande número de escravos com funções muito especializadas. Assim, possuir escravos cujo único ou principal dever era oferecer entretenimento poderia facilmente expor alguém (com ou sem razão) a acusações de ostentação e excesso. Plínio e seus contemporâneos Marcial e Juvenal são muito cuidadosos em marcar os entretenimentos simples que oferecem em suas próprias casas. Na verdade, possuir uma companhia de escravos performáticos é uma distinção que Ummídia compartilha com um dos personagens mais decadentes da literatura romana - Trimalchio, que era tão extravagante a ponto de possuir um grupo de escravos treinados para atuar em um gênero teatral, mas feitos para atuar em outro.¹²

Em segundo lugar, havia uma tradição de ambivalência em relação às profissões do teatro na sociedade romana. Não revisaremos completamente as atitudes romanas em relação aos artistas aqui, mas digamos que vários preconceitos romanos convergem para a posição social

¹² Veja também ILS 5205 = CIL 12.1929 e Tacito. *Annales*. 11.1-3 para os escravos de Valerius Asiaticus, que foi executado sob Cláudio.

do artista: a maioria era de origem estrangeira, e as próprias formas de arte foram influenciadas por modelos gregos; de acordo com esta origem estrangeira, a maioria dos artistas eram escravos ou escravos libertos.

Além disso, a expressão descontrolada de emoções e a falta de uma utilidade definida na arte perturbavam a praticidade romana tradicional,¹³ e, ao aceitar dinheiro por serviços, os performers eram muito mercantis para as sensibilidades da elite (Sick, 1999: 331).

Sem mercadorias trocando de mãos e com a qualidade ousada de alguns gêneros, os artistas eram facilmente acusados de prostituição, com ou sem razão. A própria pantomima constitui um caso especial para essas preocupações, uma vez que era famosa por sua explicitação sexual, e os casos das pantomimas e mímicas com indivíduos famosos da classe alta são relatados em muitas fontes literárias. Ummídia, como mulher, estava sujeita a sanções especiais, uma vez que as mulheres que se associavam ao folclore do teatro podiam ser rotuladas de "soltas". Considere a afirmação de Juvenal de que as mulheres atingem a excitação sexual assistindo a artistas populares ou o caso da esposa de *Publius Sempronius Sophus*, que dizem ter se divorciado simplesmente por assistir aos jogos sem o conhecimento do marido. Essas anedotas são indicativas de atitudes comuns grandemente ampliadas a fim de provocar reações (Sick, 1999: 332).¹⁴

No entanto, deve-se ter em mente que a pantomima, junto com outras formas de entretenimento espetacular, era extremamente popular no início do império. Segundo Suetônio, "Ele (Augusto) superou tudo no cuidado, variedade e magnificência de seus espetáculos",¹⁵ e logo após o surgimento da pantomima em seu governo, tumultos e violência entre as multidões surgem como sintomas das paixões populares para essa arte. O exemplo mais pertinente é recontado por Dio (56.47.2): uma pantomima favorita

¹³ Ver Wistrand 1992: 30-40, que revisou as atitudes dos escritores do primeiro século EC em relação ao teatro. Algumas das passagens mais importantes incluem Plínio. *Panegírico*. 46,1-6; 54,1-2; e Tacito. *Annales* 14.20-1, onde o senado debate o valor dos jogos gregos de Nero e alguns reclamam que a construção de teatros permanentes promoveu a preguiça entre as pessoas.

¹⁴ Juvenal. 6,60-81 e 11,168-70. Para *Sempronius*, veja Val. Máx. 6.3.12. Veja também Suet. Dom. 3 para o divórcio de curta duração de Domiciano de sua esposa por se apaixonar pela pantomima Paris, Suet. 45.4 de agosto, onde Augusto tem o ator Stephanio, que havia sido servido por uma matrona romana com um corte de cabelo de menino, espancado e Tac. Ann. 14,60-62, onde Nero usa uma acusação de adultério para se livrar de sua esposa Otávia; seu suposto amante é seu escravo, o flautista *Eucaerus* (Sick, 1999: 332).

¹⁵ Augusto 43.1: *spectaculorum et assiduitate et varietate et magnificia omnes antecessit*.

recusou-se a aparecer nos jogos em homenagem a Augusto em 14 EC porque considerou o pagamento insuficiente; o senado teve que ser convocado rapidamente para tentar encontrar mais fundos a fim de satisfazer a pantomima e evitar que as multidões causassem mais distúrbios. Rebeliões ocorreram no teatro no ano seguinte, resultando na morte de membros da plateia, bem como membros da guarda que protegia as elites. Esses distúrbios parecem estar relacionados ao desdém de Tibério pela pantomima e pelos jogos em geral. As apresentações de pantomima continuaram a ser um local de agitação social durante o período bizantino.

Dada a tradição romana de traduzir a popularidade dos jogos em poder político, os imperadores tiveram que manter o controle sobre a pantomima. Restrições foram aprovadas em relação aos próprios atores¹⁶, ao público¹⁷ e aos patrocinadores¹⁸. Houve, além disso, repetidas tentativas de impedir que indivíduos da elite se apresentassem no teatro (e na arena) por meio de proibição legal; essas tentativas implicam que os indivíduos, mesmo com o sistema jurídico em oposição, continuassem encontrando meios de aparecer no palco, além de que havia motivos para querer aparecer¹⁹. Assim, a luta é entre a popularidade e os padrões morais romanos tradicionais - uma luta que, quando internalizada pode ser entendida como ambivalência.

Essa luta entre popularidade e moralidade é exibida no próprio personagem do Plínio em vários pontos de seus escritos. Embora ele

¹⁶ Suet. lib. 34; Tac. Ann. 1,77; SHA M. Ant. 11.4: o pagamento dos artistas teatrais era restrito. Tac. Ann. 4,13, 13,25; Sebo. Tib. 37; Dio 57,21; Pliny Pan. 46: as pantomimas foram ejetadas de Roma ou Itália. Sebo. Dom. 7: pantomimas foram banidas do palco, mas foram autorizadas a aparecer em casas particulares.

¹⁷ Tac. Ann. 1,77; Sebo. Jib. 37: espectadores rebeldes podem ser exilados. Dio 61.8-9: Nero furtivamente incitou tumultos entre os membros da audiência, impedindo os pretores e cônsules de usar força militar contra os instigadores. Os estritos arranjos dos assentos do *Lex Iulia Theatralis* (Suet. 44 de agosto) também implicam em uma tentativa de controlar as multidões do teatro, ver Rawson 1987: 83-114.

¹⁸ Dio 54.2.3-4, 54.17.4: a responsabilidade pelo *ludi* foi atribuída por Augusto aos pretores, que receberam alguns fundos públicos para organizar os jogos, embora fossem colocados limites aos montantes totais que poderiam ser gastos. Dio 56.47: os tribunos pediram ao Senado permissão para gastar mais do que a lei normalmente permitia para uma produção teatral.

¹⁹ De acordo com Levick 1983: 105-108 várias tentativas de controle foram feitas em 46 AEC, 38 AEC, 22 AEC, 11 EC, 15 EC, e novamente em 19 EC, embora as datas, número e natureza das medidas sejam não absolutamente certo. Ver também Lebek 1990: 43-58 e 1991: 41-51. Observe que o *Senatus Consultum* de 19 CE encontrado em Larinum, o foco de Levick e Lebek, não apenas restringe as aparições senatoriais e equestres no teatro e arena, mas também penaliza aqueles que contratam os artistas da elite; veja as linhas 7, 9-11.

proibisse em sua própria casa certas formas de entretenimento que considerava vulgares, na carta 9.17 ele advertiu Júlio Genitor por ser excessivamente capcioso quanto aos gostos dos outros em entretenimento. 7.24 pertence a um ciclo de cartas enviadas ao colega senatorial mais jovem de Plínio, *Rosianus Geminus*, que aconselham temperança nos próprios hábitos, mas simpatia pelos vícios dos outros. O ciclo culmina na carta 8.22 com uma citação do estóico *Thræsea Paetus*, "Quem odeia o vício, odeia a humanidade" (Sick, 1999: 334).²⁰

No entanto, na opinião de David Sick, é quase divertido assistir Plínio lutar, em seu panegírico de Trajano, com a popularidade da pantomima. Seu próprio desgosto pela arte é evidente, mas ele não condena abertamente as multidões por seu prazer nela. Além disso, devido às frequentes mudanças na política governamental em relação aos mímicos, Plínio (Pan. 46. 1-4) trabalha para encontrar uma maneira de elogiar Trajano por banir as pantomimas de Roma, enquanto culpa Domiciano por uma ação semelhante e ao mesmo tempo não insulta o pai adotivo de Trajano, Nerva, por trazer eles de volta para a cidade:

Outro conseguiu suprimir as pantomimas e pressionou o povo romano a resistir, mas não conseguiu fazê-los desejar. Mas você foi solicitado a fazer o que o outro exigia, e o que era uma necessidade começou a ser um presente. O caso foi realizado de tal forma que o povo não estava menos de acordo com você em remover as pantomimas do que com seu pai em trazê-las de volta ... E assim essa mesma população, ao mesmo tempo espectador e fã de um ator imperador, agora até se voltou contra as pantomimas e condena sua arte pervertida e atividades inadequadas para a época (Plínio. *Panegírico*. 46. 1-4).²¹

Trajano explicou à multidão de maneira simples e calma que a pantomima era prejudicial ao seu desenvolvimento intelectual como estoico e, como resultado, eles gritaram em uma só voz: "Por favor, Trajano, salve-nos das pantomimas!" ou assim Plínio nos faria acreditar. A proibição de Trajano não foi permanente, e as próprias mímicas de Ummídia fornecem evidências de seu retorno.²² Talvez a ambivalência de Plínio seja mais óbvia

²⁰ 8.22.3: *qui vitia odit, homines odit*. As cartas 7.1, 7.24, 8.5, 8.22, 9.11, 9.30 são dirigidas a Geminio. Veja a discussão em Sherwin-White 1966: 402-403.

²¹ *obtenuit aliquis ut spectaculum pantomimorum populus Romanus tolli pateretur, sed non obtenuit ut vellet: rogatus es tu quod cogebat alius, coepitque esse beneficium quod necessitas fuerat. Neque enim a te minore concentu ut tolleres pantomimos, quam a patre tuo ut restitueret exactum est Idem ergo populus ille, aliquando scaenici imperatoris spectator et plausor, nunc in pantomimos quoque aversatur et damnat effeminatas artes et indecora saeculo studia* (Plínio. *Panegírico*. 46. 1-4)

²² De acordo com Dio 68.10.2, Trajano readmitiu as pantomimas para a celebração de seu triunfo na Primeira Guerra Dácia em 103 EC; Além disso, Dio afirma que o imperador

na própria carta 7.24, onde ele está presente em uma apresentação pública das pantomimas de Ummídia enquanto elogia seu neto por nunca ter visto as pantomimas serem executadas anteriormente. Pode-se talvez ver a pantomima, mas não deve apreciá-la (Sick, 1999: 334-335).

Dado esse contexto cultural, a avaliação negativa de Plínio sobre a propriedade de pantomimas por Ummídia não é muito surpreendente. O que talvez seja mais surpreendente é que essa avaliação foi prontamente aceita por comentaristas antigos e modernos. Embora algumas das mulheres romanas mais famosas, cujos personagens foram condenados por autores romanos do sexo masculino, tenham sido reavaliadas e o empreendedorismo e a atividade de clientelismo das mulheres da elite tem recebido séria atenção (Barbosa, 2020)²³.

Neste sentido, o conceito de agencia, pode ser entendido não apenas como o ato de agir, mas sim de entender como as relações se estabelecem e de que maneira os sujeitos utilizam-se de diversas ferramentas para que construam suas próprias liberdades. Ao ligar o conceito de agencia às questões de gênero, é possível compreender como os sujeitos, ainda que em uma conjuntura desfavorável, são dotados de um espaço de ação, a partir do qual é possível questionar a ordem normatizadora vigente (Frandji, 2017: 31).

Pantomimas: Diversão ou Investimento?

A interpretação de Plínio sobre Ummídia ainda precisa ser examinada cuidadosamente. Na análise de Sick (1999), muitos partiram do pressuposto de que o envolvimento de Ummídia com pantomimas realmente representava uma falha em seu caráter. Guillemin, seguindo Juvenal, presumiu que as pantomimas eram os amantes sexuais de Ummídia. Carcopino comenta que entre as mulheres romanas ricas, "as melhores tentavam combater seu tédio com entusiasmos artificiais" e ele deve contar Ummídia entre as melhores, já que ele escreve: "Alguns como a velha Ummídia Quadratilla (...) passavam todos os dias quando não havia espetáculos públicos (...) assistindo aos shows idiotas dos mímicos

ficou apaixonado por uma das dançarinas principais. O Panegírico de Plínio data de 100 E.C, e Ep. 7,24 data para 107 E.C.

²³ Ver, por exemplo, Delia 1991: 197-217; Forbis 1990): 493-512; Dixon: 1986: 93-120; Hallett 1984: 35-61; Dixon 1983: 91-112; Van Bremen 1983: 223-41; Skinner 1983: 273-87; MacMullen 1980: 208-18.

com quem ela enchia sua casa." ²⁴ Plínio nunca nos disse que ela passava todos os dias assistindo pantomimas; o exagero de Carcopino é óbvio. Um artigo de 1982 sobre mulheres em Plínio nos diz que Ummídia "não levava um estilo de vida particularmente virtuoso"²⁵ e, mesmo em 1994, em um trabalho abrangente sobre as mulheres no mundo clássico, os autores partem do pressuposto de que "a riqueza de Ummídia permite passatempos triviais e moralmente ambíguos" (Fantham, 1994: 350).

Assim como David Sick assevera em seu artigo intitulado *Ummidia Quadratilla: Caged Businesswoman or Lazy Pantomime Watcher?*, que embora possamos debater o valor intrínseco da observação da mímica - e, reconhecidamente, pelo que sabemos da pantomima antiga, esta não era uma arte sublime e sutil - o objetivo deste artigo não é reformular Ummídia Quadratilla como uma mulher de perfeição moral, nem é para argumentar que essas artes teatrais eram de alta reputação e qualidade durante os primeiros séculos da Era Comum. O objetivo é, em vez disso, fornecer motivos alternativos ou adicionais para o interesse de Ummídia por pantomimas - motivos que se encaixam nas práticas comerciais romanas relativas a escravos, com sua posição financeira bem-sucedida e sua posição social e política como uma viúva romana rica. Novamente, vemos a pertinência de pensarmos no sentido de agência.

Torna-se necessário entendermos as mulheres enquanto sujeitos históricos dotados de agência, ou seja:

de capacidade de poder tomar decisões mesmo em uma estrutura desfavorável para tal. Mais importante do que isso é entender que houve um processo de silenciamento das mulheres pela historiografia, e que resgatar estas trajetórias dentro de seus contextos é de suma importância para construir narrativas mais plurais sobre o passado e que levem em consideração as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos podem se relacionar entre si mesmos (Frandji, 2017: 31-32).

Para começar, devemos apontar que a avaliação de Ummídia por Plínio, talvez de acordo com sua própria admoestação quanto à tolerância pelos vícios dos outros, não foi totalmente negativa; ele nos conta que ela educou decorosamente o neto, cujo personagem Plínio elogia (7.24.3-4). Conforme Plínio, sempre que ela estava assistindo suas pantomimas, ela dizia ao neto para ir embora e estudar (7.24.6). Além disso, ela se desfez adequadamente de seus bens em seu testamento. Os numerosos frequentadores do teatro que bajulavam suas pantomimas pouco recebiam de seu testamento

²⁴ Carcopino 1941: 104.

²⁵ Ver Dobson 1982: 82.

(7.24.8), enquanto as maiores partes iam para seu neto e sua neta.²⁶ Este é um detalhe importante para Plínio e seu grupo de colegas que muitas vezes criticavam a prática da caça ao legado ou *captatio* como um dos grandes males de sua época. Esses fatos deixam Plínio com uma visão geral positiva de Ummídia, e ele resume seu esboço da avó e do neto dizendo: "Tenho prazer na *pietas* da mulher agora morta e na dignidade do mais virtuoso jovem." Assim, acontece que a robusta mulher de oitenta anos com uma inclinação para a pantomima exibe a mesma qualidade de caráter do herói da Eneida, Enéias²⁷; seu interesse pela pantomima era uma aberração em seu caráter e não o indicativo. É o retrato bifurcado de Ummídia que Plínio apresenta aos leitores, um retrato que tem levado a comentários negativos sobre suas atividades e degradado sua reputação ao longo dos tempos.

Felizmente para nós, Ummídia não existe apenas nas páginas de Plínio. Podemos usar evidências epigráficas para reificar Ummídia e sua trupe de pantomimas: um *C. Ummidius Actius Anicetus* parece ser uma das pantomimas libertadas de Ummídia, e um certo Dionísio era um de seus escravos. Temos, além disso, uma inscrição dedicatória que narra a construção de um anfiteatro de Ummídia em sua cidade natal²⁸ e outra que narra a restauração de um palco ali. Dados esses gastos teatrais, ficamos imaginando como sobrou algum dinheiro para os herdeiros de Ummídia em qualquer evento. Esta talvez seja a pergunta errada a se fazer, já que o envolvimento de Ummídia em atividades teatrais não custaria dinheiro a ela, mas poderia ter rendido dinheiro a ela (Sick, 1999: 337).

Existem numerosas fontes, literárias, papirológicas e legais, que mostram que os escravos romanos treinados no comércio aumentaram muito em valor. Os escravos qualificados podem ser vendidos com um bom lucro, ou os proprietários podem reivindicar o *peculium* dos escravos, "renda"; da mesma forma, os patronos poderiam exigir óperas ou "obrigações de trabalho" de seus escravos libertos. O exemplo mais conhecido de treinar

²⁶ (*Ummidia*) *decessit honestissimo testamento: reliquit heredes ex besse nepotem, ex tertia parte neptem*. A diferença entre o legado ao neto e à neta pode ser decorrente de um anterior presente de dote para a neta.

²⁷ Esta referência à Enéias diz respeito à sua devoção filial em salvar o pai, levando-o aos ombros. Assim, A "*Pietas* define-se habitualmente como um sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes)" (Rocha, 2013: 338).

²⁸ CIL 10.5813 = ILS 5628: *Ummidia C. f. Quadratilla amphitheatrum et templum Casinatibus sua pecunia fecit*. "Ummidia Quadratilla, filha de Gains, construiu este anfiteatro e templo com seu próprio dinheiro para os cidadãos de Cassino".

escravos e lucrar com seu valor agregado vem da biografia que Plutarco faz de Catão, o Velho (Sick, 1999: 337).

Acontece que os escravos de Ummídia também deviam ter uma boa reputação. O fato de que vários membros da família de Ummídia podiam pagar monumentos funerários atesta uma posição econômica relativamente próspera. Além disso, sabemos que esses mímicos alcançaram um nível distinto de fama. O próprio Plínio, apesar de suas preocupações com a moralidade da mímica, descreve a participação de suas pantomimas em jogos sacerdotais recentes (7.24.6-7)²⁹, e temos a impressão de que as pantomimas já fizeram apresentações públicas anteriores, já que Plínio comenta que o neto Quadrato não assistia às pantomimas "no teatro ou em casa"³⁰. Se eles tivessem feito apenas essa apresentação pública, não haveria necessidade do comentário. Na verdade, as pantomimas parecem ter tido seu próprio conjunto de *groupies* na plateia desse show. Plínio também não deu muita importância ao comportamento das *groupies*, já que elas faziam muito barulho correndo pelo teatro imitando as pantomimas³¹. A popularidade da trupe de Ummídia estaria de acordo com a popularidade da pantomima em geral (Sick, 1999: 340).

O financiamento do anfiteatro de *Casinum* por Ummídia e a restauração do palco quebrado mostram seu envolvimento mais amplo em assuntos espetaculares na Itália. Podemos supor que suas pantomimas teriam recebido uma prerrogativa especial de atuação nos palcos dotados de seu financiamento. No mínimo, Ummídia teria tido o privilégio de inaugurar as instalações novas ou renovadas com artistas de sua escolha. Ela

²⁹ O latim aqui (7.24.6) diz: *productis in commissário pantomimis*, "com as pantomimas trazidas para a performance". Pela falta de qualquer adjetivo possessivo (ou seja, ela), pode-se inferir que nem todas as pantomimas foram associadas a Ummídia. Seu neto Quadratus então comenta: *scis me hodie primum vidisse saltantem aviae meae libertum?* "Você sabia que hoje é a primeira vez que vejo um dos libertos de minha avó dançando?" A menção de uma única pantomima aqui é interessante. Talvez um dos clientes de Ummídia tenha recebido o papel principal, pois geralmente havia apenas um intérprete principal além do coro nos shows de pantomima. Se fosse esse o caso, isso explicaria por que Quadratus menciona apenas um artista e porque parte da multidão teatral bajula Ummídia após a apresentação, como se fosse um grande golpe para a velha senhora. Para a identificação exata desses jogos, consulte Beaujeu 1975: 109-24.

³⁰ 7.24.5: *hos (pantomimos) Quadratus non in theatro non domi spectabat.*

³¹ 7.24.8: *alienissimi homines ... in theatrum cursitabant exsultabant plaudebant mirabantur ac deinde singulos gestus dominae cum canticis reddebant*

"Homens muito estranhos corriam pelo teatro, pulando para cima e para baixo, aplaudindo, maravilhando-se, e imitando cada gesto para Ummidia (proprietária) com as canções..."

certamente poderia ter aumentado a reputação de seus escravos e clientes performáticos fazendo-os aparecer nos palcos que ela dotou, e à medida que sua fama aumentava, eles poderiam ser contratados para outras apresentações públicas e privadas. Podemos conceber os palcos em *Casinum* como uma parada para as apresentações de pantomimas antes de se apresentarem em Roma.

Mesmo que nenhum mímico de Ummídia jamais tenha se apresentado em teatros de *Casinum* ou outras cidades italianas, sabemos pela carta de Plínio que eles se apresentaram em eventos fora da casa de Ummídia e tiveram alguns seguidores e, portanto, seu valor deve ter aumentado, sem mencionar nenhum pagamento que receberam por suas apresentações. A renda de apresentações fora da casa poderia ter fornecido pelo menos os meios necessários para manter um grupo de artistas escravos. Além disso, dados os exemplos de Cícero, as carreiras bem-sucedidas de várias pantomimas populares podem ter proporcionado uma renda considerável. Podemos, portanto, ver o interesse de Ummídia pela pantomima não como um passatempo ocioso, mas como um negócio lucrativo. Isso não quer dizer que Ummídia não gostasse de assistir pantomimas, mas, ao contrário da alegação de indolência de Plínio, ela poderia ter gostado de pantomima e lucrado com isso (Sick, 1999: 342).

Conclusão: Agencia e Poder

Neste artigo, examinamos principalmente as possíveis razões econômicas para o interesse de Ummídia Quadratilla pela pantomima. Para concluir, devemos ressaltar, sob a perspectiva de agencia, o poder político que poderia ter resultado do controle de empresários populares. Se, como vimos, a popularidade das pantomimas poderia evocar tumultos e sessões do senado, a vantagem política de possuir pantomimas é clara. Podemos imaginar vários amigos da elite (os homens eram os principais patrocinadores dos jogos) apelando à Ummídia pelo uso de suas pantomimas em vários eventos públicos e privados. Por sua vez, em uma sociedade muito preocupada com a troca de deveres e presentes, Ummídia pode ter adquirido formas de poder não tradicionalmente acessíveis às mulheres romanas. As pessoas mais importantes em Roma gostariam de ter os artistas mais populares nos jogos que patrocinaram; se os mímicos de Ummídia fossem empregados, ela estaria em posição de realizar uma sutil demanda por uma recompensa econômica ou política em troca (Sick, 1999: 344).

As relações que se desenvolveram entre esses escravos e libertos comprovam as interações que ocorreram entre a casa de Ummídia e a casa imperial, e Ronald Syme já demonstrou as extensas relações entre as próprias famílias nobres. O neto de Ummídia era cônsul de Adriano e seu bisneto se casou com a irmã de Marco Aurélio (Syme, 1968: 88-99.) Resta saber quanto à relação entre o que aconteceu "lá embaixo" entre os escravos e o que aconteceu "lá em cima" entre os nobres e a extensão de que Ummídia e suas pantomimas serviram para fomentar alianças entre as duas famílias.

O estigma social imposto às profissões da indústria do entretenimento pode ter representado uma oportunidade para mulheres como Ummídia, em um campo com o qual os homens conservadores da elite não queriam ser associados diretamente. Uma mulher pode ter servido como intermediária para o artista. Voltemos por um momento à avaliação de Plínio sobre Ummídia. Segundo Plínio, a paixão pela pantomima era um vício permitido às mulheres "na ociosidade de seu sexo"; uma mulher inteligente poderia ter usado essa indulgência para ganho pessoal. As apostas eram bastante altas, no entanto: a indulgência de Plínio com a Ummídia poderia rapidamente se transformar na condenação de Juvenal às mulheres no teatro (Sick, 1999: 345).

No final, essas interações parecem ter sido efetuadas positivamente por Ummídia; ela alcançou uma posição social e política conspícua. Plínio não estava apenas disposto a ignorar seu fanatismo por pantomima, mas ela, de fato, como várias outras mulheres nos primeiros séculos da Era Comum³², tornou-se a patrona tanto de sua família quanto de sua cidade. Observe que seu neto tirou seu nome da linha de sua avó, não de seu pai³³, e a festa de rededicação do teatro em *Casinum* foi realizada para os magistrados, pessoas e mulheres da cidade³⁴: a inscrição não apenas anuncia seu presente e, portanto, patrocínio a cidade, mas o texto também alude à sua feminilidade. Embora a posição moral de Ummídia como uma matrona romana possa ter sido ameaçada por ela possuir uma trupe de pantomimas, as vantagens econômicas e políticas que resultaram dessas mesmas pantomimas devem ter permitido que ela combatesse tal ameaça (Sick, 1999: 346).

³² Forbis 1990, Van Bremen 1983 e MacMullen 1980 descrevem um aumento do patrocínio por parte das mulheres em locais regionais sob o império; eles revisam inscrições dedicatórias semelhantes às de Ummidia em *Casinum*, assim como Richlin 1997: 339-46, 368-74 (Sick, 1999).

³³ Ver Syme 1968:78, 83-84, sobre a discussão.

³⁴ Ver Fora 1992:272-73 em que discute a inclusão das *mulieres* na festa.

Sherry B. Ortner (2006) em seu capítulo “Power and Projects: Reflections on Agency” afirma que “**agência**” nunca é uma coisa em si mesma, mas sempre parte de um processo que Giddens chama de estruturação, a criação e reconstrução de formações sociais e culturais mais amplas (Ortner, 2006: 134). De um modo geral, pode-se dizer que a noção de agência tem dois campos de significado. Em um campo de significado, “agência” é sobre intencionalidade e a busca de projetos (definidos culturalmente). No outro campo de significado, agência é sobre poder, sobre agir dentro de relações de desigualdade social, assimetria e força. Na concepção deste autor, “agencia” nunca é meramente um ou outro. Suas duas “faces” - como (a busca de realização de) “projetos” ou como (o exercício de ou contra) “poder” - misturam-se ou sangram uma na outra ou mantêm sua distinção, mas se entrelaçam em um relacionamento (Ortner, 2006: 139).

Nesta perspectiva, “agência” pode ser virtualmente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, sua capacidade de agir em seu próprio nome, influenciar outras pessoas e eventos e manter algum tipo de controle em suas próprias vidas. A agência, neste sentido, é relevante tanto para a dominação quanto para a resistência. As pessoas em posições de poder “têm” - legitimamente ou não - o que pode ser considerado “muito arbítrio”; mas os dominados também sempre têm certas capacidades, e às vezes capacidades muito significativas, de exercer algum tipo de influência sobre a maneira como os eventos se desenrolam (Ortner, 2006: 143).

Partindo destes pressupostos, é possível relacionar as atividades de Ummídia Quadratilla com a perspectiva de agencia, tendo em vista, que ela aproveitou seu gosto por pantomimas e transformou-o em um rentável negócio, capaz de proporcionar poder no sentido de participação na vida pública, bem como, uma forma de empreendimento financeiro, capaz de sustentar sua posição social, educar seu neto e exercer a prática do evergetismo, patrocinando obras de restauro em sua cidade natal, *Casinum*.

Fontes

DIO, Cassius. *Roman History*. Perseus, S.d.

JUVENAL, *Sátiras*. Madri: Biblioteca Clásica Gredos, s/d.

PLINY THE YOUNGER. *Letters*. Edited and translated by William Melmoth. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press. 1958.

PLINY THE YOUNGER. *The Letters of the Younger Pliny*. Tradução de: RADICE, B. London: Penguin Books, 1969.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Renata Cerqueira. As Mulheres nas Epístolas Plinianas: *exempla* e ousadia. *Mythos*. Imperatriz – MA, Ano IV, N. I, 2020, p. 298 - 318.

BILGE, Sirma. Théorisations féministes de l’intersectionnalité”. *Diogenes*, 1 (225), 2009, p. 70-88.

CARCOPINO, Jérôme. *Daily Life in Ancient Rome*. London, 1941

CARLON, Jacqueline M. *Pliny’s Women - Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*. Cambridge, 2009.

CERQUEIRA BARBOSA, R. A Educação e o “empoderamento” feminino na Sociedade Romana: As mulheres da Gens Semprônia. *História Revista*, Goiânia, v. 27, n. 3, 2023, p. 18–39.

CRENSHAW, Kimberlé W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*. Chicago: 1989, p. 139-167.

FANTHAM, E., H. FOLEY, N. KAMPEN, POMEROY, S. and SHAPIRO, H. *Women in the Classical World*. New York: Oxford University Press, 1994.

FERREIRA, Lina Penati; MARIANO, Silvana Aparecida; SOUZA, Marcio Ferreira. Tecendo fios entre interseccionalidade, agência e capacidades na teoria sociológica. *Civitas*. Porto Alegre: PUC, vol. 3, fasc. 21., 2021, p. 423-433.

FRANDJI, Ingrid Cristini Kroich. *Agência Feminina No Egito Romano (III D. C. - V D.C.)* Dissertação de Mestrado, Ciências Humanas, História, UFPR, 2017.

FUNARI, P. P. A. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*. Campinas: Unicamp, n.5, 1995, p: 179 - 200.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 62-82.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20012

LANGLANDS, Rebecca. Pliny's "Role Models of Both Sexes": Gender and Exemplarity in the *Letters*. *Eugesta*, nº4, 2014.

MAYER, R. G. *Roman historical exempla in Seneca*. 1991, p. 141-170. Disponível em <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=oac-001:1991:36::435> . acessado em 09/03/2021.

ORTNER, Sherry B. Power and Projects: Reflections on Agency In: ORTNER, S. B. *Anthropology and Social Theory Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham and London: Duke University Press, 2006, p. 129-154.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez. 2008, p. 263-274.

RIOS, F.; SOTEROB, E. Gênero em perspectiva interseccional. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, 26 (1), 2019, p. 1-10.

ROCHA, M. H. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Vol. II. Cultura Romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

ROSSI, Andrea Dorini de Oliveira. *Index de Plínio, o Jovem*. Assis: UNESP/FAPESP, 1993.

SHELTON, Jo-Ann. Pliny the Younger and the Ideal Wife. *C&M* 41, 1990, p. 163-186.

SICK, David H. Ummidia Quadratilla: Cagey Businesswoman or Lazy Pantomime Watcher? *Classical Antiquity*. Califórnia: University of California Press. Vol. 18, No. 2, Oct., 1999, p. 330-348. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25011104>

SKINNER, Marilyn. Woman and Language, in Archaic Greece, or Why is Sappho a Woman? In: RABINOWITZ, N.S.; RICHLIN, A. (eds.): *Feminist Theory and the Classics*. Londres: Routledge, 1993, p. 181.

SLATER, W. J. Pantomime Riots *Classical Antiquity*. Califórnia: University of California Press. Vol. 13, No. 1, Apr., 1994, p. 120-144.

SYME, Ronald. The Ummidii. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Jan., 1968, Bd. 17, H. 1, Jan., 1968, p. 72-105. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4435015>

WHAT DID NON-CHRISTIANS SAY ABOUT THE BIRTH AND RESURRECTION OF JESUS OF NAZARETH IN ANCIENT HISTORY? STUDIES BASED ON CELSUS' *THE TRUE WORD* (THIRD CENTURY)

José Petrúcio de Farias Júnior¹

Abstract

Investigations into ancient Christianity, despite enjoying a wide diversification of theoretical-methodological contributions and interpretative strands since the 19th century, have been largely focused on the constitution and consolidation of Christian faith formulas in dialogue with the surrounding culture in Ancient history. Much has been discussed about the symbolic components that came to constitute Christian religious experiences and the gradual adhesion of the Roman elites to the Christian movement. Contrary to this historiography, we seek to understand, from the position of the Neoplatonic philosopher Celsus, the impact that Christian narratives produced on literate non-Christian social groups. In other words, we are concerned with the reception of Christian discourses by non-Christian readers, such as Celsus. Our study, in this sense, is centered on the work of the Christian Origen of Alexandria, *Contra Celsum* (248/9), thanks to which we have access to Celsus' anti-Christian arguments. Thus, we inquire into the possible intentions and objectives of Celsus in questioning the Christian discourses about the divine birth and resurrection of Jesus.

Keywords

Origen; *Contra Celsum*; *The True Word*; Jesus of Nazareth; divine birth; resurrection.

¹ Assistant Professor – Federal University of Piauí, Picos, Brazil. E-mail: petruciojr@terra.com.br.

Resumo

As investigações sobre os cristianismos antigos, ainda que desde o séc. XIX tenham desfrutado de ampla diversificação de aportes teórico-metodológicos e vertentes interpretativas, têm se voltado, em grande medida, à constituição e consolidação de fórmulas de fé cristãs em diálogo com a cultura envolvente na Antiguidade. Muito se discute acerca dos componentes simbólicos que passaram a constituir as experiências religiosas cristãs e a gradativa adesão das elites romanas ao movimento cristão. Na contramão desta historiografia, procuramos compreender, a partir do posicionamento do filósofo neoplatônico Celso, o impacto que as narrativas cristãs produziram em grupos sociais não-cristãos letrados. Em outras palavras, ocupamo-nos da recepção dos discursos cristãos por leitores não-cristãos, como Celso. Nosso estudo, nesse sentido, está centrado na obra do cristão alexandrino Orígenes, *Contra Celso* (248/9), graças a qual temos acesso aos argumentos anticristãos de Celso. Assim, indagamos as possíveis intencionalidades e objetivos de Celso ao questionar os discursos cristãos sobre o nascimento divino e a ressurreição de Jesus.

Palavras-chave

Orígenes; *Contra Celso*; *Discurso Verdadeiro*; Jesus de Nazaré; nascimento divino; ressurreição.

Introduction

Jesus of Nazareth became a central character in Christian literature from the middle of the first century C.E., which also means that the construction of memories about Jesus served a variety of purposes and objectives, especially when we consider the temporal gap between Jesus, in Galilee, and the early writings about him.

To understand the interpolations and the creative potential of Christian authors in the process of literary creation of this character, we shall picture a ship gradually moving away from us towards the ocean, we can no longer clearly see details, nuances, and characteristics belonging to the vessel, since distance has transformed it into a mere diffuse point on the horizon until it disappears. Suppose, then, that after two decades, we are invited to narrate and describe it to audiences who have never seen it or approached it.

We would certainly add colors, dimensions, and shapes that were not present on the original ship. We would add traits or characteristics that come from our field of experience or from our more recent relationship with similar objects. Similarly, we understand the production of narratives about Jesus.

This is how memory works: it recollects, forgets, condenses, and interpolates feelings and experiences, which makes it fragile, vulnerable, susceptible to updating, re-signifying; in short, memory incorporates different garments depending on the stimuli of the social environment in which the subject is inserted, as David Lowenthal warns, “[...] The need to use and reuse the memorial knowledge, and to forget as well as recall, forces selection, distillation, distortion and transformation of the past, accommodating memories to the needs of the present” (1998: 77); after all, “[...] the past is filtered through everything that is subsequently learned from the original experience [...] the passage of time causes qualitative change of memory as well as its loss” (1998: 98).

Thus, Christian literature has the challenge of propagating the sayings and deeds of a subject whose life trajectory and social actions have become distant in time, since Christian writers are not eyewitnesses, as many believe. From the middle of the first century, the Christian literati combined elements of the political-cultural context in which they were inserted, sparse oral and written testimonies as well as expectations from different audiences, including Hellenized Jews, to compose a character

that met the various popular desires, in such a way that Christian literatures, initially, were addressed only to communities that followed the teachings of Jesus: it was an internal theme of Christians.

From the middle of the second century, due to the criticism and persecution to which many followers of Jesus were subjected, a vast combative and apologetic literature emerged, in which Christians defended and justified their myths to a non-Christian audience. A number of Christian thinkers have devoted themselves to create speeches that would answer the objections of non-Christian philosophers, rhetors, or sophists.

According to Jaeger (1985: 45), for example, the Christians of the first two centuries had to face the accusation of cannibalism, since in the Eucharist “comían la carne y bebían la sangre de su Dios”, of sexual immorality, of promiscuity, of incest, as described by Cornelius Fronto (100-166), tutor of Marcus Aurelius (*apud* Hargis, 1999: 12), in addition to being called atheists, since they did not venerate the gods consensually accepted by the Romans, they denied the divine honors to the emperor (Pliny, *Epistulae*, 10.96:5), in such a way that this ‘atheism’ (*impietas*) was conceived as political subversion by many Roman thinkers, such as Suetonius and Pliny the Younger, in addition to being censured based on the practice of a *pernicious superstition* (Suetonius, *Life of Nero*, 38:1-3).

Historian Jeffrey W. Hargis argues that the refusal to worship the Greco-Roman gods was easily interpreted by many Romans as a tendency of the Christian movement toward anarchy and violence, especially in relation to the disqualification of the gods who maintain the peace and protection of the Roman *civitas*. Thus, the rise of this popular opinion may have stimulated the practice of informants to hand over Christians to local authorities, such as the Christians who were brought to the court of Pliny the Younger between 111 and 113 C.E., although very little is known about this religion.

We can state with some certainty that, until the middle of the second century, the persecution of Christians was not the result of imperial decrees, but rather of the population’s resentment of the lascivious and subversive character attributed to Christians. For Hargis (1999: 11), the driving force behind the oppression and execution of Christians seems to have arisen from popular resentment reported to local authorities.

With such accusations, many Christians came to be seen by many Romans as enemies of the gods, the Roman Empire, and the Romans themselves, to the extent that they were encouraged to renounce their presence in Roman venues, such as theater, amphitheater, circus, and baths as well as games in general not only due to being environments in which violent and libidinous themes circulated, but also due to constituting ritualistic practices of worship to Roman or foreign deities, as registered by the North African Latinist Tertullian, in *De Spectaculis* (24), written around 202 and 206, for whom Christians should remain pure, at a high level of moral perfection, separated from the ‘pollution’ of the world. Examples of this stance can be found in Book 8, in *Contra Celsum*:

Let us see what Celsus further says of God, and how he urges us to the use of those things which are properly called idol offerings [...] His words are, *God is the God of all alike; He is good, He stands in need of nothing, and He is without jealousy. What, then, is there to hinder those who are most devoted to His service from taking part in public feasts.* (Origen, *Contra Celsum*, 8.21)²

Origen demonstrates how Celsus questions Christian exclusivism regarding the worship of divinity, since “God is the God of all alike,” meaning that the supreme deity cannot belong to a specific group or a specific lineage, much less be accessible to certain social groups and not to others. Moreover, note how Celsus had contact with a position defended and systematized by Tertullian at the beginning of the third century, which signals the resurgence of certain cultural practices or recommendations to Christian communities, as noted in Origen’s warning:

Let us now see on what grounds Celsus urges us to make use of the idol offerings and the public sacrifices in the public feasts. His words are, *If these idols are nothing, what harm will there be in taking part in the feast? On the other hand, if they are demons, it is certain that they too are God’s creatures, and that we must believe in them, sacrifice to them according to the laws, and pray to them that they may be propitious.* (Origen, *Contra Celsum*, 8.24)

Celsus questions the prohibition of Christians from participating in public feasts and sacrifices, which implies, by extension, abstaining from participating in public celebrations dedicated to the gods, as Tertullian teaches. Furthermore, Celsus holds the thesis that even demons (*daimones*) belong to God, since all immortal beings are creations of God, while mortal beings are creations of the immortals (Origen, *Contra*

² In all quotations from *Contra Celsum*, we use italics to differentiate Celsus’ argument from Origen’s refutations. This is a methodology already used in the Portuguese version published by the Patristic collection.

Celsus, 4.52) which means that all religious activities must honor the supreme deity, whether they are dedicated directly to that deity or indirectly via lesser gods. Thus, for Celsus, Christians should not worry about participating in non-Christian services.

Since god is supreme and *κοινός* (common) to all, therefore everyone has equal access to this divinity by different intermediary agents (priests or even *daimones*). Thus, for Celsus, it is inconceivable that Christians seek to separate themselves socially and religiously from the social *corpus* to behave socially in an exclusive way. Furthermore, if the supreme god has no material needs or is unable to deal with human emotions and feelings, such as jealousy, how is it possible that the cults of intermediate gods could offend him?

From the middle of the second century, there was a different scenario in terms of the increase of followers of Christianity, as well as their literary maturation, a context in which apologetic and polemical literatures are inserted, given that, from 170 C.E. onwards, the feeling of threat of Christians to the common good intensifies, in such a way that many Christians were persecuted and killed by local political agents and adverse groups in various cities throughout the Roman empire, among whom were Polycarp in Smyrna; Sagares at Laodicea, Carpus and Papillae at Pergamum; moreover, in the summer of 180 C.E., groups of Christians were executed in Madauros and Scilly, North Africa (Hargis, 1999: 12). Origen offers us evidence of motivations for such public acts by contesting Celsus' position:

The first point which Celsus brings forward, in his desire to throw discredit upon Christianity, is, *that the Christians entered into secret associations with each other [...], secret, and maintained in violation of the laws. And his wish is to bring into disrepute what are termed the love-feasts of the Christians, as if they had their origin in the common danger, and were more binding than any oaths [...]* he babbles about the public law, alleging that the associations of the Christians are in violation of it [...] (Origen, *Contra Celsum*, 1.1)

Origen reinforces this position by stating that Celsus had asserted that, in secret, Christians practice and teach what is convenient for them. They have a good reason for doing so: they are removing the death penalty that hangs over their heads. He compares this vulnerability to the risks that a Socratic runs in defense of philosophy (Origen, *Contra Celsum*, 1.3). In such passages, Origen punctuates his opinion of the Christians of his time. Celsus' observation regarding the secret character of religious cults indicates their illegal status and subversive stance. It is a threat to the

social order; it must therefore be fought, since 'secret conventions' must be banned, as Pliny the Younger's Letter 96, addressed to Emperor Trajan suggests. To be considered acceptable, members of a society must participate in cults of gods that keep society stable and peaceful, such that the rejection of these gods implies the adoption of subversive practices.

Celsus, Origen, and the production of *The True Word*

Expounding on Celsus and his anti-Christian arguments is not an easy task, for we depend on the exercise of refutation undertaken by Origen in *Contra Celsum*. As for the biographical trajectory of Celsus, Origen offers us very vague information "[...] I do not congratulate that believer in Christ whose faith can be shaken by Celsus – who no longer shares the common life of men, but has long since departed [...]" (*Contra Celsum*, Preface, 4). It is not clear what Origen meant when he declares that Celsus "no longer shares the common life of men:" was he a wealthy man or a philosopher alien to social life?

Another aggravating factor: Celsus is a proper noun of Latin origin, very common in the imperial era, which raises doubts as to which Celsus is referring to: "And we have heard that there were two individuals of the name of Celsus, both of whom were Epicureans; the earlier of the two having lived in the time of Nero, but this one in that of Adrian [117-138], and later." (*Contra Celsum*, 1.8). Origen is also uncertain about his discursive productions: "I do not know, however, if he is the same who wrote several books against it." (*Contra Celsum*, 1. 68) or philosophical position: "But observe how, in his desire to subvert our opinions, he who never acknowledged himself throughout his whole treatise to be an Epicurean" (*Contra Celsum*, 5. 3). A hasty reading of this passage would allow us to deduce that Celsus was an Epicurean, but this may have been just a label attributed to Celsus to disqualify him from the Christians, since Origen himself, several times, associates him with Plato:

[...] Nay, he would not even quote the passage in the letters of Plato, [...] lest he too should be compelled by Plato, whom he often mentions with respect, to admit that the architect of this world is the Son of God, and that His Father is the first God and Sovereign Ruler over all things (*Contra Celsum*, 6. 47).

In addition to Origen demonstrating Celsus' adherence to Platonic thought, especially about the creation of the *cosmos*, the divinities, and the man, *Contra Celsum* also presents an erudite adversary, since he

demonstrates knowledge of canonical texts of the Jews (*Mishnah* and First Testament) as well as Egyptian, Persian, Indian, Greek, Roman, and Christian mythologies, among others.

According to historians Dominic Crossan and Jonathan Reed (2007: 89), Celsus wrote a critique of Christianity, entitled “The True Word” – *Ἀληθὴς Λόγος*, in which he defended the influence of classical mythologies on Christian discourses. The title suggests that Christians give false speeches, which indicates that Celsus had a certain knowledge of Jewish and Christian texts and teachings that enabled him to criticize Christian literary production and the actions of members of this faith community in such a way as to consider them a threat to the security of the Roman Empire and its political-administrative and military institutions.

While the first attacks against Christians by non-Christian groups focused on accusations of immorality, cannibalism, and atheism, Celsus’ work marked the beginning of an era of philosophical attacks, supported by The Scriptures. Celsus undertook, in an innovative way, attacks on the logic and philosophical borrowings of non-Christian belief systems, myths, and religious practices fostered by Christian priestly elites.

The work has been lost for unclear reasons till the date, but we can know it from the detailed refutation that was made by the Christian exegete Origen of Alexandria, who, between 248 and 249, wrote *Contra Celsum*. That is, if we conceive that Celsus wrote his narrative in the middle of the second century C.E., Origen’s response to Celsus’ polemic would have been realized after almost a century, at which time Origen had received the *The True Word* from Ambrose, as reported by Eusebius of Caesarea, in *Ecclesiastical History* (VI).

Although Hargis (1999: 22) considers that Celsus’ work dates from 178, it is more appropriate to suggest that it was written in the early third century C.E. for several reasons. If Celsus had written his work in the 170s, at the height of the polemics of immorality, cannibalism, and atheism against Christians, why did he not mention these accusations? Would Celsus have been a rare exception in his day? Apparently, when Celsus propagated his narrative, such anti-Christian retorts were not so relevant, which is more likely in the context of the dynasty of the Severus, more specifically after the rule of Septimius Severus (193-211).

Secondly, if Celsus wrote *The True Word* in the late 170s, why was there no Christian response to the attacks over the course of 70 years? Thirdly,

it is possible that Celsus' accusations against Christian proselytism are related to Septimius Severus' alleged decree of approximately 201/202, which forbade conversion to Judaism or Christianity, which instigated the persecutions of Christians from 193 to 211 to a wide extent (Hargis, 1999: 23). After this period, Christians enjoyed a certain peace.

In addition, the first decades of the third century were marked by imperial control over anti-Christian movements. However, after Septimius Severus, imperial policies allowed Christians to participate in public life, which aroused the antipathy of many non-Christians, such as Celsus. For these reasons, Hargis argues that it is possible to suggest that the date of creation is at least at the beginning of the third century.

Thus, from the perspective of Hargis (1999: 30), by characterizing his opponents as members of a small and segregationist sect, Celsus reacts to a large extent in a hostile way to the growth of the Christian community and to the social integration experienced by them from the third century onwards, to protect Roman society from the subversive character of this religious community.

Broadly speaking, we must consider that many non-Christians regard Christians as "social enemies." It is a recurrent practice in anti-Christian positions since the beginning of the second century and there was no reason to interrupt this line of reasoning, since Christianity had not yet become official and was suspicious to many people. Furthermore, the church did not have the status (wealth, building of temples, and a consistent discursive formation) that it would enjoy from the middle of the third century onwards, when Origen writes *Contra Celsum*.

According to Trigg (2002: 53), the work was written in an instable context—both political and economic—, since the Roman Empire was under threat of internal conflicts, external invasions (Goths, Franks, Vandals, and Alemanni), plagues, and inflation, which contributed to the creation of an apocalyptic scenario, elaborated by non-Christian thinkers, who blamed the emperor Philip the Arab (244–249), for his policy of connivance with Christians.

Ambrose, noticing the increase in attacks against Christians and the dissemination of Celsus' anti-Christian treatise, may have realized the imminent threat of persecution, which would have motivated him to ask Origen for an answer. Thus, for Trigg (2002: 53), the need to provide arguments against further persecution was probably more urgent than

any other need for evangelization or strengthening of newly converted Christians, who might be affected by Celsus' anti-Christian arguments. This explains, at least in part, Origen's efforts to present a detailed rebuttal of Celsus in eight books, one of his most extensive known works. Therefore, the discomfort with Celsus' discourse may be linked to the wave of hostility against Christians, fomented by the local elites adherents of Hellenic philosophies (Trigg, 2002: 61).

In 249, Philip the Arab was assassinated by the legions and Emperor Decius (249-251) began a series of persecutions against the Christians, accusing them of being merciless and lacking respect for the emperor. Decius persecuted, above all, Christian leaders and thinkers, such as Fabian, bishop of Rome, Alexander, bishop of Jerusalem, and Babylas, bishop of Antioch, who died in prison. Origen was also imprisoned and tortured, but not executed, probably due to having negotiated his conversion and allegiance to the emperor, which displeased many Christians, since "[...] an unequivocal death, by martyrdom, would have been better for Origen's posthumous reputation" (Trigg, 2002: 61).

In this context, it is assumed that Celsus and other polemicists began their attacks on communities that already had a certain relevance and specificity compared with other religious experiences. From the end of the second century, Christianity became more and more intellectually sophisticated and with a sense of mission, perhaps driven by initiatives such as that of Celsus, who required from Christians even more detailed and erudite arguments.

In summary, while the first attacks on Christians focused on immorality, Celsus' work marked the beginning of an era of philosophical attacks that were complemented with refutations based on The Scriptures; among his objects of criticism, we will highlight the reception of the narratives about the birth and resurrection of Jesus of Nazareth.

Birth and resurrection of Jesus as a philosophical problem for Celsus

It is reasonable to assume that *Contra Celsum* is a work written by Origen with the aim of responding to the "insults," i.e., to the counter-narratives or counterpoints presented by non-Christian groups regarding Christian texts. Thus, the basis of support for Celsus' arguments stems from a dynamic and conflictual literary environment, composed of at least three divergent groups: on the one hand, the Jews favorable to Jesus, who

defended that his birth was the result of divine intervention on an immaculate virgin, without the interference of a human father. On the other, Jews opposed to the former narratives about Jesus and non-Christian groups, who held that if Joseph was not his father, Mary was an adulteress and Jesus a bastard.

Broadly speaking, although one group treats the virginal conception of Jesus as a work and grace of God, others point to adultery: either with the consent of a sinful Jew – Joseph (since, according to Jewish law, Joseph should have dismissed her immediately and definitively); or from Mary's relationship with a non-Christian – Panthera, a Roman soldier, as can be seen below:

But let us now return to where the Jew is introduced, *speaking of the mother of Jesus, and saying that when she was pregnant she was turned out of doors by the carpenter to whom she had been betrothed, as having been guilty of adultery, and that she bore a child to a certain soldier named Panthera* (στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα); and let us see whether those who have blindly concocted these fables about the adultery of the Virgin with Panthera, and her rejection by the carpenter, did not invent these stories to overturn His miraculous conception by the Holy Ghost (Origen, *Contra Celsum*, 1. 32).

In this excerpt, it is evident that Celsus used a well-known narrative from the Talmud that reports that Jesus was an illegitimate son of Mary by a Roman soldier named Ben Panthera – *yeshua ben pantera*, an epithet already widespread in Jewish society at the end of the first century (Jaffé, 2012: 581), which demonstrates that Celsus had access to this anti-Christian Jewish material. Added to this, note that Celsus claims to be aware of another Judeo-Christian dialogue, entitled *Dialogue of Jason and Papiscus* (which no longer exists) testifying his contacts with Jewish arguments against Christianity³ (Origen, *Contra Celsum*, 4.52), also present in *Dialogue with Trypho*, by Justin of Neapolis and *Adversus Iudeos*, by Tertullian.

In our view, Celsus' purpose in accusing Mary of adultery is to disparage the belief in the virginal conception of Jesus as well as his status as Messiah descended from David, accepted without much reservation by Christians. Celsus writes at a time when many Christian authors are

³ According to Jaffé (2012: 09-12), a significant number of Christian authors strive to remove the virgin birth of Jesus from the charge of adultery, including: Ascension of Isaiah, 11:5; Ode to Solomon, 19.6; Tertullian, *De Spectaculis*, 30.6, Gospel of Thomas, 105; Acts of Pilate, 2.3, in addition to the Jewish texts, from which the narratives about Jesus as the 'Son of Panthera' were born, including Sabbath, 104b.

striving to construct the image of a 'virgin Mary' and relate it to the divine birth of Jesus, freeing it from the accusation of adultery.

To defend Christianity from such accusations, Origen points out that the construction of this version, that is, "the authors of this fable," elaborated it from clear interests and objectives: "to deny the miraculous conception (of Jesus) by the Holy Ghost," in such a way that the motivation for such a literary composition comes from the propensity of non-Christians to irresponsibly mock and distort Christian myths; hence Origen declares that:

I do not think it necessary to grapple with an argument advanced not in a serious but in a scoffing spirit, such as the following: *If the mother of Jesus was beautiful, then the god whose nature is not to love a corruptible body, had intercourse with her because she was beautiful; or, It was improbable that the god would entertain a passion for her, because she was neither rich nor of royal rank, seeing no one, even of her neighbours, knew her. And it is in the same scoffing spirit that he adds: When hated by her husband, and turned out of doors, she was not saved by divine power, nor was her story believed. Such things, he says, have no connection with the kingdom of heaven.* In what respect does such language differ from that of those who pour abuse on others on the public streets, and whose words are unworthy of any serious attention? (Origen, *Contra Celsum*, 1.39)

In this excerpt, Origen declares that such 'insults' are common to Christian discourses, which signals a climate of distrust of the plausibility of Christian accounts. To defend against Celsus' attacks, Origen insists on the virginal conception of Jesus and refers to the Jewish texts (*Septuagint*), despite the hostility of many Jews to considering Jesus as the 'Son of God':

[...] as if the only event predicted were this, that [...] neither the place of His birth, nor the sufferings which He was to endure at the hands of the Jews, nor His resurrection, nor the wonderful works which He was to perform, had been made the subject of prophecy, he continues: *Why should it be you alone, rather than innumerable others, who existed after the prophecies were published, to whom these predictions are applicable?* And desiring, I know not how, to suggest to others the possibility of the notion that they themselves were the persons referred to by the prophets, he says that *some, carried away by enthusiasm, and others having gathered a multitude of followers, give out that the Son of God has come down from heaven* (Origen, *Contra Celsum*, 1.50)

Notably, while Celsus questions the applicability, pertinence, or plausibility of Jewish prophecies about the life of Jesus, Origen relies on such prophecies, with which he questions the unbelieving attitude of many Jews. Origen reminds us, for example, of Isaiah's prophecy (Isaiah 7:10-14), in which Emmanuel would be born of a virgin (Origen, *Contra*

Celsus, 1.33-34). The Alexandrian Christian, to support his refutation of Celsus refers to Matthew 1:18-25 and dialogues with the messianic movement, also outlined in 2 Samuel, 7; Micah 4:14; Ezekiel 34:23; Haggai 2:23, in which it will be via a king descended from David that God will save the 'chosen people'; therefore the hope of the worshippers of Yahweh rests in the wake of the Davidic lineage.

It can be seen that the authors of the Gospel of Matthew⁴, at least three centuries later, made use of Immanuel's prophecy to construct, in a literary context, the divine birth of Christ, making him to be born in Bethlehem, as Origen argues in the fragment below:

Now the Scripture speaks, respecting the place of the Saviour's birth—that the Ruler was to come forth from Bethlehem—in the following manner: And you Bethlehem, house of Ephrata, are not the least among the thousands of Judah: for out of you shall He come forth unto Me who is to be Ruler in Israel; and His goings forth have been of old, from everlasting (Mic 5:2). Now this prophecy could not suit any one of those who, as Celsus' Jew says, were fanatics and mob-leaders, and who gave out that they had come from heaven, unless it were clearly shown that He had been born in Bethlehem, or, as another might say, had come forth from Bethlehem to be the leader of the people (Origen, *Contra Celsus*, 1.51).

Origen's efforts to defend a supposed harmony and continuity of the Jewish texts to Christians with the prophecies are notorious. Thus, as to the place of birth, Matthew (2:1) and Luke (1:5) affirm that Jesus was born in Bethlehem, Judea, for the purpose of relating him to the house of King David and to the prophecies of the so-called 'Old Testament' (Crossan, 2007), since *as the evangelists were writing long after the death of Jesus, they made intense scans of the Jewish scriptures, raising numerous prophecies [...] making them fulfilled in the trajectory of the life of Jesus* (Chevitarese, 2022: 16), a narrative process probably known and pointed out by Celsus, insofar as he questions the veracity of these reports with the Jewish communities.

From Origen's defense against Celsus' arguments in the excerpt above, we deduce that Celsus' accusation is based on Matthew's narrative sequence (more than Luke's), since only Matthew informs us that Jesus went to Egypt (Origen, *Contra Celsus*, 1.28). Furthermore, the identification of Jesus as 'the carpenter's son' (Mt 13: 55), present in the argument of Celsus (Origen, *Contra Celsus*, 1.28), is omitted completely

⁴ The literary efforts of the authors of Mt stand out, which in 1:23 refers to Is 7:14 and in 4:15-16 cites Is 8:23-29.

by Luke, although both had contact with Mark, the first to declare that Jesus was a carpenter (Mk 6:3)⁵. We also recall that Matthew's editors were the first to attribute to Joseph the suspicion that Jesus' birth was the fruit of adultery (Mt 1:18-25).

Similar to Matthew, Luke narrates that Mary was married to Joseph, but only in Luke does the angel announce to Mary that she will conceive the "Son of God" by being covered by the shadow of the Holy Ghost (Lu 1: 35), so that in the Gospel of Luke the author presumes that Mary had told Joseph what had happened and he believed her words, thus there is no suspicion of adultery, nor a hostile attitude on the part of Joseph towards Mary, as in Matthew. Clearly, Matthew's narrative follows very distinct narrative components, which reinforces our position regarding the account with which Celsus would have dialogued to elaborate his counter-narratives. Thus, we maintain that Celsus' knowledge of the account of the birth of Jesus comes concretely from Matthew.

Finally, as to the alleged divine filiation of Jesus, Celsus doubts the exclusivity and veracity of such an account, since births conceived from the interaction between men and gods were not uncommon in ancient Eastern and Western literature (Origen, *Contra Celsum*, 1. 28), such as the character Helen, daughter of Zeus and Leda; even though she has a human father, Tyndareus (*Odyssey*, III); Heracles (or Hercules), son of Zeus and Alcmene, a mortal woman, according to Diodorus of Sicily (*BH* 4:9:1-3, 6, 10:1); Theogenes of Thasos, son of Heracles and a mortal mother, according to Pausanias (*DG* II, 11:2-9); Alexander the Great, son of Zeus and a mortal, Olympias, according to Plutarch (*Life of Alexander*, 2:1-6, 3: 1-9); Octavius Augustus, son of Apollo and Atia, a mortal, according to Cassius Dio (*HR* 45 1:2) and Suetonius (*Life of Augustus*, 94: 1-11); Apollonius of Tyana, son of Proteos, god of Egypt, and a mortal, according to Philostratus (*Life of Apollonius*, 1: 4, 5-12). Such narratives compose, in general, *Hellenized models of divine births* (Chevitarese, 2022: 15).

Miracles, sublime gestures, great achievements, and unprecedented wisdom were expected of these subjects. Thus, historiography informs us

⁵ Our considerations about the Gospels are based on the dating and historical circumstances of the production of such texts. In this sense, historical studies advocate the following chronology: Mark (70 C.E.), Matthew (80 C.E.), Luke (90 C.E.), 1,2,3 John (90-110), as Chevitarese (2022) suggests, which differs substantially from the theological organization proposed by the Church for the composition of the Christian Bible.

that the concept of 'divine man' – which is not restricted to Jesus – was attributed to subjects who claimed to be capable of performing signs, marvels, wonders, and miracles. Such personages united the physical and metaphysical worlds. Origen, in *Contra Celsum*, offers us clues that there were other subjects, categorized as 'divine-man,' just like Jesus, and who attracted a large number of disciples by proclaiming themselves "sons of God," such as: Simon the magician of Samaria; Dositheus of Samaria; Judas and Theudas of Galilee (*Contra Celsum*, 6. 11)⁶. Concerning Simon,

But it has escaped the notice of Celsus that the Simonians do not at all acknowledge Jesus to be the Son of God, but term Simon the power of God, regarding whom they relate certain marvellous stories, saying that he imagined that if he could become possessed of similar powers to those with which he believed Jesus to be endowed, he too would become as powerful among men as Jesus was among the multitude (Origen, *Contra Celsum*, 5. 62)

In the face of such inter-discursive relations, which corroborate the construction of a Matthean version of the virgin birth of Jesus, we infer that Celsus may have reminded Christian authors that the invention of the divine birth of Jesus results from a seam of narratives, since it is interpellated by popular narratives circulating in the Mediterranean basin. In this way, the plot fabricated by the Christians, although plausible to the ancient peoples, is not exclusive to Christian literature and Celsus does not hesitate to remind us of the debt of Christians to the surrounding culture.

As for the resurrection of Christ, as well as the canonical narrative of his birth, we consider it one of the basic presuppositions of the religious experiences of Christian communities and makes the movement of Jesus unique, since it is the resurrection that consolidates Jesus as a god and inserts him into a salvific plan, insofar as it is expected that the faithful "[...] would rise from the dead to receive the same life that Jesus received from God after the resurrection" (Miranda, 2020: 35). In this way, the resurrection of Christ is linked to the belief that the faithful, the "righteous" or the "saints," will be resurrected by God; therefore, it is assumed that the same agent who resurrected Christ, that is, God, will resurrect Christ's followers (Miranda, 2020: 32).

⁶ Celsus also reminds us of Antinous: "But as he next introduces the case of the favourite of Adrian (I refer to the accounts regarding the youth Antinous, and the honours paid him by the inhabitants of the city of Antinous in Egypt), and imagines that the honour paid to him falls little short of that which we render to Jesus" (Origen, *Contra Celsum*, III, 36).

In *Contra Celsum*, however, Origen points out Celsus' criticism of the non-exclusivity of the idea of resurrection in the Christian movement. In fact, this is an idea widely spread not only among the Greeks and the Romans, but also among the late Jews, especially in apocalyptic texts and contexts (Hb 6:2; 11:19). Thus, the apparitions and forms of the resurrected Jesus, as they are presented in the New Testament accounts, are part of a common heritage shared in the Ancient Mediterranean Basin (Cavalcanti, 2020: 76). In other words, Celsus intends to warn audiences that the narrative of the "resurrected Jesus" has several elements in common with other mythological narratives widely known in the first centuries of the common era, as is shown in the following fragment:

The Jew continues his address to those of his countrymen who are converts, as follows: *Come now, let us grant to you that the prediction was actually uttered. Yet how many others are there who practise such juggling tricks, in order to deceive their simple hearers, and who make gain by their deception? – as was the case, they say, with Zamolxis in Scythia, the slave of Pythagoras; and with Pythagoras himself in Italy; and with Rhampsinitus in Egypt (the latter of whom, they say, played at dice with Demeter in Hades, and returned to the upper world with a golden napkin which he had received from her as a gift); and also with Orpheus among the Odrysians, and Protesilaus in Thessaly, and Hercules at Cape Tænarus, and Theseus. But the question is, whether any one who was really dead ever rose with a veritable body* (Origen, *Contra Celsum*, 2. 55).

Celsus, in this excerpt, highlights several characters involved in narratives of metamorphosis, popularly known by Christians as resurrection narratives, a demonstration that this is a recurring theme in Ancient cultures, including in the so-called 'New Testament'⁷, which makes it a debatable topic.

One of the stories that Origen claims to have been used by Celsus to correlate them with the resurrected Jesus, comes from Herodotus (484-420 B.C.E.), in *Histories*, in which he relates, from Egyptian priests, the meeting of the pharaoh Ramses II and the goddess Ceres [Demeter's

⁷ According to Miranda (2020: 24-28), the Greek terms for the resurrection are *anistemi/anastasis* and *egeiro/egesis*. While the term *anistemi* appears 108 times in the Greek New Testament to designate from its basic meaning: the action of rising, elevating, to the religious: returning to life or rising from the dead, the verb *egeiro* is more frequent, appearing 144 times, and is more focused on the idea of resurrection, which implies metamorphosis or change of state. This is the term used to refer to, for example, the resurrection of Jesus. For Miranda (2020: 28), [...] *anistemi* refers more to the return to life of people by the action of Jesus, or to speak of the eschatological resurrection (and not of the resurrected Jesus himself) as in *First Epistle to the Corinthians*, but the researcher warns that, depending on the author, such terms are interchangeable, as in *First Epistle to Peter* (1:3) and *Epistle to the Philippians* (3:10).

Roman name], in Hades⁸, “[...] there played at dice with Ceres, sometimes winning and sometimes suffering defeat. After a while he returned to earth, and brought with him a golden napkin, a gift which he had received from the goddess” (2.122). The descent into the infernal world and, consequently, the exit from the world of the dead is a theme often revisited by different characters in ancient mythology to describe processes of deification or acquisition of divine powers.

It is not, therefore, a common or extensive skill for most people. The mention of a pharaoh is not arbitrary in this case: the idea of complete resurrection (of body and soul), as also observed in the Gospels of Luke and John, resembles the idea of Egyptian resurrection and immortality, reserved for the pharaohs, who were conceived as a ‘god’⁹.

Celsus adds one more argument: “[...] the body of a god is not nourished with such food” (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70), a clear reference to the authors of the Gospels mentioned above, for whom Jesus is said to have fed on fish and honey. He adds: “the body of a god does not make use of such a voice as that of Jesus, nor employ such a method of persuasion” (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70), that is, a god does not need witnesses who could announce his next appearances in the condition of being resurrected, even less would he make use of matter to nourish himself. The use of eyewitnesses is a practice of Latin jurisprudence to attest to the veracity of what happened, which, for Celsus, would be dispensable in

⁸ According to Hellenic mythology, Hades is the god of the dead and also came to designate the place where the dead went.

⁹ According to Herodotus, another well-known resurrection narrative, present in Egyptian culture, deals with the ‘phoenix’ bird, revered especially in Heliopolis, where it symbolized the rising of the sun and the resurrection. According to Herodotus, the traditional Egyptian myth tells us that the phoenix migrated to Heliopolis and buried itself in the altar; from its ashes a new bird sprang (2:73). Although Herodotus’ narrative does not appear *ipsis litteris* in any Egyptian document, there are Egyptian paintings in material culture that show the phoenix as a shining bird; the egg was the symbol of birth and resurrection. We must remind, however, that since the Second Millennium B.C.E., Egyptian literature, with the myth of Isis and Osiris, reinterpreted by the Roman Plutarch in *Isis and Osiris*, informs us of the rivalry between the brother-gods, Osiris and Set, which culminates in the dismemberment of Osiris by his brother Set, and the subsequent resurrection of Osiris, by the actions of his sisters, Isis and Nephthys, which enabled Osiris not only to preside over the underworld and the judgment of the living by the weighing of the heart (as described in the *Book of Emerging Forth into the Light*, known as *Book of the Dead*), but also to ascend alongside Ra and maintain the eternal connection between the world of the living, of the dead and of the gods, analogous to Christian myths.

relation to a 'god.' Origen's response to such attacks is even more intriguing:

These are, indeed, trifling and altogether contemptible objections. For our reply to him will be, that he who is believed among the Greeks to be a god, viz., the Pythian and Didymean Apollo, makes use of such a voice for his Pythian priestess at Delphi, and for his prophetess at Miletus; and yet neither the Pythian nor Didymean is charged by the Greeks with not being a god, nor any other Grecian deity whose worship is established in one place. And it was far better, surely, that a god should employ a voice which, on account of its being uttered with power, should produce an indescribable sort of persuasion in the minds of the hearers. (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70)

Origen, notably, equates the manifestation of Apollo of Delphi with that of Jesus of Nazareth, since both deities communicated with the voice and were recognized. It is evident from Origen's comparative analyses that Christian myths are not only supported by, but also result from, propositional dialogues with Hellenic mythology; the presence of common rhetorical *topoi* is notorious. From this point of view, Christian myths would not be strange to Roman audiences since they are narratives from a common cultural field shared in the ancient Mediterranean Basin.

Final considerations

We deal with two important historical subjects, Celsus and Origen, for the understanding of the historical circumstances and political-cultural environment of production of anti-Christian arguments based on Hellenic philosophies.

In investigating Origen's *Contra Celsum* (248/249), we turn our analysis to the reception of *The True Word*, written by Celsus (around 200), a Neoplatonic thinker, committed to the defense of Greco-Roman culture. Such an analysis gave rise to questions about the emergence of anti-Christian philosophical discourses from the end of the second century as well as the view of non-Christian philosophers on the Christian texts in circulation throughout the Empire, in view of their main categories of analysis, in such a way that it became clear that Celsus seems to be the spokesperson of a philosophical tradition that submits religion to rational criticism, as is explicitly observed in *Contra Celsum* (1.41 and 2.55).

Contrary to adopting a passive posture in the face of myths, Celsus, motivated by inquiries, tends to question the veracity of Christian myths

from the virgin birth of Jesus, the theme of the incarnation of Christ, his alleged miracles, until the supposed resurrection. From inter-discursive relations woven by both Celsus and Origen, we deal with the foundations of the controversies, with emphasis on the philosophical principles that legitimize the attacks against their opponents, and we witness the war of narratives in which they were involved.

We emphasize that Celsus, on the one hand, strives to delineate the points of contact between non-Christian mythologies – with emphasis on Egyptian, Greek, and Roman – and Christian mythologies to expose the non-original, unique, or exclusive character of Christian teachings, that is, the claim of Christian authors to the exclusivity or impurity of their narratives, for Celsus, it is unfounded and irrational, which makes Jesus bearing attributes similar to others, such as Asclepius. On the other hand, Origen strives to establish the similarities between Christian and non-Christian narratives as a way of gaining a certain credibility for emerging Christian movements in an attempt to deconstruct the non-Christian discourses that conceived them as a threat.

Thus, we hope to have aroused interest in the studies of Celsus and Origen and in the deepening of the questions briefly addressed in this article, which have only an introductory character.

References

CAVALCANTI, Juliana B. O corpo ressuscitado de Jesus nos evangelhos neotestamentários. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. *Jesús desenterrado*. Editorial Crítica: Spain, 2007.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. *História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas*. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio. Controvérsias religiosas acerca da invenção do nascimento de Jesus de Nazaré: estudos a partir de Contra Celso de Orígenes. In: FARIAS JUNIOR, J. P.; CAVALCANTI, Juliana Batista (Org.). *Padres, bispos e mestres cristãos: memória, literatura e poder*. RJ: Kliné, 2023.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A ressurreição de Jesus em Contra Celso de Orígenes: ciência ou superstição? In: FARIAS JUNIOR, J.P; SILVA, M. A. O. (Org.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024.

HARGIS, Jeffrey W. *Against the christians: the rise of early anti-christian polemic*. New York, Washington, Boston, Bern, Frankfurt, Berlin, Brssels, Vienna, Canterbury: Peter Lang, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fonde de Cultura Económica, 1985.

JAFFÉ, Dan. The virgin birth of Jesus in the talmudic context: a philosophical and historical analysis. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n.03, 2012.

LOWENTHAL. David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Translated by Frederick Crombie. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 4. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. (Revised and edited for New Advent by Kevin Knight)

ORÍGENES. *Contra celso*. Tradução de Orlando dos Reis. SP: Paulus, 2004 (Patrística, 20)

MIRANDA, Valtair Afonso. A ressurreição de Jesus no material neotestamentário. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

TRIGG, Joseph W. *Origen: the early church fathers*. US, Canada: Routledge, 2002.

O QUE AFIRMAVAM NÃO-CRISTÃOS ACERCA DO NASCIMENTO E RESSURREIÇÃO DE JESUS DE NAZARÉ NA ANTIGUIDADE? ESTUDOS A PARTIR DE *DISCURSO VERDADEIRO* DE CELSO (SÉC. III)

José Petrúcio de Farias Júnior¹

Resumo

As investigações sobre os cristianismos antigos, ainda que desde o séc. XIX tenham desfrutado de ampla diversificação de aportes teórico-metodológicos e vertentes interpretativas, têm se voltado, em grande medida, à constituição e consolidação de fórmulas de fé cristãs em diálogo com a cultura envolvente na Antiguidade. Muito se discute acerca dos componentes simbólicos que passaram a constituir as experiências religiosas cristãs e a gradativa adesão das elites romanas ao movimento cristão. Na contramão desta historiografia, procuramos compreender, a partir do posicionamento do filósofo neoplatônico Celso, o impacto que as narrativas cristãs produziram em grupos sociais não-cristãos letrados. Em outras palavras, ocupamo-nos da recepção dos discursos cristãos por leitores não-cristãos, como Celso. Nosso estudo, nesse sentido, está centrado na obra do cristão alexandrino Orígenes, *Contra Celso* (248/9), graças a qual temos acesso aos argumentos anticristãos de Celso. Assim, indagamos as possíveis intencionalidades e objetivos de Celso ao questionar os discursos cristãos sobre o nascimento divino e a ressurreição de Jesus.

Palavras-chave

Orígenes; *Contra Celso*; *Discurso Verdadeiro*; Jesus de Nazaré; nascimento divino; ressurreição.

¹ Professor Doutor – Universidade Federal do Piauí, Picos, Brasil. E-mail: petruciojr@terra.com.br.

Abstract

Investigations into ancient Christianity, despite enjoying a wide diversification of theoretical-methodological contributions and interpretative strands since the 19th century, have been largely focused on the constitution and consolidation of Christian faith formulas in dialogue with the surrounding culture in Ancient history. Much has been discussed about the symbolic components that came to constitute Christian religious experiences and the gradual adhesion of the Roman elites to the Christian movement. Contrary to this historiography, we seek to understand, from the position of the Neoplatonic philosopher Celsus, the impact that Christian narratives produced on literate non-Christian social groups. In other words, we are concerned with the reception of Christian discourses by non-Christian readers, such as Celsus. Our study, in this sense, is centered on the work of the Christian Origen of Alexandria, *Contra Celsum* (248/9), thanks to which we have access to Celsus' anti-Christian arguments. Thus, we inquire into the possible intentions and objectives of Celsus in questioning the Christian discourses about the divine birth and resurrection of Jesus.

Keywords

Origen; *Contra Celsum*; *The True Word*; Jesus of Nazareth; divine birth; resurrection.

Introdução

Jesus de Nazaré tornou-se um personagem central na literatura cristã a partir de meados do século I EC, o que também significa que a construção de memórias sobre Jesus serviu a diversos propósitos e objetivos, sobretudo quando consideramos a lacuna temporal entre o nazareno, na Galileia, e os primeiros escritos sobre ele.

Para compreendermos as interpolações e o potencial criativo dos autores cristãos no processo de criação literária desse personagem, imaginemos que, ao olharmos para um navio que gradativamente se distancia de nós em direção ao oceano, não pudéssemos mais enxergar com clareza detalhes, nuances e características pertencentes à embarcação, porquanto a distância a transformou em um mero ponto difuso no horizonte até desaparecer. Suponhamos, em seguida, que após duas décadas, sejamos convidados a narrá-lo e explorá-lo a audiências que nunca o viram ou tenham se aproximado dele.

Com toda a certeza, acrescentaríamos cores, dimensões e formas que não estavam presentes no navio original. Acrescentaríamos traços ou características que advém de nosso campo de experiências ou de nossa relação mais recente com objetos semelhantes. Analogamente, compreendemos a produção de narrativas sobre Jesus.

Assim é a memória: ela lembra, esquece, condensa e interpola sentimentos e vivências, o que a torna frágil, vulnerável, suscetível a atualizações, ressignificações, enfim, a memória incorpora diferentes roupagens a depender dos estímulos do meio social em que o sujeito se insere, como adverte David Lowenthal, “[...] a necessidade de se utilizar e reutilizar o conhecimento da memória, e de esquecer assim como recordar, força-nos a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente” (1998: 77); afinal, “[...] o passado é filtrado por tudo que é aprendido subsequentemente da experiência original [...] a passagem do tempo provoca mudança qualitativa da memória bem como sua perda” (1998: 98).

Dessa forma, a literatura cristã tem o desafio de propagar ditos e feitos de um sujeito cuja trajetória de vida e ações sociais se distanciaram no tempo, uma vez que os escritores cristãos não são testemunhas oculares, como muitos acreditam. A partir de meados do I séc., os literatos cristãos combinaram elementos do contexto político-cultural em que estavam

inseridos, esparsos testemunhos orais e escritos bem como expectativas de diferentes audiências, inclusive judeus helenizados, para compor um personagem que atendesse aos diversos anseios populares, de tal forma que as literaturas cristãs, inicialmente, se dirigiam apenas às comunidades que seguiam os ensinamentos de Jesus: tratava-se de um tema interno dos cristãos.

A partir de meados do séc. II, devido às críticas e perseguições a que muitos seguidores do nazareno foram submetidos, surgiu uma vasta literatura combativa e apologética, na qual os cristãos defendiam e justificavam seus mitos para um público não-cristão. Diversos pensadores cristãos se dedicaram a elaborar discursos que respondessem às objeções de filósofos, rétores ou sofistas não-cristãos.

De acordo com Jaeger (1985: 45), por exemplo, os cristãos dos dois primeiros séculos tinham de enfrentar a acusação de canibalismo, porquanto na eucaristia “comían la carne y bebían la sangre de su Dios”, de imoralidade sexual, de promiscuidade, de incesto, como descritos por Cornelius Fronto (100-166), tutor de Marco Aurélio (*apud* Hargis, 1999: 12), além de serem chamados de ateus, porque não veneravam os deuses consensualmente aceitos pelos romanos, negavam as honras divinas ao imperador (Plínio, *Epístolas*, 10.96:5), de tal modo que este ‘ateísmo’ (*impietas*) foi concebido como subversão política por muitos pensadores romanos, tais como Suetônio e Plínio, o Jovem, além de serem censurados pela prática de uma *perniciosa superstição* (Suetônio, *Vida de Nero*, 38:1-3).

O historiador Jeffrey W. Hargis sustenta que a recusa de adoração aos deuses greco-romanos foi facilmente interpretada por muitos romanos como uma tendência do movimento cristão à anarquia e à violência, especialmente em relação à desqualificação dos deuses que mantêm a paz e a proteção da *civitas* romana. Dessa forma, o aumento desta opinião popular pode ter estimulado a prática de informantes para entregar cristãos às autoridades locais, como os cristãos que foram levados à corte de Plínio, o Jovem, entre 111 e 113 EC, apesar de ainda se ter muito pouco conhecimento sobre essa religião.

Podemos afirmar com certa segurança que, até meados do séc. II, a perseguição aos cristãos não era fruto de decretos imperiais, mas sim do ressentimento da população em relação ao caráter lascivo e subversivo atribuídos a cristãos. Para Hargis (1999: 11), a força motora que move a opressão e a execução de cristãos parece ter surgido do ressentimento popular manifestado a autoridades locais.

Por meio de tais acusações, muitos cristãos passaram a ser vistos por muitos romanos como inimigos dos deuses, do Império Romano e dos próprios romanos, na medida em que foram incentivados a renunciar sua presença em locais de entretenimento romano, como teatro, anfiteatro, circo e banhos bem como jogos em geral não só por serem ambientes em que circulavam temas violentos e libidinosos, mas também por constituírem práticas ritualísticas de culto a divindades romanas ou estrangeiras, tal como orientava o latinista norte-africano Tertuliano, em *De Spectaculis* (24) , escrita por volta de 202 e 206, para quem os cristãos deveriam permanecer puros, num alto nível de perfeição moral, separados da ‘poluição’ do mundo. É possível identificar exemplos dessa postura no Livro 8, em *Contra Celso*:

Vejamos ainda o que Celso diz a seguir de Deus e como ele nos convida a usar coisas que na verdade são vítimas oferecidas aos ídolos [...] Eis o que ele diz: *Com toda certeza Deus é comum a todos, é bom, de nada precisa, ignora a inveja. Então, o que é que impede os que lhe são mais dedicados de participarem das festas públicas?* (Orígenes, *Contra Celso*, 8.21)²

Orígenes demonstra como Celso questiona o exclusivismo cristão em relação à adoração à divindade, uma vez que “Deus é comum a todos”, o que significa que a divindade suprema não pode pertencer a um grupo específico ou a uma estirpe específica, muito menos ser acessível a determinados grupos sociais e não a outros. Ademais, é interessante notar como Celso teve contato com uma postura defendida e sistematizada por Tertuliano no início do séc. III, o que sinaliza o recrudescimento de certas práticas culturais ou recomendações às comunidades cristãs, como se observa na advertência de Orígenes:

Vejamos as palavras de Celso que nos exortam a comer carnes oferecidas aos ídolos e a participar dos sacrifícios públicos durante as festas públicas. Ei-las: *Se esses ídolos nada são, que perigo haverá em se tomar parte no banquete? E se forem demônios, é evidente que também eles pertencem a Deus, que é preciso acreditar neles e lhes oferecer segundo as leis sacrifícios e orações para torná-los benevolentes.* (Orígenes, *Contra Celso*, 8.24)

Celso questiona a proibição dos cristãos de participarem das festas e sacrifícios públicos, o que implica, por extensão, a abstenção de participarem de celebrações públicas dedicadas aos deuses, como ensina Tertuliano. Além disso, Celso sustenta a tese de que até mesmo os demônios (*daimones*) pertencem a Deus, uma vez que todos os seres

² Em todas as citações de *Contra Celso*, utilizamos o itálico para diferenciar a argumentação de Celso das refutações de Orígenes. Trata-se de uma metodologia já empregada pela versão em língua portuguesa divulgada pela coleção Patrística.

imortais são criações de Deus, enquanto os seres mortais são criações dos imortais (Orígenes, *Contra Celso*, 4.52) o que significa que todas as atividades religiosas devem honrar a divindade suprema, quer se dediquem diretamente a essa divindade ou indiretamente através de deuses menores. Dessa forma, para Celso, os cristãos não deveriam se preocupar em participar de cultos não-cristãos.

Como deus é supremo e *κοινός* (comum) a todos, logo, todos têm o mesmo acesso a essa divindade por meio de diferentes agentes intermediários (sacerdotes ou até mesmo *daimones*). Dessa forma, para Celso, é inconcebível que os cristãos procurem se separar social e religiosamente do *corpus* social para se comportar de forma exclusiva socialmente. Além disso, se o deus supremo não tem necessidades materiais ou é incapaz de lidar com emoções e sentimentos humanos, como o ciúme, como é possível que os cultos a deuses intermediários pudessem ofendê-lo?

A partir de meados do séc. II, verificou-se um cenário diferente em termos de aumento de adeptos dos cristianismos, bem como de seu amadurecimento literário, contexto em que se inserem as literaturas apologéticas e polêmicas, dado que, a partir de 170, intensifica-se a sensação de ameaça dos cristãos ao bem público, de tal forma que muitos cristãos foram perseguidos e mortos por agentes políticos locais e grupos adversos em diversas cidades por todo império, entre os quais Policarpo, em Esmirna; Sagares em Laodiceia, Carpo e Papilas em Pérgamo; além disso, no verão de 180, grupos de cristãos foram executados em Madaura e em Scilly, norte da África (Hargis, 1999: 12). Orígenes nos oferece indícios de motivações a tais atos públicos ao contestar o posicionamento de Celso:

Eis a primeira afronta formulada por Celso em seu desejo de difamar o cristianismo: *Desprezando as leis estabelecidas, os cristãos formam entre si convenções secretas [...] são ocultas, e são todas aquelas cuja realização viola as leis instituídas. Pretende ele incriminar a caridade mútua dos cristãos como nascida de um perigo comum e mais forte do que qualquer juramento [...] ele invoca a lei comum e diz que ela foi infringida pelas convenções dos cristãos [...]* (Orígenes, *Contra Celso*, 1.1)

Orígenes reforça essa posição ao declarar que Celso afirmara que, às escondidas, os cristãos praticam e ensinam o que lhes é conveniente. Têm uma boa razão para agirem dessa forma: afastam a pena de morte que paira sobre suas cabeças. Ele compara essa vulnerabilidade aos riscos que um Sócrates corre em defesa da filosofia (Orígenes, *Contra Celso*, 1.3) Em tais passagens, Orígenes pontua sua opinião sobre os cristãos de seu

tempo. A observação de Celso em relação ao caráter secreto dos cultos religiosos indica a sua condição ilegal e postura subversiva. É uma ameaça à ordem social; deve, portanto, ser combatida, uma vez que 'convenções secretas' devem ser banidas, como a Carta 96 de Plínio, o Jovem, endereçada ao imperador Trajano sugere. Para ser considerado aceitável, os membros de uma sociedade devem participar de cultos a deuses que mantêm a sociedade estável e pacífica, de tal forma que a rejeição a esses deuses implica a adoção de práticas subversivas.

Celso, Orígenes e a produção de *Discurso Verdadeiro*

Dissertar sobre Celso e seus argumentados anticristãos não é uma tarefa fácil, porquanto dependemos do exercício de refutação empreendida por Orígenes em *Contra Celso*. Quanto à trajetória biográfica de Celso, Orígenes oferece-nos informações muito vagas “[...] devo lamentar que alguém possa acreditar em Cristo com uma fé capaz de ser abalada por Celso, que sequer vive a vida comum entre os homens, mas morreu há muito tempo [...]” (*Contra Celso*, Prefácio, 4). Não se sabe ao certo o que Orígenes quis dizer no instante em que declara que Celso “sequer vive a vida comum entre os homens”: tratar-se-ia de um sujeito abastado ou de um filósofo alheio à vida social?

Outro agravante: Celso é um substantivo próprio de origem latina, muito comum na época imperial, o que levanta dúvidas quanto a que Celso se faz referência: “Mas ouvi dizer que existiram dois Celsos epicureus, um no império de Nero, e este, no império de Adriano (117-138) e mais tarde” (*Contra Celso*, I,8). Orígenes também se mostra incerto quanto a suas produções discursivas: “Não sei se ele também é o autor de diversas obras contra a magia” (*Contra Celso*, 1. 68) ou posicionamento filosófico: “Observa como, em sua intenção de destruir nossa fé, ele que ao longo de seu tratado se recusa a confessar-se epicureu (*Contra Celso*, V, 3). Uma leitura apressada desse trecho nos permitiria deduzir que Celso era um epicurista, todavia este pode ter sido apenas um rótulo atribuído a Celso para desqualificá-lo frente aos cristãos, uma vez que o próprio Orígenes, diversas vezes, associa-o a Platão: “[...] queria evitar que Platão, várias vezes exaltado por ele, o obrigasse a admitir que o criador deste universo é Filho de Deus e que o Deus primeiro e supremo é seu Pai” (*Contra Celso*, 6. 47).

Além de Orígenes demonstrar a adesão de Celso ao pensamento platônico, sobretudo acerca da criação do *cosmos*, das divindades e do homem, *Contra Celso* também apresenta um adversário erudito, já que demonstra conhecimento de textos canônicos dos judeus (*Mishná* e Primeiro Testamento) bem como das mitologias egípcia, persa, indiana, grega, romana, cristã, entre outras.

De acordo com os historiadores Dominic Crossan e Jonathan Reed (2007: 89), Celso escreveu uma crítica ao cristianismo, intitulada “Discurso Verdadeiro” - *Ἀληθὴς Λόγος*, na qual defendia a influência das mitologias clássicas nos discursos cristãos. O título sugere que os cristãos proferem discursos falsos, o que indica que Celso tinha certo conhecimento de textos e ensinamentos judaicos e cristãos que o habilitava a proferir críticas à produção literária cristã e à atuação de membros dessa comunidade de fé de modo a considerá-los uma ameaça à segurança do Império Romano e suas instituições político-administrativas e militares.

Enquanto os primeiros ataques contra os cristãos por grupos não-cristãos se concentraram nas acusações de crimes de imoralidade, canibalismo e ateísmo, a obra de Celso marcou o início de uma era de ataques filosóficos, apoiados nas Escrituras. Celso empreendeu, de maneira inovadora, ataques quanto à logicidade e aos empréstimos filosóficos dos sistemas de crença, mitos e práticas religiosas não-cristãs, fomentadas pelas elites sacerdotais cristãs.

A obra foi perdida por razões ainda não claras, mas podemos conhecê-la por meio da minuciosa refutação que foi feita pelo exegeta cristão Orígenes de Alexandria, que, entre 248 e 249, escreveu *Contra Celso*. Ou seja, se concebermos que Celso escreveu sua narrativa em meados do século II EC, a resposta de Orígenes à polêmica de Celso teria sido concretizada após quase um século, momento em que Orígenes recebera o *Discurso Verdadeiro* de Ambrósio, como noticia Eusébio de Cesareia, em *História Eclesiástica* (VI).

Apesar de Hargis (1999: 22) considerar que a obra de Celso data de 178, é mais adequado sugerir que ela foi escrita nos primeiros anos do séc. III EC, por diversos motivos. Se Celso tivesse escrito sua obra na década de 170, auge das polêmicas de imoralidade, canibalismo e ateísmo contra os cristãos, por que não mencionou essas acusações? Celso teria sido uma rara exceção em sua época? Ao que parece, quando Celso propagou sua narrativa, tais redarguições anticristãs não eram tão relevantes, o que é

mais provável no contexto da dinastia dos Severos, mais especificamente após o governo de Sétimo Severo (193-211).

Em segundo lugar, se Celso escreveu *Discurso Verdadeiro* nos anos finais da década de 170, por que, ao longo de 70 anos, não houve uma resposta cristã aos ataques? Em terceiro lugar, é possível que as acusações de Celso contra o proselitismo cristão estejam relacionadas ao suposto decreto de Sétimo Severo de aproximadamente 201/202, que proibia a conversão ao judaísmo ou ao cristianismo, o que instigou as perseguições aos cristãos de 193 a 211 em ampla extensão (Hargis, 1999: 23). Após este período, os cristãos desfrutaram de certa tranquilidade.

Além disso, as primeiras décadas do séc. III foram marcadas pelo controle imperial em relação aos movimentos anticristãos. No entanto, após Sétimo Severo, as políticas imperiais permitiram a participação de cristãos na vida pública, o que despertou a antipatia de muitos não-cristãos, como Celso. Por tais razões, Hargis argumenta que é possível sugerir que a data de composição seja, pelo menos, no início do séc. III.

Assim, sob a perspectiva de Hargis (1999: 30), ao caracterizar seus oponentes como partícipes de uma seita pequena e segregacionista, Celso em grande medida reage de modo hostil ao crescimento da comunidade cristã e à integração social vivenciada por eles a partir do séc. III, com o intuito de proteger a sociedade romana do caráter subversivo dessa comunidade religiosa.

Em linhas gerais, é importante considerar que muitos não-cristãos consideram os cristãos como "inimigos sociais". É uma prática recorrente nos posicionamentos anticristãos desde o início do II século e não havia motivo para interromper essa linha de raciocínio, uma vez que o cristianismo ainda não havia se tornado oficial e despertava a suspeita de muitos. Além disso, a igreja não tinha o *status* (riqueza, construção de templos e uma formação discursiva consistente) de que desfrutaria a partir da metade do séc. III, quando Orígenes escreve *Contra Celso*.

Segundo Trigg (2002: 53), a obra foi escrita em um contexto de instabilidade político-econômica, uma vez que o Império Romano estava sob ameaça de conflitos internos, invasões externas (godos, francos, francos, vândalos e alamanos), pestes e inflação, o que contribuiu para a criação de um cenário apocalíptico, elaborado por pensadores não-cristãos, que responsabilizavam o imperador Filipe, o Árabe (244-249), por sua política de convivência com os cristãos.

Ambrósio, ao perceber o aumento dos ataques contra os cristãos e a divulgação do tratado anticristão de Celso, pode ter se dado conta da iminente ameaça de perseguições, o que o teria motivado a solicitar a Orígenes uma resposta. Dessa forma, para Trigg (2002: 53), a necessidade de fornecer argumentos contra novas perseguições foi provavelmente mais urgente do que qualquer outra necessidade de evangelização ou fortalecimento de cristãos recém-convertidos, que poderiam ser afetados pelos argumentos anticristãos de Celso. Isso explica, pelo menos em parte, os esforços de Orígenes para apresentar uma refutação detalhada, em oito livros, contra Celso, uma das suas obras mais extensas de que se tem notícia. Logo, o incômodo ao discurso de Celso pode estar ligado à onda de hostilidades contra os cristãos, fomentada pelas elites locais adeptas de filosofias helênicas (Trigg, 2002: 61).

Em 249, Filipe, o Árabe, é assassinado pelas legiões e o imperador Décio (249-251) inicia uma série de perseguições contra os cristãos, acusando-os de serem impiedosos e terem faltado com o respeito ao imperador. Décio perseguiu, sobretudo, líderes e pensadores cristãos, como Fabiano, bispo de Roma, Alexandre, bispo de Jerusalém, e Babilas, bispo de Antioquia, que morreram na prisão. Orígenes também foi preso e torturado, mas não executado, provavelmente, por ter negociado sua adesão e fidelidade ao imperador, o que desagradou muitos cristãos, porquanto “[...] uma morte inequívoca, por martírio, teria sido melhor para a reputação póstuma de Orígenes” (Trigg, 2002: 61).

Diante desse contexto, parte-se do pressuposto de que Celso e outros polemistas começaram seus ataques a comunidades que já tinham uma certa relevância e especificidade em relação a outras experiências religiosas. A partir do final do séc. II, o cristianismo se torna cada vez mais sofisticado intelectualmente e com senso de missão, impulsionado talvez por iniciativas como a de Celso, que requeria dos cristãos argumentos cada vez mais minuciosos e eruditos.

Em síntese, enquanto os primeiros ataques aos cristãos se concentraram em crimes de imoralidade, a obra de Celso marcou o início de uma era de ataques filosóficos que se complementavam com refutações fundamentadas nas Escrituras, entre seus objetos de crítica, salientaremos a recepção acerca das narrativas sobre o nascimento e ressurreição de Jesus de Nazaré.

Nascimento e ressurreição de Jesus como um problema filosófico para Celso

É razoável supor que *Contra Celso* é uma obra escrita por Orígenes com o objetivo de responder aos "insultos", ou seja, às contranarrativas ou aos contrapontos apresentados por grupos não-cristãos em relação aos textos cristãos. Dessa forma, a base de sustentação para os argumentos de Celso decorre de um ambiente literário dinâmico e conflituoso, composto, pelo menos, por três grupos divergentes: de um lado, os judeus favoráveis a Jesus, que sustentavam que seu nascimento era fruto de intervenção divina por sobre uma virgem imaculada, sem a interferência de um pai humano. De outro, judeus contrários às narrativas fabricadas sobre Jesus e grupos não-cristãos, que sustentavam que, se José não era seu pai, Maria seria uma adúltera e Jesus, um bastardo.

Em linhas gerais, embora um grupo trate da concepção virginal de Jesus como uma obra e graça de Deus, outros apontam para o adultério: seja com o consentimento de um judeu pecador - José (porque, de acordo com a lei judaica, José deveria tê-la dispensado imediatamente e de forma definitiva); seja por meio do relacionamento de Maria com um não-cristão - Pantera, um soldado romano, como é possível ver a seguir:

Voltemos às palavras atribuídas ao judeu: *a mãe de Jesus foi expulsa pelo carpinteiro que a tinha pedido em casamento, por ser culpada de adultério e ter engravidado de um soldado chamado Pantera (στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα)*, e vejamos se os autores desta fábula de adultério da Virgem com Pantera e repudiada pelo carpinteiro não a forjaram cegamente para poderem negar a conceição milagrosa pelo Espírito Santo (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 32).

Neste excerto, é evidente que Celso usou uma conhecida narrativa do Talmude que relata ser Jesus um filho ilegítimo de Maria com um soldado romano chamado Ben Pantera - *yeshua ben pantera*, um epíteto já difundido na sociedade judaica no final do séc. I (Jaffé, 2012: 581), o que demonstra que Celso teve acesso a esse material judaico anticristão. Adicionado a isso, importa sublinhar que Celso afirma ter conhecimento de outro diálogo judaico-cristão, intitulado *Controvérsia de Papisco e de Jasão*, não mais existente, o que testemunha seus contatos com argumentos judaicos contra o cristianismo³ (Orígenes, *Contra Celso*, 4.52),

³ De acordo com Jaffé (2012: 09-12), há um número significativo de autores cristãos que se empenham em destituir o nascimento virginal de Jesus da acusação de adultério, entre os quais: Ascensão de Isaías, 11.5; Ode a Solomon, 19.6; Tertuliano, De Spectaculis, 30.6, Evangelho de Tomas, 105; Atos de Pilatos, 2.3, além dos textos

também presentes em *Diálogo com Trifão*, de Justino de Neápolis e *Adversus Iudeos*, de Tertuliano.

A nosso ver, o propósito de Celso em acusar Maria de adultério consiste em depreciar a crença na concepção virginal de Jesus bem como seu *status* de Messias descendente de Davi, aceitas sem muitas reservas pelos cristãos. Celso escreve num momento em que muitos autores cristãos se esforçam em construir a imagem de uma ‘Maria virgem’ e relacioná-la ao nascimento divino de Jesus, desvencilhando-a da acusação de adultério.

Para defender o cristianismo de tais acusações, Orígenes sinaliza que a construção dessa versão, isto é, “os autores desta fábula”, elaboraram-na a partir de interesses e objetivos claros: “negar a concepção milagrosa (de Jesus) pelo Espírito Santo”, de tal forma que a motivação para tal composição literária advém da propensão dos não-cristãos em zombar e distorcer irresponsavelmente os mitos cristãos; por isso Orígenes declara que:

Parece-me indigno combater tais asserções feitas sem seriedade e por zombaria: Seria porque a mãe de Jesus era bela, e que por causa de sua beleza Deus se uniu a ela, ele que por natureza não pode se enamorar de um corpo perecível? Não era conveniente que Deus se enamorasse dela, pois carecia de fortuna, de nascimento real, e ninguém a conhecia, sequer seus vizinhos. E ele ainda graceja ao acrescentar: Quando o carpinteiro se encheu de aversão por ela e a expulsou, nenhum poder divino, nenhum dom de persuasão a salvou. Afinal, nada existe nisso tudo que tenha a ver com o Reino de Deus. Haverá nestas palavras algo diferente dos insultos que costumamos ouvir das pessoas da rua, sem uma palavra que mereça alguma atenção? (Orígenes, *Contra Celso*, 1.39)

Neste excerto, Orígenes declara que tais ‘insultos’ são comuns aos discursos cristãos, o que sinaliza um clima de desconfianças à plausibilidade dos relatos cristãos. Para se defender dos ataques de Celso, Orígenes insiste na concepção virginal de Jesus e reporta-se aos textos judaicos (*Septuaginta*), a despeito da hostilidade de muitos judeus quanto a considerar Jesus como ‘Filho de Deus’:

[...] dizendo que tal entidade não existe e não foi profetizada [...] como se não houvesse nenhuma predição sobre o lugar de seu nascimento, a paixão que ele suportou da parte dos judeus, sua ressurreição, os milagres prodigiosos que ele realizaria, disse: Por que seria antes a ti e não a uma infinidade de outros nascidos depois da profecia que se aplicaria o que foi profetizado? Não sei por que ele quer atribuir a outros a possibilidade de conjecturar que eles mesmos são o objeto

judaicos, de onde partiam as narrativas sobre Jesus como ‘Filho de Pantera’, entre os quais Sabbath, 104b.

desta profecia, e acrescenta: *Uns, fanáticos, outros, mendigos, se declaram vindos do alto na qualidade de Filhos de Deus* (Orígenes, *Contra Celso*, 1.50)

Notadamente, enquanto Celso questiona a aplicabilidade, a pertinência ou a plausibilidade das profecias judaicas sobre a vida de Jesus, Orígenes apoia-se em tais profecias, por meio das quais questiona a postura incrédula de muitos judeus. Orígenes lembra-nos, por exemplo, da profecia de Isaías (Is 7,10-14), na qual o Emanuel nasceria de uma virgem (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 33-34). Observa-se que o cristão alexandrino, para fundamentar sua refutação a Celso, reporta-se a Mt 1:18-25 e dialoga com o movimento messiânico, esboçado também em 2 Sm, 7; Mq 4,14; Ez 34,23; Ag 2,23, no qual será por meio de um rei descendente de Davi, que Deus salvará o ‘povo eleito’; logo é na esteira da linhagem davídica que repousa a esperança dos adoradores de Iahweh.

Percebe-se que os autores do Evangelho de Mateus⁴, ao menos três séculos mais tarde, fizeram uso da profecia do Emanuel para construir, em âmbito literário, o nascimento divino de Cristo, fazendo-o nascer em Belém, tal como sustenta Orígenes no fragmento abaixo:

A respeito do lugar de seu nascimento foi dito que “o chefe sairá de Belém”. E eis de que modo: “Mas, tu, Belém, cidade de Éfrata, embora o menor dos clãs de Judá, de ti sairá para mim aquele que será dominador em Israel. Suas origens são de tempos antigos, de dias imemoráveis” (Mq 5,2). Esta profecia não se pode aplicar a nenhum dos que, conforme as palavras do judeu de Celso, são fanáticos ou mendigos e se declaram vindos do alto, se não ficou claramente demonstrado que ele nasceu em Belém, ou, em outras palavras, que veio de Belém para governar o povo (Orígenes, *Contra Celso*, 1.51).

É notório os esforços de Orígenes em defender uma suposta harmonia e continuidade dos textos judaicos aos cristãos por meio das profecias. Assim, quanto ao local de nascimento, Mateus (2:1) e Lucas (1:5) afirmam que Jesus nasceu em Belém, na Judeia, com a finalidade de relacioná-lo à casa do rei Davi e às profecias do chamado ‘Antigo Testamento’ (Crossan, 2007), uma vez que *como os evangelistas estavam escrevendo muito tempo depois da morte de Jesus, eles fizeram intensas varreduras nas escrituras judaicas, levantando inúmeras profecias [...] fazendo-as se cumprir na trajetória de vida de Jesus* (Chevitarese, 2022: 16), processo narrativo provavelmente conhecido e apontado por Celso, na medida em que questiona a veracidade desses relatos junto às comunidades judaicas.

⁴ Destacam-se os esforços literários dos autores de Mt que em 1,23 se reporta a Is 7,14 e em 4, 15-16 cita Is 8, 23-29.

A partir da defesa de Orígenes aos argumentos de Celso no excerto acima, deduzimos que a acusação de Celso se apoie na sequência narrativa de Mateus (mais que de Lucas), dado que apenas Mateus informa que Jesus teria ido ao Egito (Orígenes, *Contra Celso*, 1.28). Além disso, a identificação de Jesus como ‘filho do carpinteiro’ (Mt, 13: 55), presente na argumentação de Celso (Orígenes, *Contra Celso*, 1.28), é omitida completamente por Lucas, ainda que ambos tenham tido contato com Mc, o primeiro a declarar ter sido Jesus um carpinteiro (Mc 6:3)⁵. Recordamos também que os redatores de Mateus foram os primeiros a atribuir a José a suspeita de que o nascimento de Jesus fosse fruto de um adultério (Mt 1:18-25).

Semelhante a Mateus, Lucas narra que Maria estava casada com José, mas apenas em Lucas o anjo anuncia a Maria que conceberá o “Filho de Deus” ao ser coberta pela sombra do Espírito Santo (Lc, 1: 35), de tal forma que, em Lc, o autor presume que Maria havia dito a José o que ocorrera e ele teria crido em suas palavras, logo não há suspeita de adultério, nem uma postura hostil por parte de José a Maria, como em Mateus. Nitidamente, a narrativa de Mateus segue componentes narrativos muito distintos, o que reforça nosso posicionamento quanto ao relato com o qual Celso teria dialogado para elaborar suas contranarrativas. Assim, sustentamos que o conhecimento que Celso teria tido do relato de nascimento de Jesus procede concretamente de Mateus.

Por fim, quanto à alegada filiação divina de Jesus, Celso lança dúvidas em relação à exclusividade e veracidade de tal relato, uma vez que não eram incomuns, na literatura antiga oriental e ocidental, nascimentos concebidos a partir da interação entre homens e deuses (Orígenes, *Contra Celso*, I, 28), tais como a personagem Helena, filha de Zeus e Leda, ainda que tenha um pai humano, Tíndaro (*Odisseia*, III); Héracles (ou Hércules), filho de Zeus com Alcmena, uma mortal, segundo Diodoro da Sicília (*BH* 4.9:1-3, 6, 10:1); Teógenes de Tasos, filho de Héracles e uma mãe mortal, segundo Pausânias (*DG* II. 11:2-9); Alexandre, o Grande, filho de Zeus e uma mortal, Olimpia, segundo Plutarco (*Vida de Alexandre*, 2:1-6, 3: 1-9); Otávio Augusto, filho de Apolo e Ácia, uma mortal, segundo Dio Cássio (*HR* 45 1:2) e Suetônio (*Vida de Augusto*, 94: 1-11); Apolônio de

⁵ Nossas considerações acerca dos evangelhos estão pautadas na datação e nas circunstâncias históricas de produção de tais textos. Nesse sentido, os estudos históricos defendem a seguinte cronologia: Marcos (70 EC) Mateus (80 EC), Lucas (90 EC), 1,2,3 João (90-110), tal como sugere Chevitaress (2022), o que difere substancialmente da organização teológica proposta pela Igreja para a composição da Bíblia cristã.

Tiana, filho de Proteo, deus do Egito, e uma mortal, segundo Filóstrato (*Vida de Apolônio*, 1: 4, 5-12). Tais narrativas compõem, em geral, *modelos helenizados de nascimentos divinos* (Chevitarese, 2022: 15).

Esperava-se destes sujeitos milagres, gestos sublimes, grandes realizações, sabedoria sem precedentes. Assim, a historiografia nos informa que o conceito de ‘homen-divino’, que não se restringe a Jesus, atribuía-se a sujeitos que diziam ser capazes de operar sinais, prodígios, maravilhas e milagres. Tais personagens uniam o mundo físico ao metafísico. Orígenes, em *Contra Celso*, oferece-nos indícios de que havia outros sujeitos, categorizados como ‘homem-divino’, assim como Jesus, e que atraíam grande número de discípulos por proclamarem-se “filhos de Deus”, tais como: Simão, o mago de Samaria; Dositeu de Samaria; Judas e Teudas, da Galileia (*Contra Celso*, 6. 11)⁶. A respeito de Simão,

Celso ignora que os simonianos recusam absolutamente reconhecer a Jesus como Filho de Deus: afirmam que Simão é um poder de Deus e contam os prodígios deste homem que, simulando os prodígios análogos aos que Jesus tinha simulado, segundo ele, tinha acreditado que ele teria tanto poder sobre os homens quanto Jesus no meio da grande massa (Orígenes, *Contra Celso*, 5. 62)

Frente a tais relações interdiscursivas, que corroboram com a construção de uma versão mateana sobre o nascimento virginal de Jesus, inferimos que Celso pode ter lembrado aos autores cristãos de que a invenção do nascimento divino de Jesus resulta de uma costura de narrativas, porquanto é interpelada por narrativas populares em circulação na bacia mediterrânea. Dessa forma, a trama fabricada pelos cristãos, embora plausível aos antigos, não é uma exclusividade da literatura cristã e Celso não hesita em nos lembrar da dívida dos cristãos à cultura envolvente.

Quanto à ressurreição de Cristo, assim como a narrativa canônica de seu nascimento, consideramo-la um dos pressupostos básicos das experiências religiosas das comunidades cristãs e singulariza o movimento de Jesus, porquanto é a ressurreição que consolida Jesus como um deus e o insere num plano salvífico, na medida em que se espera que os fieis “[...] iriam ressuscitar dos mortos para receberem a mesma vida que Jesus recebeu de Deus após a ressurreição” (Miranda, 2020: 35). Dessa forma, a ressurreição de Cristo está ligada à crença de que os fiéis, os “justos” ou os “santos”, serão ressuscitados por Deus; logo,

⁶ Celso também faz-nos lembrar de Antínoo: “Fala então do *delicado Adriano* — refiro-me ao adolescente Antínoo — e das *honras que lhe são prestadas* na cidade do Egito chamada Antinoópolis, e acha que elas *em nada diferem de nosso culto a Jesus*” (ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 36).

parte-se do princípio de que o mesmo agente que ressuscitou Cristo, ou seja, Deus, ressuscitará os seguidores de Cristo (Miranda, 2020: 32).

Em *Contra Celso*, no entanto, Orígenes pontua a crítica de Celso quanto à não-exclusividade da ideia de ressurreição do movimento de Jesus. De fato, essa é uma ideia amplamente difundida não somente entre os gregos e romanos, mas também entre os judeus tardios, sobretudo em textos e contextos apocalípticos (Hb, 6:2; 11:19). Dessa forma, as aparições e formas do Jesus ressuscitado, como são apresentadas nos relatos neotestamentários, são parte de uma herança comum compartilhada na Bacia Mediterrânea Antiga (Cavalcanti, 2020: 76). Em outras palavras, Celso pretende advertir as audiências de que a narrativa do "Jesus ressuscitado" apresenta diversos elementos comuns com outras narrativas mitológicas amplamente conhecidas nos primeiros séculos da era comum, como é demonstrado no fragmento a seguir:

Em seguida, o judeu diz a seus compatriotas que creem em Jesus: *Pois bem, que seja, ele disse isto. Mas, quantos outros se servem destes contos maravilhosos para convencer seus ouvintes simplórios e tirar vantagem da impostura! Foi o caso, pelo que dizem, na Cítia, de Zamólxis, escravo de Pitágoras, do próprio Pitágoras na Itália, de Rampsinita no Egito. Este último, no Hades, "jogando dados com Deméter", obteve dela "um prato recamado de ouro" que ele conseguiu como presente. Da mesma forma ainda Orfeu entre os odrisas, Protésilas na Tessália, Hércules em Tênaros, e Teseu. Mas, o que se deve examinar é se um homem realmente morto algum dia ressuscitou com o mesmo corpo* (Orígenes, *Contra Celso*, 2. 55).

Celso, neste excerto, sublinha diversos personagens envolvidos em narrativas de metamorfose, popularmente conhecidas pelos cristãos como narrativas de ressurreição, uma demonstração de que se trata de um tema recorrente na Antiguidade, inclusive no chamado 'Novo Testamento'⁷, o que o torna objeto de discussão.

Uma das historietas que Orígenes afirma terem sido utilizadas por Celso para correlacioná-las ao Jesus ressuscitado, provém de Heródoto (484-420

⁷ Segundo Miranda (2020: 24-28), os termos gregos para se reportar à ressurreição são *anistemi/anastasis* e *egeiro/egesis*. Enquanto o termo *anistemi* aparece 108 vezes no Novo Testamento grego para designar desde o seu significado básico: a ação de levantar-se, elevar, até religioso: retornar à vida ou levantar dos mortos; o verbo *egeiro* é mais frequente, aparece 144 vezes, e é mais voltado à ideia de ressurreição, o que implica metamorfose ou mudança de estado. Este é o termo usado para referir-se, por exemplo, à ressurreição de Jesus. Para Miranda (2020: 28), [...] *anistemi* se refere mais ao retorno à vida de pessoas pela ação de Jesus, ou então, para falar da ressurreição escatológica (e não propriamente do Jesus ressuscitado) como em *Primeira Epístola aos Coríntios*, mas o pesquisador adverte que, a depender do autor, tais termos são intercambiáveis, tais como em *Primeira Epístola a Pedro* (1:3) e *Epístola aos Filipenses* (3:10).

AEC), em *Histórias*, na qual relata, a partir de sacerdotes egípcios, o encontro do faraó Rampsinito e a deusa Deméter, no Hades⁸, “[...] lá jogou dados com Deméter, às vezes, vencendo, às vezes sendo vencido por ela, e, quando voltou novamente à terra, trouxe um lenço de ouro como presente da deusa” (2.122). A descida ao mundo ífero e, consequentemente, a saída do mundo dos mortos é um tema muito revisitado por diferentes personagens da mitologia antiga para descrever processos de deificação ou aquisição de poderes divinos.

Não se trata, portanto, de uma habilidade comum ou extensiva à maioria das pessoas. A menção a um faraó não é, neste caso, arbitrária: a ideia de ressurreição completa (do corpo e da alma), tal como também se observa nos evangelhos de Lucas e de João, assemelha-se à ideia de ressurreição e imortalidade egípcia, reservada aos faraós, os quais eram concebidos como um ‘deus’⁹.

Celso adiciona mais um argumento: “[...] o corpo de um Deus não se alimenta deste modo” (Orígenes, *Contra Celso*, 1.70), uma clara referência aos autores dos Evangelhos acima mencionados, para quem Jesus teria se alimentado de peixes e mel. Acrescenta: “O corpo de um Deus não usa uma voz como a tua, nem se serve de semelhante método de persuasão” (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 70), isto é, um deus prescinde de testemunhas que pudessem anunciar suas próximas aparições na condição de ressuscitado, menos ainda faria uso da matéria para nutrir-se. O uso de testemunhas oculares é uma prática da jurisprudência latina para atestar a veracidade do ocorrido, o que, para Celso, seria dispensável em relação

⁸ De acordo com a mitologia helênica, o Hades é o deus dos mortos e também passou a designar o lugar para onde os mortos se dirigiam.

⁹ Segundo Heródoto, outra conhecida narrativa de ressurreição, presente na cultura egípcia, versa sobre o pássaro ‘fênix’, reverenciada sobretudo em Heliópolis, onde simbolizava o surgimento do sol e a ressurreição. De acordo com o pensador grego, o mito tradicional egípcio conta-nos que a fênix migrava para Heliópolis e se enterrava no altar; de suas cinzas, surgia um novo pássaro (2.73). Ainda que a narrativa de Heródoto não conste *ipsis litteris* em nenhum documento egípcio, averigua-se, na cultura material, pinturas egípcias que mostram a fênix como uma ave brilhante; o ovo era o símbolo do nascimento e da ressurreição. Não nos esqueçamos, porém, de que, desde o II Milênio AEC, a literatura egípcia, por meio do mito de Ísis e Osíris, reinterpretado pelo romano Plutarco, em *De Ísis e Osíris*, informa-nos da rivalidade entre os deuses-irmãos, Osíris e Set, que culmina no esquartejamento de Osíris por seu irmão Set, e na posterior ressurreição de Osíris, por intermédio de suas irmãs, Ísis e Nefti, o que propiciou a Osíris não só presidir o submundo e o julgamento dos vivos pela pesagem do coração (tal como descrito no *Livro para sair à luz*, conhecido como *Livro dos Mortos*), mas também ascender ao lado de Rá e manter a eterna ligação entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos deuses, analogamente aos mitos cristãos.

a um 'deus'. A resposta de Orígenes a tais investidas é ainda mais intrigante:

É outra objeção sem valor e absolutamente desprezível. (referindo-se aos argumentos de Celso acima expostos) Bastará responder-lhe: Apolo de Delfos e o de Dídimos, um deus segundo a fé dos gregos, usa uma voz semelhante à da Pítia ou da profetisa de Mileto: para os gregos não é razão de rejeitar a divindade de Apolo de Delfos ou de Dídimos ou de qualquer outro deus semelhante estabelecido num lugar determinado. Mas como seria mais excelente se Deus usasse voz proferida com poder, fazendo nascer entre os ouvintes persuasão indizível! (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 70)

Orígenes, notadamente, equipara a manifestação de Apolo de Delfos à de Jesus de Nazaré, visto que ambas as divindades se comunicaram através da voz e foram reconhecidas. É evidente, por meio das análises comparativas de Orígenes, que os mitos cristãos não só se amparam, mas também resultam de diálogos propositivos com a mitologia helênica; é notória a presença de *topoi* retóricos comuns. Sob essa ótica, os mitos cristãos não causariam estranheza junto às audiências romanas por se tratar de narrativas provenientes de um campo cultural comum compartilhado na Bacia Mediterrânea antiga.

Considerações finais

Ocupamo-nos de dois sujeitos históricos importantes, Celso e Orígenes, para a compreensão das circunstâncias históricas e ambiente político-cultural de produção de argumentos anticristãos fundamentados em filosofias helênicas.

Ao investigar *Contra Celso* de Orígenes (248/249), enveredamos nossa análise para a recepção de *Discurso Verdadeiro*, escrito por Celso (por volta de 200), um pensador neoplatônico, comprometido com a defesa da cultura greco-romana. Tal análise oportunizou indagações acerca da emergência de discursos filosóficos anticristãos, a partir do final do séc. II bem como o olhar de filósofos não-cristãos acerca dos textos cristãos em circulação pelo Império, tendo em vista suas principais categorias de análise, de tal forma que ficou claro que Celso parece ser porta-voz de uma tradição filosófica que submete a religião à crítica racional, como se observa explicitamente em *Contra Celso* (1. 41 e 2.55).

Ao contrário da adoção de uma postura passiva frente aos mitos, Celso motivado por indagações, tende a questionar a veracidade dos mitos

cristãos desde o nascimento virginal de Jesus, o tema da encarnação de Cristo, seus alegados milagres até a suposta ressurreição. Por meio de relações interdiscursivas tecidas tanto por Celso quanto por Orígenes nos ocupamos dos fundamentos das controvérsias, com ênfase aos princípios filosóficos legitimadores das investidas contra seus opositores e testemunhamos a guerra de narrativas em que estavam envolvidos.

Salientamos que Celso, de um lado, esforça-se em demarcar os pontos de contato entre as mitologias não-cristãs – com ênfase à egípcia, grega e romana – e as mitologias cristãs com a finalidade de expor o caráter não-original, único ou exclusivo dos ensinamentos cristãos, isto é, a reivindicação dos autores cristãos à exclusividade ou imparidade de suas narrativas, para Celso, é infundável e irracional, o que torna Jesus um personagem com atributos semelhantes a outros, como Asclépio. De outro lado, Orígenes empenha-se em estabelecer as similitudes entre as narrativas cristãs e não-cristãs como forma de angariar certa credibilidade aos movimentos cristãos emergentes na tentativa de desconstruir os discursos não-cristãos que os concebiam como uma ameaça.

Com isso, esperamos ter despertado o interesse pelos estudos de Celso e Orígenes e pelo aprofundamento das questões levantadas brevemente neste artigo, as quais têm apenas um caráter introdutório.

Referências

CAVALCANTI, Juliana B. O corpo ressuscitado de Jesus nos evangelhos neotestamentários. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. *Jesús desenterrado*. Editorial Crítica: Spain, 2007.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. *História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas*. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio. Controvérsias religiosas acerca da invenção do nascimento de Jesus de Nazaré: estudos a partir de Contra Celso de Orígenes. In: FARIAS JUNIOR, J. P.; CAVALCANTI, Juliana Batista (Org.). *Padres, bispos e mestres cristãos: memória, literatura e poder*. RJ: Kliné, 2023.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A ressurreição de Jesus em Contra Celso de Orígenes: ciência ou superstição? In: FARIAS JUNIOR, J.P; SILVA, M. A. O. (Org.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024.

HARGIS, Jeffrey W. *Against the christians: the rise of early anti-christian polemic*. New York, Washington, Boston, Bern, Frankfurt, Berlin, Brssels, Vienna, Canterbury: Peter Lang, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fonde de Cultura Económica, 1985.

JAFFÉ, Dan. The virgin birth of Jesus in the talmudic context: a philosophical and historical analysis. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n.03, 2012.

LOWENTHAL. David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

ORÍGENES. *Contra celso*. Tradução de Orlando dos Reis. SP: Paulus, 2004 (Patrística, 20)

MIRANDA, Valtair Afonso. A ressurreição de Jesus no material neotestamentário. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

TRIGG, Joseph W. *Origen: the early church fathers*. US, Canada: Routledge, 2002.

WHAT DID NON-CHRISTIANS SAY ABOUT THE BIRTH AND RESURRECTION OF JESUS OF NAZARETH IN ANCIENT HISTORY? STUDIES BASED ON CELSUS' *THE TRUE WORD* (THIRD CENTURY)

José Petrúcio de Farias Júnior¹

Abstract

Investigations into ancient Christianity, despite enjoying a wide diversification of theoretical-methodological contributions and interpretative strands since the 19th century, have been largely focused on the constitution and consolidation of Christian faith formulas in dialogue with the surrounding culture in Ancient history. Much has been discussed about the symbolic components that came to constitute Christian religious experiences and the gradual adhesion of the Roman elites to the Christian movement. Contrary to this historiography, we seek to understand, from the position of the Neoplatonic philosopher Celsus, the impact that Christian narratives produced on literate non-Christian social groups. In other words, we are concerned with the reception of Christian discourses by non-Christian readers, such as Celsus. Our study, in this sense, is centered on the work of the Christian Origen of Alexandria, *Contra Celsum* (248/9), thanks to which we have access to Celsus' anti-Christian arguments. Thus, we inquire into the possible intentions and objectives of Celsus in questioning the Christian discourses about the divine birth and resurrection of Jesus.

Keywords

Origen; *Contra Celsum*; *The True Word*; Jesus of Nazareth; divine birth; resurrection.

¹ Assistant Professor – Federal University of Piauí, Picos, Brazil. E-mail: petruciojr@terra.com.br.

Resumo

As investigações sobre os cristianismos antigos, ainda que desde o séc. XIX tenham desfrutado de ampla diversificação de aportes teórico-metodológicos e vertentes interpretativas, têm se voltado, em grande medida, à constituição e consolidação de fórmulas de fé cristãs em diálogo com a cultura envolvente na Antiguidade. Muito se discute acerca dos componentes simbólicos que passaram a constituir as experiências religiosas cristãs e a gradativa adesão das elites romanas ao movimento cristão. Na contramão desta historiografia, procuramos compreender, a partir do posicionamento do filósofo neoplatônico Celso, o impacto que as narrativas cristãs produziram em grupos sociais não-cristãos letrados. Em outras palavras, ocupamo-nos da recepção dos discursos cristãos por leitores não-cristãos, como Celso. Nosso estudo, nesse sentido, está centrado na obra do cristão alexandrino Orígenes, *Contra Celso* (248/9), graças a qual temos acesso aos argumentos anticristãos de Celso. Assim, indagamos as possíveis intencionalidades e objetivos de Celso ao questionar os discursos cristãos sobre o nascimento divino e a ressurreição de Jesus.

Palavras-chave

Orígenes; *Contra Celso*; *Discurso Verdadeiro*; Jesus de Nazaré; nascimento divino; ressurreição.

Introduction

Jesus of Nazareth became a central character in Christian literature from the middle of the first century C.E., which also means that the construction of memories about Jesus served a variety of purposes and objectives, especially when we consider the temporal gap between Jesus, in Galilee, and the early writings about him.

To understand the interpolations and the creative potential of Christian authors in the process of literary creation of this character, we shall picture a ship gradually moving away from us towards the ocean, we can no longer clearly see details, nuances, and characteristics belonging to the vessel, since distance has transformed it into a mere diffuse point on the horizon until it disappears. Suppose, then, that after two decades, we are invited to narrate and describe it to audiences who have never seen it or approached it.

We would certainly add colors, dimensions, and shapes that were not present on the original ship. We would add traits or characteristics that come from our field of experience or from our more recent relationship with similar objects. Similarly, we understand the production of narratives about Jesus.

This is how memory works: it recollects, forgets, condenses, and interpolates feelings and experiences, which makes it fragile, vulnerable, susceptible to updating, re-signifying; in short, memory incorporates different garments depending on the stimuli of the social environment in which the subject is inserted, as David Lowenthal warns, “[...] The need to use and reuse the memorial knowledge, and to forget as well as recall, forces selection, distillation, distortion and transformation of the past, accommodating memories to the needs of the present” (1998: 77); after all, “[...] the past is filtered through everything that is subsequently learned from the original experience [...] the passage of time causes qualitative change of memory as well as its loss” (1998: 98).

Thus, Christian literature has the challenge of propagating the sayings and deeds of a subject whose life trajectory and social actions have become distant in time, since Christian writers are not eyewitnesses, as many believe. From the middle of the first century, the Christian literati combined elements of the political-cultural context in which they were inserted, sparse oral and written testimonies as well as expectations from different audiences, including Hellenized Jews, to compose a character

that met the various popular desires, in such a way that Christian literatures, initially, were addressed only to communities that followed the teachings of Jesus: it was an internal theme of Christians.

From the middle of the second century, due to the criticism and persecution to which many followers of Jesus were subjected, a vast combative and apologetic literature emerged, in which Christians defended and justified their myths to a non-Christian audience. A number of Christian thinkers have devoted themselves to create speeches that would answer the objections of non-Christian philosophers, rhetors, or sophists.

According to Jaeger (1985: 45), for example, the Christians of the first two centuries had to face the accusation of cannibalism, since in the Eucharist “comían la carne y bebían la sangre de su Dios”, of sexual immorality, of promiscuity, of incest, as described by Cornelius Fronto (100-166), tutor of Marcus Aurelius (*apud* Hargis, 1999: 12), in addition to being called atheists, since they did not venerate the gods consensually accepted by the Romans, they denied the divine honors to the emperor (Pliny, *Epistulae*, 10.96:5), in such a way that this ‘atheism’ (*impietas*) was conceived as political subversion by many Roman thinkers, such as Suetonius and Pliny the Younger, in addition to being censured based on the practice of a *pernicious superstition* (Suetonius, *Life of Nero*, 38:1-3).

Historian Jeffrey W. Hargis argues that the refusal to worship the Greco-Roman gods was easily interpreted by many Romans as a tendency of the Christian movement toward anarchy and violence, especially in relation to the disqualification of the gods who maintain the peace and protection of the Roman *civitas*. Thus, the rise of this popular opinion may have stimulated the practice of informants to hand over Christians to local authorities, such as the Christians who were brought to the court of Pliny the Younger between 111 and 113 C.E., although very little is known about this religion.

We can state with some certainty that, until the middle of the second century, the persecution of Christians was not the result of imperial decrees, but rather of the population’s resentment of the lascivious and subversive character attributed to Christians. For Hargis (1999: 11), the driving force behind the oppression and execution of Christians seems to have arisen from popular resentment reported to local authorities.

With such accusations, many Christians came to be seen by many Romans as enemies of the gods, the Roman Empire, and the Romans themselves, to the extent that they were encouraged to renounce their presence in Roman venues, such as theater, amphitheater, circus, and baths as well as games in general not only due to being environments in which violent and libidinous themes circulated, but also due to constituting ritualistic practices of worship to Roman or foreign deities, as registered by the North African Latinist Tertullian, in *De Spectaculis* (24), written around 202 and 206, for whom Christians should remain pure, at a high level of moral perfection, separated from the ‘pollution’ of the world. Examples of this stance can be found in Book 8, in *Contra Celsum*:

Let us see what Celsus further says of God, and how he urges us to the use of those things which are properly called idol offerings [...] His words are, *God is the God of all alike; He is good, He stands in need of nothing, and He is without jealousy. What, then, is there to hinder those who are most devoted to His service from taking part in public feasts.* (Origen, *Contra Celsum*, 8.21)²

Origen demonstrates how Celsus questions Christian exclusivism regarding the worship of divinity, since “God is the God of all alike,” meaning that the supreme deity cannot belong to a specific group or a specific lineage, much less be accessible to certain social groups and not to others. Moreover, note how Celsus had contact with a position defended and systematized by Tertullian at the beginning of the third century, which signals the resurgence of certain cultural practices or recommendations to Christian communities, as noted in Origen’s warning:

Let us now see on what grounds Celsus urges us to make use of the idol offerings and the public sacrifices in the public feasts. His words are, *If these idols are nothing, what harm will there be in taking part in the feast? On the other hand, if they are demons, it is certain that they too are God’s creatures, and that we must believe in them, sacrifice to them according to the laws, and pray to them that they may be propitious.* (Origen, *Contra Celsum*, 8.24)

Celsus questions the prohibition of Christians from participating in public feasts and sacrifices, which implies, by extension, abstaining from participating in public celebrations dedicated to the gods, as Tertullian teaches. Furthermore, Celsus holds the thesis that even demons (*daimones*) belong to God, since all immortal beings are creations of God, while mortal beings are creations of the immortals (Origen, *Contra*

² In all quotations from *Contra Celsum*, we use italics to differentiate Celsus’ argument from Origen’s refutations. This is a methodology already used in the Portuguese version published by the Patristic collection.

Celsus, 4.52) which means that all religious activities must honor the supreme deity, whether they are dedicated directly to that deity or indirectly via lesser gods. Thus, for Celsus, Christians should not worry about participating in non-Christian services.

Since god is supreme and *κοινός* (common) to all, therefore everyone has equal access to this divinity by different intermediary agents (priests or even *daimones*). Thus, for Celsus, it is inconceivable that Christians seek to separate themselves socially and religiously from the social *corpus* to behave socially in an exclusive way. Furthermore, if the supreme god has no material needs or is unable to deal with human emotions and feelings, such as jealousy, how is it possible that the cults of intermediate gods could offend him?

From the middle of the second century, there was a different scenario in terms of the increase of followers of Christianity, as well as their literary maturation, a context in which apologetic and polemical literatures are inserted, given that, from 170 C.E. onwards, the feeling of threat of Christians to the common good intensifies, in such a way that many Christians were persecuted and killed by local political agents and adverse groups in various cities throughout the Roman empire, among whom were Polycarp in Smyrna; Sagares at Laodicea, Carpus and Papillae at Pergamum; moreover, in the summer of 180 C.E., groups of Christians were executed in Madauros and Scilly, North Africa (Hargis, 1999: 12). Origen offers us evidence of motivations for such public acts by contesting Celsus' position:

The first point which Celsus brings forward, in his desire to throw discredit upon Christianity, is, *that the Christians entered into secret associations with each other [...], secret, and maintained in violation of the laws. And his wish is to bring into disrepute what are termed the love-feasts of the Christians, as if they had their origin in the common danger, and were more binding than any oaths [...]* he babbles about the public law, alleging that the associations of the Christians are in violation of it [...] (Origen, *Contra Celsum*, 1.1)

Origen reinforces this position by stating that Celsus had asserted that, in secret, Christians practice and teach what is convenient for them. They have a good reason for doing so: they are removing the death penalty that hangs over their heads. He compares this vulnerability to the risks that a Socratic runs in defense of philosophy (Origen, *Contra Celsum*, 1.3). In such passages, Origen punctuates his opinion of the Christians of his time. Celsus' observation regarding the secret character of religious cults indicates their illegal status and subversive stance. It is a threat to the

social order; it must therefore be fought, since 'secret conventions' must be banned, as Pliny the Younger's Letter 96, addressed to Emperor Trajan suggests. To be considered acceptable, members of a society must participate in cults of gods that keep society stable and peaceful, such that the rejection of these gods implies the adoption of subversive practices.

Celsus, Origen, and the production of *The True Word*

Expounding on Celsus and his anti-Christian arguments is not an easy task, for we depend on the exercise of refutation undertaken by Origen in *Contra Celsum*. As for the biographical trajectory of Celsus, Origen offers us very vague information "[...] I do not congratulate that believer in Christ whose faith can be shaken by Celsus – who no longer shares the common life of men, but has long since departed [...]" (*Contra Celsum*, Preface, 4). It is not clear what Origen meant when he declares that Celsus "no longer shares the common life of men:" was he a wealthy man or a philosopher alien to social life?

Another aggravating factor: Celsus is a proper noun of Latin origin, very common in the imperial era, which raises doubts as to which Celsus is referring to: "And we have heard that there were two individuals of the name of Celsus, both of whom were Epicureans; the earlier of the two having lived in the time of Nero, but this one in that of Adrian [117-138], and later." (*Contra Celsum*, 1.8). Origen is also uncertain about his discursive productions: "I do not know, however, if he is the same who wrote several books against it." (*Contra Celsum*, 1. 68) or philosophical position: "But observe how, in his desire to subvert our opinions, he who never acknowledged himself throughout his whole treatise to be an Epicurean" (*Contra Celsum*, 5. 3). A hasty reading of this passage would allow us to deduce that Celsus was an Epicurean, but this may have been just a label attributed to Celsus to disqualify him from the Christians, since Origen himself, several times, associates him with Plato:

[...] Nay, he would not even quote the passage in the letters of Plato, [...] lest he too should be compelled by Plato, whom he often mentions with respect, to admit that the architect of this world is the Son of God, and that His Father is the first God and Sovereign Ruler over all things (*Contra Celsum*, 6. 47).

In addition to Origen demonstrating Celsus' adherence to Platonic thought, especially about the creation of the *cosmos*, the divinities, and the man, *Contra Celsum* also presents an erudite adversary, since he

demonstrates knowledge of canonical texts of the Jews (*Mishnah* and First Testament) as well as Egyptian, Persian, Indian, Greek, Roman, and Christian mythologies, among others.

According to historians Dominic Crossan and Jonathan Reed (2007: 89), Celsus wrote a critique of Christianity, entitled “The True Word” – *Ἀληθὴς Λόγος*, in which he defended the influence of classical mythologies on Christian discourses. The title suggests that Christians give false speeches, which indicates that Celsus had a certain knowledge of Jewish and Christian texts and teachings that enabled him to criticize Christian literary production and the actions of members of this faith community in such a way as to consider them a threat to the security of the Roman Empire and its political-administrative and military institutions.

While the first attacks against Christians by non-Christian groups focused on accusations of immorality, cannibalism, and atheism, Celsus’ work marked the beginning of an era of philosophical attacks, supported by The Scriptures. Celsus undertook, in an innovative way, attacks on the logic and philosophical borrowings of non-Christian belief systems, myths, and religious practices fostered by Christian priestly elites.

The work has been lost for unclear reasons till the date, but we can know it from the detailed refutation that was made by the Christian exegete Origen of Alexandria, who, between 248 and 249, wrote *Contra Celsum*. That is, if we conceive that Celsus wrote his narrative in the middle of the second century C.E., Origen’s response to Celsus’ polemic would have been realized after almost a century, at which time Origen had received the *The True Word* from Ambrose, as reported by Eusebius of Caesarea, in *Ecclesiastical History* (VI).

Although Hargis (1999: 22) considers that Celsus’ work dates from 178, it is more appropriate to suggest that it was written in the early third century C.E. for several reasons. If Celsus had written his work in the 170s, at the height of the polemics of immorality, cannibalism, and atheism against Christians, why did he not mention these accusations? Would Celsus have been a rare exception in his day? Apparently, when Celsus propagated his narrative, such anti-Christian retorts were not so relevant, which is more likely in the context of the dynasty of the Severus, more specifically after the rule of Septimius Severus (193-211).

Secondly, if Celsus wrote *The True Word* in the late 170s, why was there no Christian response to the attacks over the course of 70 years? Thirdly,

it is possible that Celsus' accusations against Christian proselytism are related to Septimius Severus' alleged decree of approximately 201/202, which forbade conversion to Judaism or Christianity, which instigated the persecutions of Christians from 193 to 211 to a wide extent (Hargis, 1999: 23). After this period, Christians enjoyed a certain peace.

In addition, the first decades of the third century were marked by imperial control over anti-Christian movements. However, after Septimius Severus, imperial policies allowed Christians to participate in public life, which aroused the antipathy of many non-Christians, such as Celsus. For these reasons, Hargis argues that it is possible to suggest that the date of creation is at least at the beginning of the third century.

Thus, from the perspective of Hargis (1999: 30), by characterizing his opponents as members of a small and segregationist sect, Celsus reacts to a large extent in a hostile way to the growth of the Christian community and to the social integration experienced by them from the third century onwards, to protect Roman society from the subversive character of this religious community.

Broadly speaking, we must consider that many non-Christians regard Christians as "social enemies." It is a recurrent practice in anti-Christian positions since the beginning of the second century and there was no reason to interrupt this line of reasoning, since Christianity had not yet become official and was suspicious to many people. Furthermore, the church did not have the status (wealth, building of temples, and a consistent discursive formation) that it would enjoy from the middle of the third century onwards, when Origen writes *Contra Celsum*.

According to Trigg (2002: 53), the work was written in an instable context—both political and economic—, since the Roman Empire was under threat of internal conflicts, external invasions (Goths, Franks, Vandals, and Alemanni), plagues, and inflation, which contributed to the creation of an apocalyptic scenario, elaborated by non-Christian thinkers, who blamed the emperor Philip the Arab (244–249), for his policy of connivance with Christians.

Ambrose, noticing the increase in attacks against Christians and the dissemination of Celsus' anti-Christian treatise, may have realized the imminent threat of persecution, which would have motivated him to ask Origen for an answer. Thus, for Trigg (2002: 53), the need to provide arguments against further persecution was probably more urgent than

any other need for evangelization or strengthening of newly converted Christians, who might be affected by Celsus' anti-Christian arguments. This explains, at least in part, Origen's efforts to present a detailed rebuttal of Celsus in eight books, one of his most extensive known works. Therefore, the discomfort with Celsus' discourse may be linked to the wave of hostility against Christians, fomented by the local elites adherents of Hellenic philosophies (Trigg, 2002: 61).

In 249, Philip the Arab was assassinated by the legions and Emperor Decius (249-251) began a series of persecutions against the Christians, accusing them of being merciless and lacking respect for the emperor. Decius persecuted, above all, Christian leaders and thinkers, such as Fabian, bishop of Rome, Alexander, bishop of Jerusalem, and Babylas, bishop of Antioch, who died in prison. Origen was also imprisoned and tortured, but not executed, probably due to having negotiated his conversion and allegiance to the emperor, which displeased many Christians, since "[...] an unequivocal death, by martyrdom, would have been better for Origen's posthumous reputation" (Trigg, 2002: 61).

In this context, it is assumed that Celsus and other polemicists began their attacks on communities that already had a certain relevance and specificity compared with other religious experiences. From the end of the second century, Christianity became more and more intellectually sophisticated and with a sense of mission, perhaps driven by initiatives such as that of Celsus, who required from Christians even more detailed and erudite arguments.

In summary, while the first attacks on Christians focused on immorality, Celsus' work marked the beginning of an era of philosophical attacks that were complemented with refutations based on The Scriptures; among his objects of criticism, we will highlight the reception of the narratives about the birth and resurrection of Jesus of Nazareth.

Birth and resurrection of Jesus as a philosophical problem for Celsus

It is reasonable to assume that *Contra Celsum* is a work written by Origen with the aim of responding to the "insults," i.e., to the counter-narratives or counterpoints presented by non-Christian groups regarding Christian texts. Thus, the basis of support for Celsus' arguments stems from a dynamic and conflictual literary environment, composed of at least three divergent groups: on the one hand, the Jews favorable to Jesus, who

defended that his birth was the result of divine intervention on an immaculate virgin, without the interference of a human father. On the other, Jews opposed to the former narratives about Jesus and non-Christian groups, who held that if Joseph was not his father, Mary was an adulteress and Jesus a bastard.

Broadly speaking, although one group treats the virginal conception of Jesus as a work and grace of God, others point to adultery: either with the consent of a sinful Jew – Joseph (since, according to Jewish law, Joseph should have dismissed her immediately and definitively); or from Mary's relationship with a non-Christian – Panthera, a Roman soldier, as can be seen below:

But let us now return to where the Jew is introduced, *speaking of the mother of Jesus, and saying that when she was pregnant she was turned out of doors by the carpenter to whom she had been betrothed, as having been guilty of adultery, and that she bore a child to a certain soldier named Panthera* (στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα); and let us see whether those who have blindly concocted these fables about the adultery of the Virgin with Panthera, and her rejection by the carpenter, did not invent these stories to overturn His miraculous conception by the Holy Ghost (Origen, *Contra Celsum*, 1. 32).

In this excerpt, it is evident that Celsus used a well-known narrative from the Talmud that reports that Jesus was an illegitimate son of Mary by a Roman soldier named Ben Panthera – *yeshua ben pantera*, an epithet already widespread in Jewish society at the end of the first century (Jaffé, 2012: 581), which demonstrates that Celsus had access to this anti-Christian Jewish material. Added to this, note that Celsus claims to be aware of another Judeo-Christian dialogue, entitled *Dialogue of Jason and Papiscus* (which no longer exists) testifying his contacts with Jewish arguments against Christianity³ (Origen, *Contra Celsum*, 4.52), also present in *Dialogue with Trypho*, by Justin of Neapolis and *Adversus Iudeos*, by Tertullian.

In our view, Celsus' purpose in accusing Mary of adultery is to disparage the belief in the virginal conception of Jesus as well as his status as Messiah descended from David, accepted without much reservation by Christians. Celsus writes at a time when many Christian authors are

³ According to Jaffé (2012: 09-12), a significant number of Christian authors strive to remove the virgin birth of Jesus from the charge of adultery, including: Ascension of Isaiah, 11:5; Ode to Solomon, 19.6; Tertullian, *De Spectaculis*, 30.6, Gospel of Thomas, 105; Acts of Pilate, 2.3, in addition to the Jewish texts, from which the narratives about Jesus as the 'Son of Panthera' were born, including Sabbath, 104b.

striving to construct the image of a 'virgin Mary' and relate it to the divine birth of Jesus, freeing it from the accusation of adultery.

To defend Christianity from such accusations, Origen points out that the construction of this version, that is, "the authors of this fable," elaborated it from clear interests and objectives: "to deny the miraculous conception (of Jesus) by the Holy Ghost," in such a way that the motivation for such a literary composition comes from the propensity of non-Christians to irresponsibly mock and distort Christian myths; hence Origen declares that:

I do not think it necessary to grapple with an argument advanced not in a serious but in a scoffing spirit, such as the following: *If the mother of Jesus was beautiful, then the god whose nature is not to love a corruptible body, had intercourse with her because she was beautiful; or, It was improbable that the god would entertain a passion for her, because she was neither rich nor of royal rank, seeing no one, even of her neighbours, knew her. And it is in the same scoffing spirit that he adds: When hated by her husband, and turned out of doors, she was not saved by divine power, nor was her story believed. Such things, he says, have no connection with the kingdom of heaven.* In what respect does such language differ from that of those who pour abuse on others on the public streets, and whose words are unworthy of any serious attention? (Origen, *Contra Celsum*, 1.39)

In this excerpt, Origen declares that such 'insults' are common to Christian discourses, which signals a climate of distrust of the plausibility of Christian accounts. To defend against Celsus' attacks, Origen insists on the virginal conception of Jesus and refers to the Jewish texts (*Septuagint*), despite the hostility of many Jews to considering Jesus as the 'Son of God':

[...] as if the only event predicted were this, that [...] neither the place of His birth, nor the sufferings which He was to endure at the hands of the Jews, nor His resurrection, nor the wonderful works which He was to perform, had been made the subject of prophecy, he continues: *Why should it be you alone, rather than innumerable others, who existed after the prophecies were published, to whom these predictions are applicable?* And desiring, I know not how, to suggest to others the possibility of the notion that they themselves were the persons referred to by the prophets, he says that *some, carried away by enthusiasm, and others having gathered a multitude of followers, give out that the Son of God has come down from heaven* (Origen, *Contra Celsum*, 1.50)

Notably, while Celsus questions the applicability, pertinence, or plausibility of Jewish prophecies about the life of Jesus, Origen relies on such prophecies, with which he questions the unbelieving attitude of many Jews. Origen reminds us, for example, of Isaiah's prophecy (Isaiah 7:10-14), in which Emmanuel would be born of a virgin (Origen, *Contra*

Celsus, 1.33-34). The Alexandrian Christian, to support his refutation of Celsus refers to Matthew 1:18-25 and dialogues with the messianic movement, also outlined in 2 Samuel, 7; Micah 4:14; Ezekiel 34:23; Haggai 2:23, in which it will be via a king descended from David that God will save the 'chosen people'; therefore the hope of the worshippers of Yahweh rests in the wake of the Davidic lineage.

It can be seen that the authors of the Gospel of Matthew⁴, at least three centuries later, made use of Immanuel's prophecy to construct, in a literary context, the divine birth of Christ, making him to be born in Bethlehem, as Origen argues in the fragment below:

Now the Scripture speaks, respecting the place of the Saviour's birth—that the Ruler was to come forth from Bethlehem—in the following manner: And you Bethlehem, house of Ephrata, are not the least among the thousands of Judah: for out of you shall He come forth unto Me who is to be Ruler in Israel; and His goings forth have been of old, from everlasting (Mic 5:2). Now this prophecy could not suit any one of those who, as Celsus' Jew says, were fanatics and mob-leaders, and who gave out that they had come from heaven, unless it were clearly shown that He had been born in Bethlehem, or, as another might say, had come forth from Bethlehem to be the leader of the people (Origen, *Contra Celsus*, 1.51).

Origen's efforts to defend a supposed harmony and continuity of the Jewish texts to Christians with the prophecies are notorious. Thus, as to the place of birth, Matthew (2:1) and Luke (1:5) affirm that Jesus was born in Bethlehem, Judea, for the purpose of relating him to the house of King David and to the prophecies of the so-called 'Old Testament' (Crossan, 2007), since *as the evangelists were writing long after the death of Jesus, they made intense scans of the Jewish scriptures, raising numerous prophecies [...] making them fulfilled in the trajectory of the life of Jesus* (Chevitarese, 2022: 16), a narrative process probably known and pointed out by Celsus, insofar as he questions the veracity of these reports with the Jewish communities.

From Origen's defense against Celsus' arguments in the excerpt above, we deduce that Celsus' accusation is based on Matthew's narrative sequence (more than Luke's), since only Matthew informs us that Jesus went to Egypt (Origen, *Contra Celsus*, 1.28). Furthermore, the identification of Jesus as 'the carpenter's son' (Mt 13: 55), present in the argument of Celsus (Origen, *Contra Celsus*, 1.28), is omitted completely

⁴ The literary efforts of the authors of Mt stand out, which in 1:23 refers to Is 7:14 and in 4:15-16 cites Is 8:23-29.

by Luke, although both had contact with Mark, the first to declare that Jesus was a carpenter (Mk 6:3)⁵. We also recall that Matthew's editors were the first to attribute to Joseph the suspicion that Jesus' birth was the fruit of adultery (Mt 1:18-25).

Similar to Matthew, Luke narrates that Mary was married to Joseph, but only in Luke does the angel announce to Mary that she will conceive the "Son of God" by being covered by the shadow of the Holy Ghost (Lu 1: 35), so that in the Gospel of Luke the author presumes that Mary had told Joseph what had happened and he believed her words, thus there is no suspicion of adultery, nor a hostile attitude on the part of Joseph towards Mary, as in Matthew. Clearly, Matthew's narrative follows very distinct narrative components, which reinforces our position regarding the account with which Celsus would have dialogued to elaborate his counter-narratives. Thus, we maintain that Celsus' knowledge of the account of the birth of Jesus comes concretely from Matthew.

Finally, as to the alleged divine filiation of Jesus, Celsus doubts the exclusivity and veracity of such an account, since births conceived from the interaction between men and gods were not uncommon in ancient Eastern and Western literature (Origen, *Contra Celsum*, 1. 28), such as the character Helen, daughter of Zeus and Leda; even though she has a human father, Tyndareus (*Odyssey*, III); Heracles (or Hercules), son of Zeus and Alcmene, a mortal woman, according to Diodorus of Sicily (*BH* 4:9:1-3, 6, 10:1); Theogenes of Thasos, son of Heracles and a mortal mother, according to Pausanias (*DG* II, 11:2-9); Alexander the Great, son of Zeus and a mortal, Olympias, according to Plutarch (*Life of Alexander*, 2:1-6, 3: 1-9); Octavius Augustus, son of Apollo and Atia, a mortal, according to Cassius Dio (*HR* 45 1:2) and Suetonius (*Life of Augustus*, 94: 1-11); Apollonius of Tyana, son of Proteos, god of Egypt, and a mortal, according to Philostratus (*Life of Apollonius*, 1: 4, 5-12). Such narratives compose, in general, *Hellenized models of divine births* (Chevitarese, 2022: 15).

Miracles, sublime gestures, great achievements, and unprecedented wisdom were expected of these subjects. Thus, historiography informs us

⁵ Our considerations about the Gospels are based on the dating and historical circumstances of the production of such texts. In this sense, historical studies advocate the following chronology: Mark (70 C.E.), Matthew (80 C.E.), Luke (90 C.E.), 1,2,3 John (90-110), as Chevitarese (2022) suggests, which differs substantially from the theological organization proposed by the Church for the composition of the Christian Bible.

that the concept of 'divine man' – which is not restricted to Jesus – was attributed to subjects who claimed to be capable of performing signs, marvels, wonders, and miracles. Such personages united the physical and metaphysical worlds. Origen, in *Contra Celsum*, offers us clues that there were other subjects, categorized as 'divine-man,' just like Jesus, and who attracted a large number of disciples by proclaiming themselves "sons of God," such as: Simon the magician of Samaria; Dositheus of Samaria; Judas and Theudas of Galilee (*Contra Celsum*, 6. 11)⁶. Concerning Simon,

But it has escaped the notice of Celsus that the Simonians do not at all acknowledge Jesus to be the Son of God, but term Simon the power of God, regarding whom they relate certain marvellous stories, saying that he imagined that if he could become possessed of similar powers to those with which he believed Jesus to be endowed, he too would become as powerful among men as Jesus was among the multitude (Origen, *Contra Celsum*, 5. 62)

In the face of such inter-discursive relations, which corroborate the construction of a Matthean version of the virgin birth of Jesus, we infer that Celsus may have reminded Christian authors that the invention of the divine birth of Jesus results from a seam of narratives, since it is interpellated by popular narratives circulating in the Mediterranean basin. In this way, the plot fabricated by the Christians, although plausible to the ancient peoples, is not exclusive to Christian literature and Celsus does not hesitate to remind us of the debt of Christians to the surrounding culture.

As for the resurrection of Christ, as well as the canonical narrative of his birth, we consider it one of the basic presuppositions of the religious experiences of Christian communities and makes the movement of Jesus unique, since it is the resurrection that consolidates Jesus as a god and inserts him into a salvific plan, insofar as it is expected that the faithful "[...] would rise from the dead to receive the same life that Jesus received from God after the resurrection" (Miranda, 2020: 35). In this way, the resurrection of Christ is linked to the belief that the faithful, the "righteous" or the "saints," will be resurrected by God; therefore, it is assumed that the same agent who resurrected Christ, that is, God, will resurrect Christ's followers (Miranda, 2020: 32).

⁶ Celsus also reminds us of Antinous: "But as he next introduces the case of the favourite of Adrian (I refer to the accounts regarding the youth Antinous, and the honours paid him by the inhabitants of the city of Antinous in Egypt), and imagines that the honour paid to him falls little short of that which we render to Jesus" (Origen, *Contra Celsum*, III, 36).

In *Contra Celsum*, however, Origen points out Celsus' criticism of the non-exclusivity of the idea of resurrection in the Christian movement. In fact, this is an idea widely spread not only among the Greeks and the Romans, but also among the late Jews, especially in apocalyptic texts and contexts (Hb 6:2; 11:19). Thus, the apparitions and forms of the resurrected Jesus, as they are presented in the New Testament accounts, are part of a common heritage shared in the Ancient Mediterranean Basin (Cavalcanti, 2020: 76). In other words, Celsus intends to warn audiences that the narrative of the "resurrected Jesus" has several elements in common with other mythological narratives widely known in the first centuries of the common era, as is shown in the following fragment:

The Jew continues his address to those of his countrymen who are converts, as follows: *Come now, let us grant to you that the prediction was actually uttered. Yet how many others are there who practise such juggling tricks, in order to deceive their simple hearers, and who make gain by their deception? – as was the case, they say, with Zamolxis in Scythia, the slave of Pythagoras; and with Pythagoras himself in Italy; and with Rhampsinitus in Egypt (the latter of whom, they say, played at dice with Demeter in Hades, and returned to the upper world with a golden napkin which he had received from her as a gift); and also with Orpheus among the Odrysians, and Protesilaus in Thessaly, and Hercules at Cape Tænarus, and Theseus. But the question is, whether any one who was really dead ever rose with a veritable body* (Origen, *Contra Celsum*, 2. 55).

Celsus, in this excerpt, highlights several characters involved in narratives of metamorphosis, popularly known by Christians as resurrection narratives, a demonstration that this is a recurring theme in Ancient cultures, including in the so-called 'New Testament'⁷, which makes it a debatable topic.

One of the stories that Origen claims to have been used by Celsus to correlate them with the resurrected Jesus, comes from Herodotus (484-420 B.C.E.), in *Histories*, in which he relates, from Egyptian priests, the meeting of the pharaoh Ramses II and the goddess Ceres [Demeter's

⁷ According to Miranda (2020: 24-28), the Greek terms for the resurrection are *anistemi/anastasis* and *egeiro/egesis*. While the term *anistemi* appears 108 times in the Greek New Testament to designate from its basic meaning: the action of rising, elevating, to the religious: returning to life or rising from the dead, the verb *egeiro* is more frequent, appearing 144 times, and is more focused on the idea of resurrection, which implies metamorphosis or change of state. This is the term used to refer to, for example, the resurrection of Jesus. For Miranda (2020: 28), [...] *anistemi* refers more to the return to life of people by the action of Jesus, or to speak of the eschatological resurrection (and not of the resurrected Jesus himself) as in *First Epistle to the Corinthians*, but the researcher warns that, depending on the author, such terms are interchangeable, as in *First Epistle to Peter* (1:3) and *Epistle to the Philippians* (3:10).

Roman name], in Hades⁸, “[...] there played at dice with Ceres, sometimes winning and sometimes suffering defeat. After a while he returned to earth, and brought with him a golden napkin, a gift which he had received from the goddess” (2.122). The descent into the infernal world and, consequently, the exit from the world of the dead is a theme often revisited by different characters in ancient mythology to describe processes of deification or acquisition of divine powers.

It is not, therefore, a common or extensive skill for most people. The mention of a pharaoh is not arbitrary in this case: the idea of complete resurrection (of body and soul), as also observed in the Gospels of Luke and John, resembles the idea of Egyptian resurrection and immortality, reserved for the pharaohs, who were conceived as a ‘god’⁹.

Celsus adds one more argument: “[...] the body of a god is not nourished with such food” (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70), a clear reference to the authors of the Gospels mentioned above, for whom Jesus is said to have fed on fish and honey. He adds: “the body of a god does not make use of such a voice as that of Jesus, nor employ such a method of persuasion” (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70), that is, a god does not need witnesses who could announce his next appearances in the condition of being resurrected, even less would he make use of matter to nourish himself. The use of eyewitnesses is a practice of Latin jurisprudence to attest to the veracity of what happened, which, for Celsus, would be dispensable in

⁸ According to Hellenic mythology, Hades is the god of the dead and also came to designate the place where the dead went.

⁹ According to Herodotus, another well-known resurrection narrative, present in Egyptian culture, deals with the ‘phoenix’ bird, revered especially in Heliopolis, where it symbolized the rising of the sun and the resurrection. According to Herodotus, the traditional Egyptian myth tells us that the phoenix migrated to Heliopolis and buried itself in the altar; from its ashes a new bird sprang (2:73). Although Herodotus’ narrative does not appear *ipsis litteris* in any Egyptian document, there are Egyptian paintings in material culture that show the phoenix as a shining bird; the egg was the symbol of birth and resurrection. We must remind, however, that since the Second Millennium B.C.E., Egyptian literature, with the myth of Isis and Osiris, reinterpreted by the Roman Plutarch in *Isis and Osiris*, informs us of the rivalry between the brother-gods, Osiris and Set, which culminates in the dismemberment of Osiris by his brother Set, and the subsequent resurrection of Osiris, by the actions of his sisters, Isis and Nephthys, which enabled Osiris not only to preside over the underworld and the judgment of the living by the weighing of the heart (as described in the *Book of Emerging Forth into the Light*, known as *Book of the Dead*), but also to ascend alongside Ra and maintain the eternal connection between the world of the living, of the dead and of the gods, analogous to Christian myths.

relation to a 'god.' Origen's response to such attacks is even more intriguing:

These are, indeed, trifling and altogether contemptible objections. For our reply to him will be, that he who is believed among the Greeks to be a god, viz., the Pythian and Didymean Apollo, makes use of such a voice for his Pythian priestess at Delphi, and for his prophetess at Miletus; and yet neither the Pythian nor Didymean is charged by the Greeks with not being a god, nor any other Grecian deity whose worship is established in one place. And it was far better, surely, that a god should employ a voice which, on account of its being uttered with power, should produce an indescribable sort of persuasion in the minds of the hearers. (Origen, *Contra Celsum*, 1. 70)

Origen, notably, equates the manifestation of Apollo of Delphi with that of Jesus of Nazareth, since both deities communicated with the voice and were recognized. It is evident from Origen's comparative analyses that Christian myths are not only supported by, but also result from, propositional dialogues with Hellenic mythology; the presence of common rhetorical *topoi* is notorious. From this point of view, Christian myths would not be strange to Roman audiences since they are narratives from a common cultural field shared in the ancient Mediterranean Basin.

Final considerations

We deal with two important historical subjects, Celsus and Origen, for the understanding of the historical circumstances and political-cultural environment of production of anti-Christian arguments based on Hellenic philosophies.

In investigating Origen's *Contra Celsum* (248/249), we turn our analysis to the reception of *The True Word*, written by Celsus (around 200), a Neoplatonic thinker, committed to the defense of Greco-Roman culture. Such an analysis gave rise to questions about the emergence of anti-Christian philosophical discourses from the end of the second century as well as the view of non-Christian philosophers on the Christian texts in circulation throughout the Empire, in view of their main categories of analysis, in such a way that it became clear that Celsus seems to be the spokesperson of a philosophical tradition that submits religion to rational criticism, as is explicitly observed in *Contra Celsum* (1.41 and 2.55).

Contrary to adopting a passive posture in the face of myths, Celsus, motivated by inquiries, tends to question the veracity of Christian myths

from the virgin birth of Jesus, the theme of the incarnation of Christ, his alleged miracles, until the supposed resurrection. From inter-discursive relations woven by both Celsus and Origen, we deal with the foundations of the controversies, with emphasis on the philosophical principles that legitimize the attacks against their opponents, and we witness the war of narratives in which they were involved.

We emphasize that Celsus, on the one hand, strives to delineate the points of contact between non-Christian mythologies – with emphasis on Egyptian, Greek, and Roman – and Christian mythologies to expose the non-original, unique, or exclusive character of Christian teachings, that is, the claim of Christian authors to the exclusivity or impurity of their narratives, for Celsus, it is unfounded and irrational, which makes Jesus bearing attributes similar to others, such as Asclepius. On the other hand, Origen strives to establish the similarities between Christian and non-Christian narratives as a way of gaining a certain credibility for emerging Christian movements in an attempt to deconstruct the non-Christian discourses that conceived them as a threat.

Thus, we hope to have aroused interest in the studies of Celsus and Origen and in the deepening of the questions briefly addressed in this article, which have only an introductory character.

References

CAVALCANTI, Juliana B. O corpo ressuscitado de Jesus nos evangelhos neotestamentários. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. *Jesús desenterrado*. Editorial Crítica: Spain, 2007.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. *História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas*. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio. Controvérsias religiosas acerca da invenção do nascimento de Jesus de Nazaré: estudos a partir de Contra Celso de Orígenes. In: FARIAS JUNIOR, J. P.; CAVALCANTI, Juliana Batista (Org.). *Padres, bispos e mestres cristãos: memória, literatura e poder*. RJ: Kliné, 2023.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A ressurreição de Jesus em Contra Celso de Orígenes: ciência ou superstição? In: FARIAS JUNIOR, J.P; SILVA, M. A. O. (Org.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024.

HARGIS, Jeffrey W. *Against the christians: the rise of early anti-christian polemic*. New York, Washington, Boston, Bern, Frankfurt, Berlin, Brssels, Vienna, Canterbury: Peter Lang, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fonde de Cultura Económica, 1985.

JAFFÉ, Dan. The virgin birth of Jesus in the talmudic context: a philosophical and historical analysis. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n.03, 2012.

LOWENTHAL. David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Translated by Frederick Crombie. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 4. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885. (Revised and edited for New Advent by Kevin Knight)

ORÍGENES. *Contra celso*. Tradução de Orlando dos Reis. SP: Paulus, 2004 (Patrística, 20)

MIRANDA, Valtair Afonso. A ressurreição de Jesus no material neotestamentário. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

TRIGG, Joseph W. *Origen: the early church fathers*. US, Canada: Routledge, 2002.

AMIANO MARCELINO E O PENSAMENTO HISTÓRICO TUCIDIDEANO

Pedro Benedetti¹

Resumo

O presente estudo tem como objetivo buscar as possíveis influências do pensamento histórico de Tucídides na obra de Amiano Marcelino. Na qualidade de um historiador que tenta se inserir em uma tradição clássica, nuançamos no primeiro momento a imagem de Amiano como continuador de Tácito, dando ênfase em sua ligação com a historiografia grega. Depois disso, analisamos a metodologia professada por cada historiador e como ela foi aplicada ao longo das obras. Em seguida, abordamos suas noções de verdade histórica, erro e falsidade narrativa. Por fim, examinamos os objetivos professados por Amiano e Tucídides com a composição de suas obras. A partir disso, concluímos que, apesar de Tucídides ser pouco mencionado diretamente nas *Res Gestae*, a influência do pensamento histórico tucidideano em Amiano Marcelino ultrapassa a mera familiaridade com preceitos gerais de sua historiografia.

Palavras-chave

Amiano Marcelino; Tucídides; História Antiga; Historiografia Tardoantiga; Antiguidade Tardia.

¹ Pós-doutorando – Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”/, Franca, Brasil. E-mail: benedetti190@hotmail.com.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 103-128.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20014

Abstract

This study aims to search for the potential influences of Thucydides' historical thought in Ammianus Marcellinus' work. As a historian who pursues a place in the classical tradition, we nuanced at first the idea of Ammianus' as a continuator of Tacitus by stressing his connection with the classical Greek historiography. After that, we analyzed the methodology professed by both historians and how it was applied in their writing. Subsequently, we approached their notion of historical truth and narrative falseness and errors. Lastly, we examined the goals with the composition of their works that were professed by Ammianus and Thucydides. Taking all that into account, we conclude that, although Thucydides receives very little direct mention in the *Res Gestae*, the influence of the thucydidean historical thought in Ammianus surpasses the mere familiarity that Ammianus was thought to have had with the general precepts of his historical writing.

Keywords

Ammianus Marcellinus; Thucydides; Ancient History; Late Antique Historiography; Late Antiquity.

Um historiador classicizante na Antiguidade Tardia

No decorrer do século IV d.C. o Império Romano se encontrava em uma situação consideravelmente diferente do que havia experimentado nos séculos anteriores. As perturbações do século III levaram a profundas transformações no seio da administração imperial, as reformas de Diocleciano e a cristianização do império sob Constantino moldaram as bases de um mundo ao qual damos hoje o nome de Antiguidade Tardia (Marrou, 1977). A centralização e sacralização do poder² e o crescimento espantoso da burocracia imperial (Jones, 1964: 67; 409; 1053–1056), resultados diretos desses processos, tiveram impactos igualmente profundos também nas dinâmicas sociais e no mundo intelectual do período.

Dessa forma, o latim, língua jurídica, administrativa e militar no mundo romano, ganhava importância na parte grecófona do império à medida que o século se aproximava do final. A segurança militar, econômica e institucional da parte oriental do império em oposição à situação bastante delicada das províncias ocidentais, que haviam sofrido com as sucessivas usurpações de Magno Máximo (r. 383–388) e Eugênio (r. 392–394), fez com que os cidadãos daquelas regiões aprendessem o latim na perspectiva de carreiras públicas melhores. Constantinopla, afinal, havia se tornado a Nova Roma, e grandes cidades como Antioquia se tornaram importantes centros administrativos e estratégicos, contando com a presença constante dos Augustos e Césares responsáveis pela manutenção das prefeituras pretorianas orientais.

Em termos de produção literária, essas transformações se refletem no declínio da produção em latim e na profusão de obras gregas, de maneira que apenas a última geração do século IV e o início do século V conseguiram produzir obras latinas de qualidade comparável à sua contraparte oriental (Brown, 1971: 115–117). Nesse contexto singular do século IV, é significativo que o mais eminente poeta latino e o mais importante historiador latino sejam oriundos das partes orientais do império, obtendo notoriedade ao emigrarem para a Itália: Cláudio Claudiano nasceu em Alexandria, no Egito, em torno de 370, e Amiano

² Como resultado, o imperador torna-se cada vez menos acessível e perde paulatinamente a imagem de um magistrado para se tornar um autocrata. Isso transparece na fórmula epigráfica *D(ominus) N(oster)* cada vez mais adotada no decorrer do século. Emana do *dominus* uma autoridade do tipo exercida pelo *paterfamilias* sobre a família, e o poder imperial torna-se uma imagem dessa autoridade. Por conseguinte, a obtenção de privilégios e notoriedade é diretamente proporcional à proximidade com a figura do *princeps*.

Marcelino em torno de 330 na região da Síria, provavelmente em Antioquia.

A história escrita por Amiano Marcelino, intitulada *Res Gestae* até onde sabemos³, é única em seu contexto sob quaisquer aspectos que analisemos. Ela é composta em momento em que o cenário historiográfico latino é dominado por crônicas e breviários. Em um panorama mais geral, o mundo intelectual grego produzia as famosas Histórias Eclesiásticas, cuja tradição tem como precursor Eusébio de Cesareia já no início do século IV. Amiano Marcelino, apesar de deixar transparecer que teve contato com toda essa produção e, em certa medida, a tenha utilizado⁴, demonstra certo desdém pela primeira (algo sobre o qual discorreremos mais a frente) e muito pouco interesse pelos temas da segunda.

Tendo em vista que a obra de Eunápio de Sárdis chegou até nós de maneira muito fragmentária e que conhecemos praticamente nada sobre os anais de Nicômaco Flaviano, Amiano Marcelino aparece, de fato, como um “historiador solitário” de seu tempo (Momigliano, 1974). Não é difícil constatar, portanto, que Amiano é o único historiador conhecido de sua época a desenvolver uma narrativa histórica complexa e detalhada com o objetivo de elucidar os eventos importantes que marcaram a História do Império Romano e o transformaram nos últimos três séculos. Ainda assim, convém notar que, ao constataremos a “solidão” do historiador, devemos considerar tão somente a produção literária de seu tempo, com a qual ele estabelece pouco ou nenhum diálogo, e que isso não é válido quando dobramos nosso olhar para a quantidade massiva de autores antigos aos quais ele faz referência.

Ao longo de sua obra, Amiano demonstra grande conhecimento da tradição literária de períodos anteriores. É possível encontrar inúmeras menções a autores clássicos, tanto gregos quanto latinos; há referências diretas e indiretas a escritores greco-romanos canônicos de Homero a Cícero, de Valério Máximo a Ovídio (Barnes, 1998: 193). Não sem pretensão, Amiano o faz para se afirmar como herdeiro de uma herança clássica e se colocar como parte de uma tradição. A própria forma como as *Res Gestae* foram escritas e os elogios tecidos a uma antiguidade greco-

³ Esse é o nome que aparece na única e mais antiga menção à obra de Amiano, Prisc. *Inst. Gram.* II, 487, 1 (Keil). Todas as abreviações seguem o padrão do Oxford Classical Dictionary e todas as traduções foram feitas pelo autor, salvo indicação contrária.

⁴ Ver, por exemplo, a semelhança entre Eutr. 10, 18, 3 (*reliqua stilo maiore dicenda sunt*) e Amm. Marc. 31, 16, 9 (... *procudere linguas ad maiores moneo stilos*) e entre Festo, *Breviário*, 9 (*Multa de saevitiis... potare sint soliti*) e Amm. Marc. 27, 4, 4 (*saevi quondam...bibentes avidius*).

romana valorosa e intrépida, em oposição aos vícios de seu tempo (e.g.: Amm. Marc. 31, 5, 14) evidencia isso.

Em virtude dessas características peculiares, os estudiosos da Antiguidade Tardia não demoraram a procurar um historiador clássico cuja obra Amiano Marcelino tivesse utilizado como modelo para suas *Res Gestae*. Além da língua em que o historiador escreve, o intervalo temporal que sua narrativa cobre, da ascensão do imperador Nerva em 96 até a morte do imperador Valente na batalha de Adrianópolis em 378 (Amm. Marc. 31, 16, 9), seria um indício forte de que ele se colocava como um continuador de Tácito, cujas narrativas combinadas (*Annales* e *Historiae*) cobririam todo o período de Augusto até a morte de Domiciano em 96. Um forte argumento em favor dessa ideia é que era comum na Antiguidade a prática de um autor de afirmar sua autoridade literária através do posicionamento como continuador de outro autor renomado, retomando seus escritos do ponto de onde parou (Marincola, 1997: 237-241). Como tributário do cânone clássico, certamente Amiano estaria atento às convenções historiográficas clássicas.

Contudo, os primeiros treze livros da obra de Amiano, que narram os eventos até o ano de 353, se perderam, de modo que não temos nada remotamente próximo de uma afirmação explícita como a que encontramos no prefácio de Xenofonte, que ao continuar sua narrativa de onde parou Tucídides abre sua obra com *meta de taûta* (depois desses eventos)⁵. Ainda assim, a ideia de que Amiano Marcelino se coloca como continuador de Tácito acabou por se perpetuar nos estudos que têm como objeto as *Res Gestae* e sua composição. Estudiosos como Otto Seck, em seu verbete para a *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de 1894, e John C. Rolfe, na introdução de sua tradução inglesa das *Res Gestae* de 1935, chegaram mesmo a cogitar que sua obra teria se chamado *Res Gestae a Fine Cornelii Taciti* (Histórias a partir do término de Cornélio Tácito). Posteriormente, Edward A. Thompson (1947: 121) e Ronald Syme (1968: 503, n. 8) não hesitaram em nomear Amiano “herdeiro” de Tácito.

Há, sem dúvida, semelhanças marcantes entre Tácito e Amiano Marcelino. No período romano, há apenas esses dois historiadores latinos que narram uma “história do tempo presente” em tão larga escala e com tamanha riqueza de detalhes; as *Historiae* e os *Annales* de Tácito, que circulavam como uma obra só, somavam 30 livros, organizados em hexas tal qual a

⁵ As traduções do grego e latim no presente estudo são do autor, salvo indicação contrária.

obra de Amiano, apesar de ela ter sido composta em 31 livros⁶. Essas semelhanças fizeram com que se enxergasse em inúmeras passagens das *Res Gestae* alusões inescapáveis a trechos das obras de Tácito, como a *sphragis* e o início do livro 22. Muitas dessas passagens, no entanto, são lugares comuns historiográficos, encontrados também em Salústio e Tito Lívio, ou poéticos, encontrados em Virgílio. Não há em Tácito quaisquer paralelos às cenas, discursos, caracterizações ou digressões encontradas em Amiano Marcelino; não se encontra em nenhum outro historiador tão vívido relato em primeira pessoa de suas atividades como soldado sob o comando de Ursicino e a narrativa das *Historiae* de Tácito, englobando vinte e sete anos em doze livros, seriam consideravelmente mais densas do que a dos treze livros perdidos de Amiano Marcelino, que deveriam dar conta de 255 anos (Kelly, 2010: 350–353).

Com efeito, o desejo de Amiano de continuar suas histórias do ponto onde parou Tácito não implica necessariamente que ele partilhe das mesmas ideias e crenças a respeito da História, do método de investigação ou do estilo narrativo. John Marincola (1997: 239) bem notou que a prática da continuação era uma forma de reivindicar a importância e o valor da história contemporânea, de modo a indicar que o próprio autor deseja se inserir em determinada tradição historiográfica. Por isso, vale ter em mente a advertência benfazeja de Gavin Kelly (2010: 352), segundo quem a busca exagerada por conexões entre Tácito e Amiano pode nos fazer ignorar outras influências importantes. O historiador soldado era, afinal de contas, um grego, e faz questão de deixar esse elemento identitário explícito em sua *sphragis*⁷ e através do seu uso do vocabulário grego erudito ao longo da obra.⁸ Suas digressões geográficas, que na totalidade da narrativa deveriam cobrir senão todo o mundo conhecido, ao menos as províncias romanas, encontram paralelo apenas em Heródoto; sua inserção de terremotos, pragas e eclipses ao longo da narrativa e a marcação temporal de sua história através das estações do ano certamente remetem a Tucídides.

⁶ O que indicou, para alguns, o anseio do historiador de “ir um livro além” de Tácito, outros pensam que o primeiro livro poderia ser apenas um índice, como Plínio faz em sua *História Natural*. Barnes (1998: 20–31) propõe que haveria 36 livros, organizados em 6 hexas, cuja numeração se corrompeu na transmissão manuscrita.

⁷ Amm. Marc. 31, 16, 9: “Estas coisas eu, como outrora um soldado e grego (...) expliquei de acordo com a medida de minhas habilidades (*haec ut miles quondam et Graecus (...) pro virium explicavi mensura*).”

⁸ Vale mencionar a excepcional digressão em Amm. Marc. 17, 4, 18–23, na qual o historiador insere a tradução grega do texto de um obelisco egípcio no Circo Máximo.

Se por um lado Heródoto foi celebrado posteriormente mais por sua eloquência e seu estilo do que propriamente por suas qualidades como historiador (Racine, 2016), por outro o ateniense Tucídides continuou a ser, durante o período do principado, o grande exemplo de historiador. Longino, em seu tratado sobre o sublime, sugere a qualquer escritor que deseje compor uma passagem que demande “grandeza de pensamento e retidão de palavras (*megalo phrosýnē kaiy’ psēgoría*)”, que componha sua narrativa tendo em mente “como a teria tornado sublime [...] Tucídides em sua história (Long. Sub. 14, 1: *pōs d’ an hypsōsan (...) ē en historia Thoukydídēs*).” Luciano de Samósata, no século II, é categórico ao afirmar que foi Tucídides quem “muito bem ordenou [os princípios da escrita histórica] e separou o bom do mau historiador (Luc. Hist. Consc. 42: *eû mála toút’ enomothétēse kai diékrinen aretēn kai kakían syngraphikēn*).”

Ora, Amiano Marcelino menciona explicitamente Heródoto apenas uma vez, em Amm. Marc. 22, 15, 28, para conferir autoridade à sua afirmação sobre a dificuldade da construção das pirâmides do Egito. Em outra ocasião, no entanto, tece uma dura crítica à “Grécia inventiva (*Graecia fabulosa*. Amm. Marc. 18, 6, 23)” ao relatar a magnitude das tropas persas contidas em Dorisco, evento narrado em Hdt. 7, 59. Em contrapartida, Tucídides é mencionado pelo nome ao menos duas vezes em sua obra: em Amm. Marc. 19, 4, 4, quando traça um paralelo entre a peste que assolou a cidade de Amida na Mesopotâmia, durante o cerco de 359, e a epidemia que tomou Atenas durante o segundo ano da guerra do Peloponeso, em 430 a.C.; e em 23, 6, 75, quando elogia o ateniense ao chamá-lo de “a mais ilustre testemunha (*auctor amplissimus*)”. Ademais, Eunápio de Sardis, um dos historiadores aos quais Amiano muito possivelmente pretendeu responder em sua narrativa sobre a batalha de Adrianópolis (Kulikowsky, 2012), se coloca como continuador de Dexipo de Atenas, historiador que tem como modelo seu antecessor ateniense (Puech, 2011: 26–29), pretendendo assim inserir-se na tradição histórica Tucidideana.

Tendo em vista sua herança grega, sua escrita classicizante, os objetivos e características peculiares de sua obra cabe perguntar: seria possível afirmar, apesar de termos perdido grande parte das *Res Gestae*, que Amiano Marcelino foi um historiador tucidideano? Quais foram as influências do historiador-general ateniense sobre o historiador-soldado antioqueno? Para investigarmos essas questões e seus limites, colocaremos lado a lado aspectos notórios e imprescindíveis do pensamento histórico de Tucídides e Amiano de modo a buscarmos suas semelhanças e divergências: os elementos metodológicos que ambos constroem perante sua audiência e que aparecem explícitos em parágrafos próprios e ao longo

da narrativa; sua ideia de verdade histórica e os riscos de corrupção da narrativa e seus objetivos com a composição de suas obras.

A incansável busca pela exatidão do relato histórico: a metodologia de Amiano Marcelino e Tucídides

De todas as maneiras pude **procurar a verdade** (*veritatem scrutari*), narramos estas coisas depois de **expormos a ordem** (*ordine... exposito*) dos diversos acontecimentos, que me foram permitidos **ver pela idade, ou saber ao interrogar rigorosamente os envolvidos no meio** (*perplexe interrogando versatos in medio*). O restante, que o texto prestes a se seguir **revelará** (*aperiet*), nós **desenvolveremos da maneira mais precisa** (*limatius absolvemus*) conforme o alcance de nossas habilidades, em nada temendo os críticos à longa obra, pois a brevidade deve ser louvada quando rompe delongas inoportunas sem que em nada subtraia do **conhecimento dos fatos** (*cognitioni gestorum*). (Amm. Marc. 15, 1,1. grifo nosso)

E quanto às ações que foram praticadas na guerra, **decidi registrar** (*ἔξιῶσα γράφειν*) não as que conhecia por uma informação casual, nem segundo conjectura minha, mas somente aquelas **que eu próprio presenciara** (*autos parên*) e depois de ter **pesquisado** (*ἐπεξελθὼν*) a fundo sobre cada **uma junto de outros, com a maior exatidão possível** (*para tōn állōn hoson dynaton akribēiāi*). (Thuc. 1, 22, 2, tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, grifo nosso)

O historiador moderno, para quem a análise do intertexto tem um papel crucial no âmbito de sua pesquisa, não tem maiores dificuldades em identificar a semelhança entre as passagens que abrem esse item, guiando-se pelos trechos grifados e termos originais em destaque. A exposição dos métodos historiográficos faz parte, em uma dimensão mais ampla, da assertiva de autoridade de um historiador diante de sua audiência, ou seja, do seu esforço de construção de uma persona persuasiva e crível (Marincola, 1997: 1). Isso significa que há sempre uma dimensão fundamentalmente dialógica na escrita da História que demanda essa sistematização metodológica como parte da retórica que é própria ao gênero historiográfico. Portanto, é seguro afirmarmos que Amiano e Tucídides não apenas tecem esses argumentos de maneira semelhante, mas o fazem com o mesmo objetivo: estabelecer um diálogo com sua audiência e diferenciar sua obra de outras de natureza distinta.

Mas ainda que Amiano tenha composto sua obra como uma empreitada pessoal e não como uma história oficial comissionada por reis e imperadores, tal qual a historiografia grega em seus primórdios (Raaflaub, 2013: 4), há que se notar que seu mundo não é o mesmo mundo de Tucídides. Por conseguinte, os argumentos que garantem a autoridade

literária de ambos se constroem diante de audiências distintas e em oposição a narrativas de outra natureza que são próprias do tempo de cada autor.

Para o historiador ateniense, seu relato se difere daquele dos poetas e logógrafos por não se tratar de uma narrativa heroica e elogiosa (Thuc. 1, 21, 1: *mythōdēs*), histórias que, ainda que não sejam necessariamente mentirosas ou falsas, não podem ser submetidas à prova de autenticidade (Thuc. 1, 20, 1: *abasanístōs*) à luz dos preceitos que ele mesmo estabelece. Há, já de início, duas temporalidades que são submetidas ao seu escrutínio e suas ferramentas: os acontecimentos anteriores e aqueles “mais antigos ainda”, considerados pelo historiador como não passíveis de apreensão cristalina (Thuc. 1, 1, 3: *saphōs... heureîn*). A metáfora da luz é importante para compreendermos os limites que Tucídides coloca ao seu próprio método. Como uma luminária, tudo aquilo em seu alcance direto pode ser iluminado, exposto, trazido à luz, ao passo que quanto mais se distancia dela, menos um objeto se torna visível, claro, distinguível. O passado remoto é aquele que Tucídides narra em sua *Arqueologia* (Thuc. 1, 2–19), uma reconstrução baseada em indícios não muito seguros, acessível somente pela tradição oral e escrita, pela observação da vida contemporânea e pelos vestígios antigos, tratados por um cálculo de verossimilhança (*eikos*) (Prado, 2013: xlii–xliii).

Ao contrário destes, os eventos que ele narra propriamente são os que se encontram de certa maneira “mais próximos à luminária”. A confiança neles depositada advém de uma investigação cujos métodos são expostos no parágrafo 22, a qual produz provas (Thuc. 1, 21, 1: *tekmēria*) sobre as quais Tucídides pauta sua busca pela verdade (Thuc. 1, 20, 3: *hē zētēsis tēs alētheías*). Nesse sentido, apesar da parte metodológica de seu primeiro livro, a saber dos parágrafos 20 ao 23, estabelecer uma série de procedimentos pelos quais o historiador deve se balizar na hora de construir seu relato para não incorrer em erro⁹, a busca pela verdade de que fala Tucídides é também uma abertura, que convida o leitor para ser também o investigador a se debruçar nos fatos e dialogar com seu método, construindo seu próprio saber histórico (Sebastiani, 2015: 206–208). Trata-se, assim, não de uma busca solitária do autor pela verdade, mas acima de tudo, uma investigação dialógica, portanto retórica, da qual participa

⁹ A construção por negativas nesses parágrafos marca a distância que se toma “respectivamente das tradições orais (*akoas*), da incúria (*abasanístōs*), da ignorância (*ouk ísasin*), do esquecimento (*amnēstoúmena*), da incorreção (*ouk orthōs oíontai*), do descuido (*atalaípōros*), da precipitação (*ta hetoîma*), do equívoco (*ouch hamartánoi*) (Sebastiani, 2015: 205)”

também o leitor, chamado a partilhar de seus métodos e julgá-los pertinentes ou não para a apreensão de um evento tão complexo e de tão grandes proporções quanto o foi a Guerra do Peloponeso.

Amiano Marcelino, por sua vez, também responde à produção literária de seu tempo. Ao fazer ressalvas com relação à brevidade de uma obra de caráter histórico, o historiador antioqueno se opõe aos escritores de brevíário de sua época como Festo, quem já no início de sua obra adverte: “enunciarei os fatos, mas não os elucidarei (Festo 1, 1: *res gestas signabo, non eloquar*)”. Certamente, como já observou Guy Sabbah (1978: 11-12), a dificuldade de estudar a metodologia da investigação histórica de Amiano Marcelino é dupla: primeiramente se deve ao fato de que o primeiro livro da obra se perdeu, e embora a *sphragis* das *Res Gestae* possa nos elucidar alguns aspectos acerca do escopo da obra e do objetivo do historiador, não temos seu prefácio nem uma declaração metodológica clara como a encontramos em Tucídides. Devemos nos contentar, portanto, com informações e declarações dispersas na obra, das quais emerge menos uma teoria concisa da História e mais reações até certo ponto emocionais às possíveis críticas cujo sentido parece vago¹⁰. O segundo ponto é referente à quantidade de livros que se perderam. Logo, não parece justo julgar os métodos de Amiano referentes ao conjunto de sua obra quando muitos elementos importantes de sua narrativa podem ter desaparecido ou se transformado na segunda parte do texto. Em todo caso, julga Sabbah, os temas maiores de seus métodos historiográficos continuam constantes no decorrer da obra, de modo que os prefácios ao livro 15 e 16 sinalizaram, ao que parece, mais uma mudança no tom da narrativa do que na substância daquilo que é narrado.

A massa de eventos que Amiano se propõe a narrar em apenas 31 livros faz com que os treze livros perdidos devam abarcar em sua narrativa uma média de vinte anos cada um, em contraste com os pouco mais de um ano por livro dos dezoito livros restantes. Por isso pensou-se muito tempo em uma obra dividida em dois momentos, o primeiro dos quais seria uma espécie de “arqueologia” bem maior que a da *Guerra do Peloponeso*, que serviria de introdução à “História Contemporânea” de Amiano (Matthews, 1989: 27-30). O segundo momento, iniciando-se no décimo quinto livro, se trataria de uma narrativa mais trabalhada (*limatius*) que a anterior, talvez

¹⁰ Amm. Marc. 15, 1, 1: “os críticos à longa obra (*obtrectatores longi operis*)”; 26, 1, 1: “os críticos inoportunos (*examinatores intempestivi*)”; 31, 5, 11: “aqueles que desconhecem a antiguidade (*ignari antiquitatum*)”.

por ser mais próxima da época em que as *Res Gestae* foram escritas (vale aqui, ainda, a metáfora da luminária).

Contudo, vale nos atentarmos para o sentido preciso do vocábulo *limatus*, essencial para a compreensão do parágrafo de abertura do livro. Ele obtém seu significado do verbo *limo*, que significa literalmente trabalhar com a lima, polir, aperfeiçoar, dar acabamento. Não basta, portanto, que se exponha a ordem dos acontecimentos que se viu ou sobre os quais se escrutinou por meio das testemunhas. Para o conhecimento dos eventos do passado é necessário que a narrativa seja desenvolvida de forma concisa e clara, ainda que isso delongue a obra. Essa tarefa se torna ainda mais complicada à medida em que o tempo da narrativa se aproxima da época do próprio historiador. Se por um lado os eventos se tornam mais claros, posto que aconteceram há pouco tempo e tanto abundam as testemunhas quanto está “fresca” a memória do historiador, por outro fica-se vulnerável às críticas daqueles que possam vir a cobrar os motivos pelos quais foram negligenciados uns e outros acontecimentos. Afinal, polir a narrativa significa também talhar, desbastar, escolher os fatos com os quais se trabalha, deixando outros de lado como lascas de matéria prima.

O historiador não é, para Amiano Marcelino, simplesmente alguém que consegue enumerar e descrever todas as minúcias de um período e dispô-las segundo uma ordem cronologicamente estabelecida. A temperança nesse aspecto do trabalho do historiador é, portanto, fundamental, pois se por um lado a brevidade dos epítomes furta o interlocutor do conhecimento, uma narrativa prolixa e floreada, como a dos panegíricos, faz com que lhe falte perspectiva para compreender a totalidade do processo histórico que se quer trazer à luz. Mais do que isso, relembra o historiador, “nem tudo o que aconteceu em meio às pessoas insignificantes vale a pena narrar, e nem que fosse necessário fazê-lo bastariam mesmo os registros dos próprios cartórios públicos (Amm. Marc. 28, 1, 15).” Dessa maneira, a narrativa histórica apresenta-se – lembremo-nos do verbo *limo* – quase como uma estátua de mármore: pode-se pecar tanto ao desbastar em demasia a matéria prima, ao ponto de desfigurar a obra, quanto pela falta de acabamento que pode levar à sua descaracterização.

É nesse sentido que surge outro parágrafo metodológico dentro das *Res Gestae*, composto quando a narrativa já avança para sua hécade final, a narrativa dos acontecimentos da época de Valentiniano, Valente e Graciano:

Narrados os encadeamentos dos eventos **com o mais zeloso cuidado** (*impensiore cura*) **até os confins da memória mais recente** (*ad usque memoriae confinia*)

proprioris), era oportuno que já retirássemos o pé dos caminhos mais conhecidos, tanto para que se evitem os perigos que frequentemente acompanham a verdade, quanto para que não lidemos com críticos inoportunos da urdidura prestes a ser tecida daqui em diante, os quais resmungam, como que prejudicados, se foi negligenciado o que o imperador disse ao banquete, ou se omitiu-se por qual motivo reles soldados foram coagidos a se apresentarem diante dos estandartes, ou porque não conviera deixar de mencionar fortes insignificantes na descrição de diversas regiões, ou porque não foram salientados os nomes de todos os que compareceram à posse do pretor urbano, e muitas coisas semelhantes **que destoam dos preceitos da história** (*praeceptis historiae dissonantia*), **habituada a discorrer sobre a grandeza dos processos, não a indagar as minúcias das pequenas causas** (*discurrere per negotiorum celsitudines assuetae, non humilium minutias indagare causarum*), as quais, se alguém quisesse investigar, esperará poder enumerar aqueles corpúsculos indivisíveis que flutuam em meio ao vazio: átomos, como nós os chamamos. (Amm. Marc. 26, 1, 1, grifo nosso)

Nesse ponto, vale levarmos em conta as considerações de Charles Fornara (1990) sobre os dois prefácios que encontramos no livro 15 e no livro 26 das *Res Gestae*, interpretados muitas vezes de maneira isolada do restante da obra e de seu fluxo narrativo e esvaziadas de seu sentido metodológico. O trecho 15, 1, 1 foi tomado como um mero aviso na mudança no estilo narrativo, indicando que os livros anteriores possuiriam uma narrativa mais concisa, como que um breviário. O trecho 26, 1, 1, por sua vez, foi visto como sinal de que Amiano teria mudado seu plano original de terminar a narrativa com a morte de Juliano em 363, alertando para os riscos de uma escrita contemporânea da História. O livro 14, no entanto, não é menos detalhado do que aqueles que o sucedem e não há qualquer evidência textual de que Amiano planejava terminar sua narrativa no livro 25.

Nenhuma dessas interpretações leva em conta que, nessas duas partes da narrativa histórica, Amiano teve de lidar com dois problemas diferentes de natureza metodológica no que diz respeito às suas fontes. Essas duas passagens, portanto, devem ser lidas em conjunto. No livro 15, a passagem da documentação escrita como fonte para os eventos até a execução de Constâncio Galo para a memória daqueles que vivenciaram os eventos posteriores e do próprio Amiano, já sob o comando de Ursicino, demandou do historiador uma declaração de sua competência para escrever uma história a partir do relato daqueles que estiveram presentes nos acontecimentos e da própria clareza de sua memória de jovem soldado. No livro 26, por sua vez, Amiano se vê diante do desafio de escrever sua história para um público que certamente tinha lembranças muitíssimo recentes dos eventos que ele narra. Mais uma vez se faz necessário,

portanto, elucidar seus métodos historiográficos diante da multiplicidade de memórias que, se enunciadas todas, tornariam impossível seu trabalho.

Tucídides também se vê em uma posição semelhante. Há em sua obra uma espécie de “segundo prefácio”, localizado no ponto da narrativa em que o tratado de não beligerância entre Atenas e Esparta chega ao fim (5, 26) e inicia-se a segunda fase da guerra. Em nota à passagem em sua tradução inglesa, Mynott considera que o trecho foi “enxertado” depois de findada a composição da obra, pelo menos posteriormente a 404 a.C.. O historiador ateniense responde essencialmente àqueles que argumentam que o período de não beligerância entre Esparta e Atenas foi um período de paz, mencionando os momentos em que hostilidades emergiram entre os aliados de um e de outro lado. Nessa passagem, Tucídides reafirma sua autoridade na condição de alguém que estava em idade de examinar o curso dos acontecimentos e mais ainda: sua posição de exilado lhe havia permitido ter acesso a vários lados dos acontecimentos e aplicar seu entendimento “para o conhecimento preciso das coisas (Thuc. 5, 26, 5: *hopōs akribēs ti eísomai*)”. Os eventos relatados adiante pelo historiador ateniense também não são escolhidos ao acaso, Tucídides busca demonstrar um ponto de vista “à luz dos fatos relevantes (Thuc. 5, 26, 2: *tois (...) ergois hōs diērētai*)”, a saber: que uma trégua em meio à guerra não significa paz.

A preocupação com a exatidão dos eventos narrados, o zelo na construção na narrativa e a interlocução com os leitores são, portanto, aspectos de ambas as obras que aparecem e reaparecem no decorrer do texto. Mas quando não é possível estabelecer com clareza como um evento ocorreu, isto é, quando o historiador considera ser insuficiente ou duvidosa a informação que recebe acerca de determinado acontecimento, faz parte também de sua estratégia metodológica, melhor, de sua retórica do método (Pires, 2006: 285–300), indicar os percalços que encontrou.

Em Tucídides a primeira delas ocorre em Thuc. 2, 5, quando os relatos dos tebanos e platenses divergem acerca dos termos de liberação dos soldados encarcerados na cidade de Plateia. Tucídides escolhe relatar ambas as versões, e deixa a cargo do leitor ponderá-las. Em Thuc. 5, 68 o ateniense admite o desconhecimento numérico das perdas dos exércitos que se enfrentaram em Mantinea, pois uma das partes ocultava suas baixas e outra exagerava as baixas de seu oponente. Em Thuc. 3, 113 o historiador escolhe deliberadamente não relatar o número de ambraciotas mortos na campanha de Anfíloquia, pois o montante lhe parecia absolutamente descabido diante do total de habitantes da cidade. De maneira semelhante, Tucídides escolhe não registrar em Thuc. 3, 87 a quantidade de atenienses,

além dos que faziam parte do exército, que foram mortos por conta do recrudescimento da peste no terceiro ano da guerra, pois ninguém foi capaz de calcular tal número.

Encontramos também passagens semelhantes em Amiano Marcelino. Já no último livro, o historiador antioqueno relata o desfecho da batalha de Marcianópolis, nos seguintes termos:

suplicamos que os que não de ler isto – se algum dia houver alguém – **nada exijam de fato mais minucioso ou número de mortos** (*nequis a nobis scrupulose gesta vel numerum exigat peremptorum*), que não pôde ser compreendido por nenhuma nação (Amm. Marc. 31, 5, 10 grifo nosso).

A caótica e desastrosa batalha de Adrianópolis também impõe uma dificuldade e deixa sua marca na obra: o imperador Valente morre em meio aos turbilhões da contenda de modo que seu corpo jamais foi encontrado. Diante das várias versões inverificáveis dos últimos momentos do *princeps*, Amiano não se constrange em relatar duas delas que devem ter lhe parecido as mais verossímeis: a de que o imperador morreu em meio aos soldados comuns atingido por uma flecha (Amm. Marc. 31, 13, 12) e a de que ele se refugiou ferido em um casebre que foi incendiado pelos godos depois da batalha (Amm. Marc. 31, 13, 14–16).

O silêncio, quando conscientemente enunciado, e a variedade de versões possíveis para um mesmo fato não são, portanto, problema para ambos os historiadores. Se todos os métodos disponíveis falham, se o próprio historiador não pôde estar presente ao acontecimento que narra ou se nenhuma testemunha lhe fornece uma informação importante, é melhor admiti-lo do que construir sua narrativa em torno de relatos dúbios fornecidos por testemunhas casuais ou confiar em uma conjectura que possa, eventualmente, passar por erro ou desonestidade quando colocada diante da experiência daqueles que também viveram os eventos ou caso não passe no cálculo de verossimilhança (*eikós*) dos leitores, convidados pelos historiadores a partilharem de sua análise dos fatos.

Verdade e mentira na narrativa histórica: Tucídides e Amiano diante do risco do inverificável

O rigor metodológico professado pelos dois historiadores tinha uma clara razão de ser e se relacionava com sua noção de verdade. Afinal de contas, era necessário, perante uma audiência letrada, demonstrar plena capacidade de desvelar a verdade histórica através desses métodos. Como

bem notou Breno Sebastiani (2015: 219), Tucídides pensou sua narrativa, produto desses métodos investigativos, como expressão da própria *alētheia* criadora. Ao final da exposição de seus métodos, Tucídides deixa claro qual tipo de narrativa deve ser evitada nessa busca pela verdade, através de uma construção opositiva que lhe é bem particular:

Para o auditório, **o caráter não fabuloso** (*men (...) to mē mythōdes*) dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas se todos quantos querem examinar **o que há de claro** (*de (...) to saphes*) nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser **semelhantes ou análogos** (*toiauta kai paraplēsai*), virem sua **utilidade** (*ōphelima*), será o bastante. Constituem **mais uma aquisição para sempre** (*ktēma te es aiei*) do que uma peça para um auditório do momento (Thuc. 1, 22, 4, tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, grifo nosso)

Uma busca por *mythōdes* no TLG nos mostra que o termo certamente é uma invenção Tucídideana formada pela raiz de *mythos* (entendida como a narrativa mitológica de deuses e heróis, propriamente dita) e o sufixo *-ōdes*, empregado em adjetivos que costumam trazer o sentido de “com cheiro de” ou “parecido com”. Tucídides utiliza esse adjetivo substantivado no neutro (*to*) e com uma partícula negativa (*mē*) justamente para enfatizar que, apesar de lidar com grandes batalhas e uma guerra que se arrastou por décadas, sua narrativa não terá aquilo que até então era próprio dos relatos bélicos. O exagero e celebração das glórias de guerra, a exaltação das virtudes gregas diante dos persas ou da superioridade ateniense sobre seus adversários certamente agradariam aos ouvintes daqueles que quisessem se sentir lisonjeados pelo elogio aos seus compatriotas, ancestrais ou à sua cidade, mas a produção de um relato “com cheiro de mito” não é compatível com a metodologia exposta pelo historiador. Ao analisar o uso do termo, Stewart Flory (1990) propõe que se entenda *mythōdes* como a narrativa “patriótica”, em um sentido mais específico, e como um chauvinismo sentimental de modo mais geral. Como é de se esperar, ainda que Tucídides tenha narrado as batalhas de modo bastante literário, o que poderia causar certa contradição, ele não descreve qualquer ato sobre-humano de bravura que tenha mudado o rumo dos acontecimentos na Guerra do Peloponeso.

Por certo, esse não é o único neologismo de Tucídides e seu sentido, como nas outras instâncias em que o historiador conduz experimentações com a língua grega, é esclarecido através de sua antítese. Nesse trecho, a antítese explicitada pelo uso das partículas *men ... de* é outro adjetivo substantivado no neutro, *to saphes*. Por vezes entendido como uma paráfrase da própria verdade ou mesmo da exatidão, seu significado é dado pelos genitivos das expressões que se seguem, dos acontecimentos passados e futuros. A

expressão *to saphes* é, portanto, a expressão de uma certeza razoavelmente clara sobre as ações e comportamentos humanos que é produzida pela análise cuidadosa e racional de eventos específicos, como a Guerra do Peloponeso, que podem oferecer paradigmas gerais para a compreensão do futuro (Scanlon, 2002), assunto que trataremos melhor no próximo item. É esse “conhecimento claro” construído com base em dados empíricos em contraposição a *mythōdes* que possibilita a compreensão de uma verdade mais fundamental sobre as ações humanas.

Diante disso, aquilo que constitui um problema na construção desse conhecimento claro da verdade é a presença na narrativa histórica daquilo que Tucídides habilmente chama de *anexelenkta*¹¹ (Thuc. 1, 21, 1), o improvável e o inverificável capazes de contaminar com o falso a busca pela verdade e prejudicar a *akribeia* da obra, constituindo-se quase como que sua antítese dentro do pensamento histórico tucidideano. É nesse sentido que surge a intervenção do historiador no discurso de Alcebíades¹² por ocasião da segunda votação sobre a expedição à Sicília. Defendendo a manutenção do plano que prevaleceu na primeira votação, um dos argumentos de Alcebíades é que os siciliotas não têm tantos hoplitas quanto alegam, ao que Tucídides rebate, alegando que também os outros gregos não os tinham, e que seus números estavam muito exagerados (Thuc. 6, 17, 5: *epseusmenos*).

Já Amiano parece utilizar o termo *veritas* em poucas e solenes ocasiões, de tal forma que essa raridade parece indicar que ele exprime em sua pureza o ideal distante, senão inacessível, com o qual no limite se confunde a História (Sabbah, 1978: 19). Na sua *sphragis*, o historiador deixa bem claro que os grandes inimigos de uma obra histórica são o silêncio (*silentium*) e a mentira (*mendacium*), que podem vir a corrompê-la (*corrumpo*). Em momentos cruciais Amiano se esforça para afastar as suspeitas de corrupção de sua obra por essas duas graves faltas. Um desses momentos é o início da narrativa sobre o reinado de Juliano, imperador muito admirado pelo antioquenho devido às suas qualidades militares e intelectuais (Carvalho, 1996). Ao afirmar que, quando foi César, Juliano foi o autor de tão grandes feitos na Gália que superou grandes conquistas dos antigos, ele adverte:

¹¹ Uma eloquente composição da partícula negativa *an-* com o verbo *exelenchō*, literalmente “refutar” ou “confrontar”.

¹² Seguimos a interpretação de Mynott, para quem todo o trecho *kai mēn ... hōplisthē* parece uma interpolação feita pelo próprio Tucídides ou algum comentador.

o que quer que será narrado, que não está adornado pela **falsidade melodiosa** (*falsitas arguta*), mas comprovado pela **fidelidade imaculada aos fatos, garantida pelas evidências documentais** (*fides integra rerum (...) documentis evidentibus fulta*), será quase pertinente ao domínio laudativo (Amm. Marc. 16, 1, 3, grifo nosso).

E no desfecho da já mencionada batalha de Marcianópolis, outro ponto bastante sensível da obra devido às suas incertezas, Amiano garante:

tendo sido a **verdade em nada encoberta pela mentira** (*veritate nullo velata mendacio*), seguramente é suficiente **assimilar** (*digerere*) os próprios pontos principais dos eventos: pois de toda maneira a **honeste integridade** (*integritas fida*) é necessária para que a memória dos acontecimentos seja narrada (Amm. Marc. 31, 5, 10, grifo nosso).

As combinações de *integritas* e *fides* com seus respectivos adjetivos *integrus* e *fidus* representam a tautologia típica do estilo discursivo de Amiano. É essa fórmula reforçativa, deveras incisiva, que age como um escudo contra o que quer que venha a corromper a veracidade da narrativa histórica em momentos delicados nos quais o historiador pode ser facilmente acusado de leviandade. Isso é, em outras palavras, a declaração de honestidade do próprio historiador. Através disso ele busca assegurar perante a audiência que sua narrativa corre de acordo com os preceitos históricos estabelecidos pelos antigos, os quais viam a História como parte do gênero demonstrativo, tendo uma função didática e moral (Ambrósio, 2005: 33). Como tal, a História deveria se comprometer com a verdade e não ter como objetivo principal apenas agradar aos ouvidos da audiência.

Por isso, pode causar certa estranheza a inserção dos discursos dos imperadores nas *Res Gestae*, doze no total, nunca ultrapassando o limite de um por livro. O fato de que todos esses discursos aparecem nas *Res Gestae* apresentando a mesma prosa rítmica dividida em *clausulae* que observamos na narrativa indica que eles não são autênticos (Laistner, 1963: 149-150).

Ora, poder-se-ia pensar que a invenção desses discursos por parte de Amiano trairia os próprios preceitos estabelecidos pelo historiador, maculando a sua busca pela verdade com a mentira, empregada no meio da narrativa para o mero deleite literário. Contudo, segundo os preceitos dos antigos retóricos, o processo de desvelar a verdade perante uma audiência requer o uso da arte retórica para torná-la convincente ou plausível, de modo a conferir à narrativa uma verossimilhança (*eikos*). Certamente, isso poderia envolver a cunhagem (*finco*) de argumentos e discursos, resultando em uma forja (*ficta*) cujo objetivo podia variar. Se compreendida como uma reconstrução plausível de eventos, feita de boa-

fé (*fides*), com a finalidade de tornar claro o conhecimento de algum assunto, a integridade (*integritas*) da obra não estaria comprometida, mas se a elocubração se estendesse com o objetivo de enganar a audiência pela mentira (*mendacium*) estaríamos diante de uma narrativa abertamente falsa (*falsa expositio*). Há uma diferença fundamental, portanto, entre ficção (*fictio*) retórica que mira a verossimilhança e a invenção de coisas que não poderiam ter acontecido (Kempshall, 2011: 350-352), como o que Amiano caracteriza como *fabula*.

Dentro da lógica das *Res Gestae*, portanto, os discursos imperiais têm um objetivo didático que os manteriam no domínio da plausibilidade e não da falsidade melodiosa. Por certo, na historiografia clássica, via de regra, os discursos vinham em pares para que a audiência pudesse distinguir os argumentos mobilizados por uma e por outra parte de um debate. Contudo, dada a natureza autocrática do poder imperial na Antiguidade Tardia, não havia contraponto que pudesse ser feito ao discurso do imperador. Dos doze discursos elaborados por Amiano, dez são arengas dos imperadores às suas tropas e buscam revelar ao ouvinte um aspecto que ele teria considerado importante da realidade política do Império Romano tardio: a situação de completa dependência da posição vantajosa dos governantes em relação à boa vontade das tropas (Laistner, 1963: 150) e o desaparecimento da cena pública daquilo que poderia ser considerado um debate político (Silva, 2007: 178).

Dessa maneira, se para Tucídides a narrativa histórica não pode ser composta “visando ao que é mais atraente para o auditório de preferência ao que é verdadeiro (Thuc. 1, 21, 1: *epi to prosagōgōteron tēi akroásei ē alēthēsteron*)”, diferenciando-se, assim, dos logógrafos e poetas, como vimos, Amiano se utiliza do mesmo argumento para se afastar dos panegiristas que adornam seus discursos com falsidades melodiosas e reafirma sua honestidade como narrador em diversas ocasiões. As *Res Gestae* foram concebidas, segundo o próprio Amiano, como “uma obra que deu a conhecer a verdade (Amm. Marc. 31, 16, 9: *opus veritatem professum*)”, e como tal se diferencia dos panegíricos pelo seu objetivo; dos brevíários por sua estrutura narrativa, a qual visa explicar os processos históricos, e das biografias por não ter um caráter anedótico sobre a vida dos grandes personagens¹³, buscando nos processos históricos verdades mais fundamentais.

¹³ Algo que Amiano considera frivolidade, visto que em sua descrição dos vícios da aristocracia e do povo da cidade de Roma ele critica que os únicos autores que despertam

Ktēma e digestio: o conhecimento do passado como aquisição para a vida

Tanto para Amiano Marcelino quanto para Tucídides, essa busca pela verdade emerge de um propósito que se coloca diante deles em razão de acontecimentos de grandes proporções cuja compreensão, por sua vez, permite a apreensão de certos princípios verdadeiros que tendem a se repetir na História.

Por isso, ao narrar a Guerra do Peloponeso, Tucídides não deixa de fora nada que tenha contribuído para a mudança de suas circunstâncias, para aumentar as aflições que ela trouxe ou que tenha ocorrido em decorrência dela. Afinal, essa foi, para ele, a maior comoção (Thuc. 1, 1, 2: *kínēsis* (...) *megístē*) de seu tempo, que afetou boa parte do mundo conhecido, tanto grego quanto bárbaro. Assim, a peste que se abateu sobre Atenas no segundo ano da guerra (Thuc. 2, 47, 2-55, 1), o terremoto em Delos (Thuc. 2, 8, 3) e a convulsão social em Corcira (Thuc. 3, 69-85) contribuíram para criar “a imagem de uma realidade completamente transtornada, alterada, convulsionada, como nunca antes acontecera (Vargas, 2017: 67).”

Ao retornarmos para Thuc. 1, 22, 4, citada anteriormente, podemos concluir que, para Tucídides, ter a compreensão clara dessa grande comoção, ainda que não seja uma empreitada prazerosa, mostra-se útil (*ōphelima*) devido ao fato de as coisas humanas tendem a se repetir. Presumir a existência de fenômenos similares (*toiauta kai paraplēsai*) no futuro, contudo, não significa aceitar que a História se repita precisamente (eventos idênticos), mas reconhecer padrões nas ações humanas (eventos similares). Afinal, não haveria qualquer utilidade em uma narrativa histórica diante da inevitabilidade dos acontecimentos. Se os eventos podem tomar formas diferentes, ainda que sigam certos padrões, Tucídides poderia esperar que o conhecimento claro proporcionado pela leitura de sua obra fosse efetivamente esse elemento de mudança, ajudando as futuras gerações que porventura se encontrassem diante de circunstâncias similares (Flory, 1990: 205). Essa utilidade transparece na caracterização de sua obra como *ktēma*, uma riqueza, bem ou posse a disposição perene (*aiei*) de seu possuidor e não um prazer passageiro de um conto embelezado (Raaflaub, 2012).

o interesse dos romanos são Mário Máximo (continuador de Suetônio) e Juvenal (Amm. Marc. 28, 11, 1).

A Batalha de Adrianópolis em 378, por sua vez, terminou com a perda de dois terços do exército romano oriental e, apesar de reconhecermos hoje que essa derrota romana não representou o fim da hegemonia militar do Império a longo prazo, sua dimensão e o fato de que, até o tratado de 382, os godos vagaram praticamente desimpedidos pela diocese da Trácia impressionaram os autores da posteridade, que acabaram por colocar no evento o peso dos infortúnios de sua própria época em uma variedade de reações (Lenski, 1997).

Para Amiano, a maior carnificina desde a Batalha de Canas (Amm. Marc. 31, 13, 19) deveria certamente ser compreendida através de uma análise de todo o período que a antecedeu e cujas vicissitudes culminaram nela. Por certo, suas exposições dos vícios dos habitantes de Roma (14, 6, 1-26; 28, 4, 1-35) visavam chamar a atenção para a corrupção dos costumes que outrora levaram os romanos à grandeza de seu Império. Em seus duros julgamentos sobre os imperadores romanos, as falhas aparecem como uma “nódoa de vícios” que “também nas esferas privadas e cotidianas deve ser evitada. (Amm. Marc. 31, 14, 6: *vitiorum labes etiam in his privatis cotidianisque rationibus impendio est formidanda*) e suas qualidades como “coisas que devem ser imitadas por todos os bons (Amm, Marc. 31, 14, 4: *Haec bonis omnibus aemulanda sunt*)”.

Os homens valorosos do passado superaram adversidades que se abateram sobre o Império, como as Guerras Cimbrias (113-101 a.C.), as Guerras Marcomanas (166-180 d.C.) e as incursões dos godos na segunda metade do século III justamente porque

a sóbria antiguidade ainda não havia sido corrompida pela moleza da vida mais desenfreada nem cobiçava banquetes ambiciosos ou favores escandalosos (Amm. Marc. 31, 5, 14)

Assim, a utilidade de sua obra, apesar de não contarmos com seu prefácio, consiste na identificação das situações no passado que levaram à corrupção e, conseqüentemente, à ruína a fim de evitá-las no presente. A leitura das *Res Gestae* tornaria o leitor capaz de antecipar o desenrolar dos acontecimentos e prevenir os homens acerca de seu destino (Silva, 2007: 178-179). Afinal, a Fortuna, alegoria estoica de uma força de redistribuição universal, sempre puniria os excessos e vícios e premiaria as virtudes (Benedetti, 2017).

Talvez a noção de Amiano que mais se assemelhe aos *ktēma* de Tucídides seja efetivamente a *digestio*, expressa no parágrafo em que Amiano se desculpa pelas imprecisões sobre a Batalha de Marcianópolis, citada

anteriormente. Em muitas ocasiões, o verbo *digero* (lit. digerir) é usado na narrativa de Amiano com a acepção de “assimilar”, em formações com o particípio pretérito perfeito, planos, determinações e negociações sobre os quais imperadores e generais refletiram por algum tempo (Amm. Marc. 14, 6, 14; 15, 4, 1; 5, 22; 24, 7, 1; 26, 8, 1: *consilium digestum* em várias formações diferentes). Noutros casos, a ação ou decisão tomada um imperador após o recebimento de uma notícia é precedida da expressão “após ter assimilado essas coisas (Amm. Marc. 15, 5, 22; 23, 3, 4; 26, 5, 3; 29, 2, 21: *haec digesta* e variações)”.

Ao utilizar o termo para garantir que não vale a pena se prender aos números de baixas da Batalha de Marcianópolis, Amiano coloca sua narrativa como algo que deve ser “digerido” pelo leitor, tomado para si como os *ktēma* tucidideano de modo a guiar suas ações no futuro dentro da compreensão das leis universais e verdadeiras que regem o rumo da História. Da mesma forma, não há nada de irremediável ou inevitável nos acontecimentos humanos. Amiano Marcelino (31, 16, 8) deixa isso claro ao terminar sua narrativa não com a avassaladora derrota romana, mas com a reação rápida e salutar, em sua concepção, do mestre de infantaria Júlio, que comandou um massacre dos assentados godos que haviam sido recebidos no Império antes da travessia dos tervíngios pelo Danúbio em 376.

Considerações finais

Ao longo desse estudo, buscamos apontar as semelhanças entre aspectos do pensamento histórico de Tucídides e Amiano Marcelino, tendo argumentado que tal investigação seria proveitosa tendo em vista a recente tendência em buscar no historiador não apenas as influências de seus pares latinos, mas do mundo grego no qual ele se inseria. Não há, entretanto, nenhuma tentativa manifesta de *imitatio* nas *Res Gestae*. Se em todos os pontos que enfatizamos o historiador-soldado antioqueno definitivamente se assemelha ao historiador-general ateniense, vale ressaltar que em muitos aspectos eles também se distanciam.

Amiano não é tão crítico de Heródoto quanto Tucídides ou mesmo outros do período do principado, como Plutarco. Depois de narrar a travessia dos godos tervíngios pelo Danúbio em 376, ao se deparar com a quantidade imensa de pessoas que cruzaram o rio, Amiano reavalia o relato de Heródoto sobre o tamanho das tropas persas em Dorisco: “também pela recente evidência a credibilidade dos antigos foi restaurada (Amm. Marc.

31, 4, 8: *fides quoque vetustatis recenti documento firmata est.*)” Ao narrar um evento tão controverso quanto a morte do imperador Valente, o qual marca o fechamento de sua obra, Amiano apresenta duas versões diferentes: a de que ele teria morrido rapidamente atingido por uma flecha e a de que ele teria se salvado num casebre, que depois foi incendiado pelos inimigos (Amm. Marc. 31, 13, 12-16), algo que não encontra paralelo na obra de Tucídides mas que é observável em Heródoto (Luce, 1997: 15). Além disso, as digressões geográficas que já mencionamos, e que devem muito às descrições de regiões feitas por Heródoto, como a da Cítia em Amm. Marc. 31, 2.

Por certo, é no sentido de uma confiante autorrepresentação do autor “como soldado de outrora e grego (Amm. Marc. 31, 16, 9: *ut miles quondam et Graecus*)” após o término de uma tarefa hercúlea e não uma expressão de modéstia literária (que se esperaria no prefácio) que devemos compreender a abertura de sua *sphragis*. Amiano se considera capaz de descrever tais eventos por sua experiência militar e os descreve dessa forma por ser um grego, algo que, a julgar pelo uso de *Graecus* em outros momentos de sua obra, aponta para um evidente apego aos ideais da cultura grega, sua literatura e filosofia. A justaposição desses dois elementos evoca certamente outras figuras ilustres que tomaram parte nos eventos que narram e os escrevem “da maneira grega”, como Políbio (Boeft *et al.*, 2018: 299), talvez Dexipo e sem dúvidas Tucídides.

Isso também nos permite compreender melhor o aviso de Amiano às novas gerações que pretendessem escrever a História dos eventos que se seguiram para que aperfeiçoem suas palavras *ad maiores (...) stilos* (Amm. Marc. 31, 16, 9). Diversos sentidos e traduções foram propostos para essa expressão¹⁴, mas, considerando a qualificação de Amiano na abertura da *sphragis* e a forma que as *Res Gestae* tomaram, devemos compreendê-la como um conselho para que os próximos historiadores levem a cabo uma escrita da história como o faziam os *maiores*, os historiadores de outrora como Tucídides dentre os quais Amiano busca se inserir, preocupados nem com a brevidade nem com a adulação ou mero entretenimento, mas com a busca pela verdade e a utilidade da compreensão dos fatos através de métodos rigorosos, bem estabelecidos e comprovados.

Diante de todos esses elementos, podemos seguramente afirmar que Amiano Marcelino leva a cabo em sua obra algo de realmente original, posto que compôs sua obra guardando como princípios fundamentais aqueles estabelecidos pelos historiadores da antiguidade, dentre os quais

¹⁴ Para uma síntese do longo debate sobre a *sphragis*, ver Guzmán Armario, 2015.

ele busca se inserir. As *Res Gestae* são, afinal, uma grande síntese tardia entre a língua latina e a historiografia grega que emergiu dadas as circunstâncias em que elas foram escritas (Benedetti, 2016: 37-39). O que foi possível mostrar aqui é que temos muito mais do que um indício indireto de uma provável familiaridade de Amiano com ao menos a reflexão teórica de Tucídides (*contra Sabbah*, 1979: 68). Seus métodos e seu pensamento histórico estiveram, sem dúvida, impregnados dos preceitos estabelecidos por seu colega ateniense.

Agradecimentos

Breno Battistin Sebastiani, Daniel Rossi Nunes Lopes, Jessica Regina Brustolim e Julio Cesar Magalhães de Oliveira.

Fontes primárias

AMIANO MARCELINO. *Histórias*: Livro 31 e Anônimo Valesiano. Tradução, introdução e notas de Pedro Benedetti. Curitiba: CRV, 2016. *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*. Edidit W. Seyfarth. Leipzig: Teubner, 1978.

EUTROPIO. *Abrégé d'histoire romaine*. Texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h, Paris: Les Belles Lettres, 1999.

FESTO. *Il breuiarium di Rufio Festo*: testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, a cura di M.L. Fele, Hildesheim: Weidmann 2009.

LONGINO. In: *Aristotle: Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style*. Translated by W. H. Fyfe, revised by D. Russell. Londres: Harvard University Press, 1995. p. 143-308.

LUCIANO DE SAMOSATA. *Comment écrire l'histoire*. Édité par André Hurst. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*: Livro I. Tradução, apresentação e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo:

WMF Martins Fontes, 2013. *The War of the Peloponnesians and the Athenians*. Edited and translated by Jeremy Mynott, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Referências Bibliográficas

AMBRÓSIO, Renato. *De Rationibus Exordiendi*: os princípios da história em Roma. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

BARNES, Timothy. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

BENEDETTI, Pedro. Introdução. In: AMIANO MARCELINO. *Histórias*: Livro 31 e Anônimo Valesiano. Tradução, introdução e notas de Pedro Benedetti. Curitiba: CRV, 2016. p. 9-53.

BENEDETTI, Pedro. Para Compreender o papel da FORTVNA no destino do império em Amiano Marcelino. *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, v. 1, n. 2, p. 94-112, 2017.

Boeft, J. den, 'Ammianus graecissans?', in: J. den Boeft, D. den Hengst and H.C. Teitler (eds.). *Cognitio Gestorum*. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 148), Amsterdam 1992, 9-18.

CARVALHO, Margarida M. de. A Heroificação do Imperador Juliano no relato de Amiano Marcelino. *Revista de História (UFOP)*, v. 6, p. 159-164, 1996.

BOEFT, Jan den; DRIJVERS, Jan; HENGST, Daniël den e TEITLER, Hans C. *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXXI*. Leiden: Brill, 2018.

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames & Hudson, 1971.

FLORY, Stewart. The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες (1.22.4) and the Usefulness of Thucydides' History. *The Classical Journal*, v. 85, n. 3, p. 193-208, 1990.

FORNARA, Charles. The Prefaces of Ammianus Marcellinus. In: GRIFFITH, Mark e MASTRONARDE, Donald J. (orgs.) *Cabinet of the Muses*:

Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer. Atlanta: Scholars Press, 1990. p. 163–172.

GUZMÁN ARMARIO, Francisco J. 'El último enigma de Amiano Marcelino: *Ut miles quondam et Graecus* (XXXI, 16, 9). In: Guzmán Armario, Francisco J. *Soldado y Griego: estudios sobre Amiano Marcelino*. Cadiz-Granada: Libros EPCCM, 2015. p. 163–183.

JONES, Arnold H. M. *The later Roman empire, 284-602: a social economic and administrative survey*. Oxford: Blackwell, 1964.

KELLY, Gavin. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010.

KEMPSHALL, Matthew. *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. Manchester: Manchester University Press, 2011.

KULIKOWSKI, Michael. Coded Polemic in Ammianus Book 31 and the Date and Place of its Composition. *Journal Of Roman Studies*, Cambridge University Press, v. 102, p. 79–102, 7 jun. 2012.

LAISTNER, Max L. W. *The Greater Roman Historians*. Berkley: University of California Press, 1963.

LENSKI, Noel. *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*. *Transactions of the American Philological Association*, v. 127, p. 129–168, 1997.

LUCE, Torry J. *The Greek Historians*. Londres: Routledge, 1997.

MARINCOLA, John. *Authority and tradition in ancient historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? IIIe–VIe siècles*. Paris: Seuil, 1977.

MATTHEWS, John. *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The lonely historian Ammianus Marcellinus. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Pisa, serie III, v. 4, n. 4, p. 1393–1407, 1974.

PIRES, Francisco M. A retórica do método (Tucídides I.22 e II.35) in: PIRES, Francisco M. *Mithistória*, vol. II, 2ª ed. São Paulo: Humanitas, 2006, p. 285–300.

PRADO, Anna L. A. de A. Introdução. In: TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*: Livro I. Tradução, apresentação e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. ix–xviii.

PUECH, Bernardette. Comment il faut écrire, dans la tradition classique, l’histoire des guerres romaines contre les Barbares. *Ktēma*, n. 36, p. 43–56, 2011.

RACINE, Félix. Herodotus’ Reputation in Latin Literature from Cicero to the 12th Century. In: PRIESTLEY, Jessica e ZALI, Vasiliki (orgs.). *Brill’s companion to the reception of Herodotus in Antiquity and beyond*. Leiden: Brill, 2016. p. 193–212.

RAAFLAUB, Kurt. A. *Ktēma es aiei*. Thucydides’ concept of “learning through history” and its realization in his work. In: TSAKMAKIS, Antonia e TAMIOLAKI, Melina (org.). *Thucydides between history and literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, p. 3–21.

RENGAKOS, A. e TSAKMAKIS, A. (orgs.) *Brill’s companion to Thucydides*, Boston, Leiden: Brill, 2006.

SABBAH, Guy. *La méthode d’Ammien Marcellin: recherches sur la construction du discours historique dans les « Res Gestae »*. Paris: CUF, 1978.

SCANLON, Thomas F. ‘The Clear Truth’ in Thucydides 1.22.4. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, v. 51, n. 2, p. 131–148, 2002.

SEBASTIANI, Breno B. O problema da verdade em Tucídides. In: WERNER, Christian; LOPES, Antônio D. e WERNER, Erika. (orgs.). *Tecendo narrativas: unidade e episódio na literatura grega antiga*. São Paulo: Humanitas, 2015. p. 201–222.

SILVA, Gilvan V. da. História, verdade e justiça em Amiano Marcelino. In: JOLY, Fábio D. *História e retórica: Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007. p. 165–182.

SYME, Ronald. *Ammianus and the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

THOMPSON, Edward A. *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

VARGAS, Anderson Z. Uma ambiguidade retórica tucidideana. in: SILVA, Glaydson J e SILVA, Maria Aparecida de O. *A ideia de História na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Alameda, 2017. p. 61-90.

AMMIANUS MARCELLINUS AND THE THUCYDIDEAN HISTORICAL THOUGHT

Pedro Benedetti¹

Abstract

This study aims to search for the potential influences of Thucydides' historical thought in Ammianus Marcellinus' work. As a historian who pursues a place in the classical tradition, we nuanced at first the idea of Ammianus' as a continuator of Tacitus by stressing his connection with the classical Greek historiography. After that, we analyzed the methodology professed by both historians and how it was applied in their writing. Subsequently, we approached their notion of historical truth and narrative falseness and errors. Lastly, we examined the goals with the composition of their works that were professed by Ammianus and Thucydides. Taking all that into account, we conclude that, although Thucydides receives very little direct mention in the *Res Gestae*, the influence of the thucydidean historical thought in Ammianus surpasses the mere familiarity that Ammianus was thought to have had with the general precepts of his historical writing.

Keywords

Ammianus Marcellinus; Thucydides; Ancient History; Late Antique Historiography; Late Antiquity.

¹ Postdoctoral Researcher – São Paulo State University “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, Brazil. E-mail: benedetti190@hotmail.com.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 103-128.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20014

Resumo

O presente estudo tem como objetivo buscar as possíveis influências do pensamento histórico de Tucídides na obra de Amiano Marcelino. Na qualidade de um historiador que tenta se inserir em uma tradição clássica, nuançamos no primeiro momento a imagem de Amiano como continuador de Tácito, dando ênfase em sua ligação com a historiografia grega. Depois disso, analisamos a metodologia professada por cada historiador e como ela foi aplicada ao longo das obras. Em seguida, abordamos suas noções de verdade histórica, erro e falsidade narrativa. Por fim, examinamos os objetivos professados por Amiano e Tucídides com a composição de suas obras. A partir disso, concluimos que, apesar de Tucídides ser pouco mencionado diretamente nas *Res Gestae*, a influência do pensamento histórico tucidideano em Amiano Marcelino ultrapassa a mera familiaridade com preceitos gerais de sua historiografia.

Palavras-chave

Amiano Marcelino; Tucídides; História Antiga; Historiografia Tardoantiga; Antiguidade Tardia.

A classicizing historian in Late Antiquity

During the 4th century AD, the Roman Empire found itself in a considerably different situation than the ones it had experienced in the centuries before. The troubles of the 3rd century had led to profound changes in the heart of the imperial administration and Diocletian's reforms and the Christianization of the empire under Constantine shaped the foundations of a world we got used to call now Late Antiquity (Marrou, 1977). The centralization and sacralization² of power and the astonishing growth of imperial bureaucracy (Jones, 1964: 67; 409; 1053–1056), direct products of such processes, also had similarly profound impacts on the social dynamics and the intellectual world of the period.

Consequently, Latin, a legal, administrative and military language in the Roman world, gained importance in the Greek speaking parts of the Empire at the end of the century. The military, economic and institutional stability of the eastern part of the Roman Empire, as opposed to the very delicate situation of the western provinces, which had suffered from the successive usurpations of Magnus Maximus (r. 383–388) and Eugene (r. 392–394), urged that the citizens of those regions to learn Latin with an aim to pursue better public careers. Constantinople, after all, had become the New Rome, and large cities such as Antioch turned out to be important administrative and strategic centers, counting on the frequent presence of the Augusti and Caesars responsible for maintaining the eastern praetorian prefectures.

In terms of literary production, these transformations were reflected in the decline of Latin works and the profusion of Greek texts in such a manner that only the last generation of the 4th century and the beginning of the 5th century managed to produce Latin works of comparable quality to their Eastern counterpart (Brown, 1971: 115–117). In this unique context of the 4th century, it is significant that the most eminent Latin poet and the most important Latin historian came from the eastern parts of the Empire, receiving notoriety when they emigrated to Italy: Claudius Claudianus

² As a result, the emperor becomes less and less accessible and gradually lost the image of a magistrate to become an autocrat. This can be seen in the epigraphic formula *D(ominus) N(oster)* increasingly adopted in the course of the century. An authority of the kind exercised by the *paterfamilias* over the household emanates from the *dominus*, and imperial power becomes the image of that authority. Therefore, the attainment of privileges and notoriety is directly proportional to one's proximity to the figure of the *princeps*.

was born in Alexandria, Egypt, around 370, and Ammianus Marcellinus was born around 330 in the Syrian region, probably in Antioch.

The History written by Ammianus Marcellinus, called *Res Gestae* as far as we know³, is unique in its context in any aspect we analyze. It was composed when the Latin historiographical scene was dominated by chronicles and breviaries. In a more general picture, the Greek intellectual world produced the famous Ecclesiastical Histories, whose tradition was debuted by Eusebius of Caesarea at the beginning of the 4th century. Ammianus Marcellinus, despite knowing all the literary production of his time and having used it to a certain extent⁴, shows a clear disdain for the former (something we will discuss later) and very little interest in the latter.

Bearing in mind that Eunapius' work survived only in a few fragments and that we know very little about the annals of Nicomachus Flavianus, Ammianus Marcellinus appears, in fact, as a "lone historian" of his time (Momigliano, 1974). It is not hard to see, therefore, that Ammianus is the only known historian of his time to develop a complex and detailed historical narrative with the aim of elucidating the important events that marked the History of the Roman Empire and transformed it in the last three centuries. Yet, it is worth noting that, when we acknowledge the "solitude" of the historian, we should only consider the literary production of his time, with which he establishes little or no dialogue, and that this is not valid when we direct our attention to the massive number of ancient authors that he mentions.

Throughout his work, Ammianus shows great knowledge of the literary tradition of earlier periods. It is possible to find numerous mentions of classical authors, both Greek and Latin; there are direct and indirect references to canonical Greco-Roman writers from Homer to Cicero, from Valerius Maximus to Ovid (Barnes, 1998: 193). Not without pretension, Ammianus does so in order to assert himself as heir to a classical heritage and to place himself as part of a tradition. The very way in which the *Res Gestae* were written, and the praise given to a valiant and intrepid Greco-

³ This is the name that appears in the only and oldest mention of Ammiano's work, Prisc. *Inst. Gram.* 2, 487, 1 (Keil). All abbreviations follow the Oxford Classical Dictionary and all translations are our own, unless otherwise indicated.

⁴ See, for example, the similarity between Eutr. 10.18.3 (*reliqua stilo maiore dicenda sunt*) and Amm. Marc. 31.16.9 ((...) *procudere linguas ad maiores moneo stilos*) and between Festus, *Breviarius*, 9 (*multa de saevitiis (...) potare sint soliti*) and Amm. Marc. 27.4.4 (*saevi quondam... bibentes avidius*).

Roman antiquity, in opposition to the vices of its time (e.g.: Amm. Marc. 31.5.14), is evidence of this.

Because of these peculiar characteristics, scholars of Late Antiquity didn't hesitate to look for a classical historian whose work Ammianus Marcellinus had used as a model for his *Res Gestae*. In addition to the language in which he writes, the time span that his narrative covers, from the accession of the emperor Nerva in 96 to the death of the emperor Valens at the battle of Adrianople in 378 (Amm. Marc. 31.16.9), would be a strong clue that he placed himself as a continuator of Tacitus, whose combined narratives (*Annales* and *Historiae*) would cover the entire period from Augustus to the death of Domitian in 96. A strong argument in favor of this idea is that, in Antiquity, it was common for an author to assert his literary authority by putting himself in the position of the continuator of another renowned author, picking up his writings from where he left off (Marincola, 1997: 237-241). As a tributary of the classical canon, Ammianus would certainly have been attentive to such classical historiographical conventions.

However, the first thirteen books of Ammianus' work, which narrate the events up to 353, have been lost, which means that we have nothing remotely close to an explicit statement such as we find in Xenophon's preface, who in continuing his narrative from where Thucydides had left off opens his work with the *meta de taûta* (after these events). Yet, the idea that Ammianus Marcellinus places himself as a continuator of Tacitus perpetuated itself in the studies that have as their object the *Res Gestae* and its composition. Scholars such as Otto Seck, in his entry for the 1894 *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, and John C. Rolfe, in the introduction to his 1935 English translation of Ammianus, even considered that his work was called *Res Gestae a Fine Cornelii Taciti* (Histories from the ending point of Cornelius Tacitus). Subsequently, Edward A. Thompson (1947: 121) and Ronald Syme (1968: 503, n. 8) did not hesitate to name Ammianus "heir" to Tacitus.

There are, no doubt, striking similarities between Tacitus and Ammianus Marcellinus. In the Roman period, those are the only Latin historians who narrate a "history of the present time" on such a large scale and with such richness of detail; the *Historiae* and *Annales* of Tacitus, which circulated as a single work, amounted to 30 books, arranged in hexads like the work of

Ammianus, although it was composed in 31 books⁵. These similarities have led scholars to identify inescapable allusions in the *Res Gestae* to passages from Tacitus' works, such as the *sphragis* and the beginning of book 22. Many of these passages, however, are historiographical commonplaces, found also in Sallust and Livy, or poetic, found in Virgil. There are no parallels in Tacitus to the scenes, speeches, characterizations or digressions found in Ammianus Marcellinus; we find in no other historian such a vivid first-person account of his activities as a soldier like when Ammianus reports his actions under Ursicinus, and the narrative of Tacitus' *Historiae*, encompassing twenty-seven years in twelve books, would be considerably denser than that of the thirteen lost books of Ammianus Marcellinus, which should account for 255 years (Kelly, 2010: 350–353).

Indeed, Ammianus' intent to pick up where Tacitus left off does not necessarily imply that he shares the same ideas and beliefs about History, his methods of investigation, or his narrative style. John Marincola (1997: 239) rightly noted that the practice of continuation was a way of claiming the importance and value of contemporary history in such a fashion as to indicate that the author himself wishes to insert himself in a certain historiographical tradition. For this reason, it is worth keeping in mind the well-placed warning of Gavin Kelly (2010: 352), according to whom the exaggerated search for connections between Tacitus and Ammianus can make us ignore other important influences. The soldier historian was, after all, a Greek, and he insists on making this element of identity explicit in his *sphragis*⁶ and through his use of deep-read Greek vocabulary throughout the work⁷. His geographical digressions, which in the totality of the narrative should cover if not the whole known world, at least the Roman provinces, find a parallel only in Herodotus; his insertion of earthquakes, plagues and eclipses throughout the narrative and the temporal marking of his history through the seasons of the year certainly refer to Thucydides.

If, on the one hand, Herodotus was later celebrated more for his eloquence and style than for his qualities as a historian (Racine, 2016), on the other

⁵ Some scholars suggested the historian's intent to "go a book beyond" Tacitus, others think that the first book could've been only an index, as Pliny does in his *Natural History*. Barnes (1998: 20–31) proposes that there were 36 books, arranged in six hexads, whose numbering was corrupted in the manuscript transmission.

⁶ Amm. Marc. 31.16.9: "These things I, as once a soldier and a Greek (...) explained according to the extent of my abilities (*haec ut miles quondam et Graecus (...) pro virium explicavi mensura*)."

⁷ It is worth mentioning the exceptional digression in Amm. Marc. 17.4.18–23, in which the historian inserts the Greek translation of the text of an Egyptian obelisk in the Circus Maximus.

hand, the Athenian Thucydides continued to be, during the period of the Empire, the great example of historian. Longinus, in his treatise on the sublime, suggests that any writer who wishes to compose a passage that demands “greatness of thought and rectitude of words (*megalo phrosýnē kaiy’ psēgoría*)” must compose his narrative bearing “in mind how Thucydides would have made it sublime in his history (Long. *Sub.* 14.1: *pōs d’ an hypsōsan (...) ē en historía Thoukydídēs.*)”. In the second century, Lucian of Samosata is categorical in his statement that it was Thucydides who “ordered in a good fashion [the principles of historical writing] and separated the good historian from the bad (Luc. *Hist. Consc.* 42: *eû mála toût’ enomothétēse kai diékrinen aretēn kai kakían syngraphikēn.*)”.

Ammianus Marcellinus explicitly mentions Herodotus only once, in Amm. Marc. 22.15.28, to lend authority to his assertion about the difficulty involved in the construction of the pyramids of Egypt. On another occasion, however, he makes a harsh criticism of the “inventive Greece” (*Graecia fabulosa*. Amm. Marc. 18.6.23)” when reporting the magnitude of the Persian troops contained in Doriscus, an event narrated in Hdt. 7.59. On the other hand, Thucydides is mentioned by name at least twice in his work: in Amm. Marc. 19.4.4, when he draws a parallel between the plague that ravaged the city of Amida in Mesopotamia, during the siege of 359, and the epidemic that took Athens during the second year of the Peloponnesian War, in 430 BC; and in Amm. Marc. 23.6.75, when he praises the Athenian by calling him “the most illustrious witness (*auctor amplissimus*).” Moreover, Eunapius of Sardis, one of the historians to whom Ammianus very possibly intended to respond in his narrative of the battle of Adrianople (Kulikowsky, 2012), places himself as a follower of Dexippus of Athens, a historian who modeled his work after his Athenian predecessor (Puech, 2011: 26–29), thus intending to insert himself in the Thucydidean historical tradition.

In view of his Greek heritage, classicizing writing, objectives and peculiar characteristics of his work, it is worth asking: would it be possible to assert, despite the loss of a big portion of the *Res Gestae*, that Ammianus Marcellinus was a Thucydidean historian? What were the influences of the Athenian historian-general on the Antiochene historian-soldier? In order to investigate these issues and their limits, we will place side by side notable and essential aspects of Thucydides’ and Ammianus’ historical thought in order to seek their similarities and divergences: the methodological elements that both authors construct before their audience and that appear explicit in their own paragraphs and throughout the

narrative; their idea of historical truth and the risks of corruption of the narrative and their goals with the composition of their works.

The relentless pursuit of accuracy in the historical account: the methodology of Ammianus Marcellinus and Thucydides

I was able **to search for the truth** (*veritatem scrutari*) in every possible way, I described these things **after laying out the order** (*ordine... exposito*) of the numerous events that I was allowed **to see because of my age, or to know by rigorously questioning those involved in the middle of it** (*perplexe interrogando versatos in medio*). The rest, which the text about to follow **will reveal** (*aperiet*), **I will develop in the most precise manner** (*limatius absolvemus*) according to the best of my abilities, not at all fearing the critics of the long work, for brevity is to be praised when it breaks inopportune delays without subtracting in any way from the **knowledge of the facts** (*cognitioni gestorum*). (Amm. Marc. 15.1.1. emphasis added)

As to the events of the war themselves, however, **I resolved** (*ēxiōsa gráphein*) not to rely in my writing on what I learned from chance sources or even on my own impressions, but both in the cases where **I was present myself** (*autos parēn*) and in **those where I depended on others I investigated** (*epexelthōn*) **every detail with the utmost concern for accuracy** (*para tōn állōn hoson dynaton akribetiāi*). (Thuc. 1.22.2, translated by Jeremy Mynott, emphasis added.)

The modern historian, for whom the analysis of the intertext plays a crucial role, finds no great difficulty in identifying the similarity between the passages that open this item, guided by the contrasted excerpts and highlighted original terms. In a broader dimension the exposition of historiographical methods is part of a historian's assertion of authority before his audience, that is, part of his effort to construct a persuasive and credible persona (Marincola, 1997: 1). This means that there is always a fundamentally dialogical dimension in the writing of History that demands this methodological systematization as part of the rhetoric that is suitable for the historiographical genre. Therefore, it is safe to say that Ammianus and Thucydides not only make these arguments in a similar manner, but they do so with the same goal: to establish a dialogue with their audience and differentiate their work from others of a different nature.

But even though Ammianus composed his work as a personal endeavor and not as an official history commissioned by kings and emperors, like Greek historiography in its early days (Raaflaub, 2013: 4), it should be noted that his world is not the same as the one in which Thucydides lived. Therefore, the arguments that guarantee both authors' literary authority

are constructed for different audiences and opposing narratives of a different nature that are specific to each author's time.

For the Athenian historian, his account differs from that of the poets and logographers in a sense that it is not a heroic and laudatory narrative (Thuc. 1.21.1: *mythōdēs*), stories that, even if they are not necessarily false or intentional lies, cannot be subjected to the test of authenticity (Thuc. 1.20.1: *abasanístōs*) in the light of the precepts that he establishes himself. There are, from the outset, two temporalities that are subjected to his scrutiny and his tools: the previous events and those "even older", considered by the historian as not subject to crystalline apprehension (Thuc. 1.1.3: *saphōs* (...) *heureîn*). The metaphor of light is important for us to understand the limits that Thucydides puts on his own method. Like a lamp, everything in its direct reach can be illuminated, exposed, brought to light, whereas the farther away from it, the less an object becomes visible, clear, distinguishable. The remote past is the one that Thucydides deals with in his Archaeology (Thuc. 1.2–19), a reconstruction based on not-very-reliable evidence, accessible only by oral and written tradition, by the observation of contemporary life and by ancient remains, treated by a calculation of verisimilitude (*eikos*) (Prado, 2013: xlii–xliii).

Contrary to these, the events that he narrates properly are those that are in a certain way "closest to the lamp". The trust placed in them comes from an investigation whose methods are set out in paragraph 22, which produces evidence (Thuc. 1.21.1: *tekmēria*) on which Thucydides bases his search for the truth (Thuc. 1.20.3: *hē zētēsis tēs alētheías*). In this sense, although the methodological part of his first book, namely paragraphs 20 to 23, establishes a series of procedures by which the historian must be guided when constructing his account so as not to make mistakes⁸, the search for the truth of which Thucydides speaks is also an opening, an invitation for the reader to investigate with him, to lean over the facts and to establish a dialogue with his method as a way to construct their own historical knowledge (Sebastiani, 2015: 206–208). It is, therefore, not a solitary search by the author for the truth, but above all, a dialogical investigation, therefore rhetorical, in which the reader also participates, is called to share his methods and to judge them pertinent or not for the

⁸ The construction by negatives in these paragraphs marks the distance that is taken "respectively from oral traditions (*akoas*), from carelessness (*abasanístōs*), from ignorance (*ouk ísasin*), from forgetfulness (*amnēstoúmena*), from incorrectness (*ouk orthōs oíontai*), from carelessness (*atalaípōros*), from precipitation (*ta hetoîma*), from equivocation (*ouch hamartánoi*) (Sebastiani, 2015: 205)"

apprehension of an event as complex and colossal as the Peloponnesian War.

Ammianus Marcellinus, in turn, also responds to the literary production of his time. By making reservations about the brevity of a work of historical character, the Antiochene historian stands opposed to the breviary writers of his time such as Festus, who already warns at the beginning of his work: "I will state the facts, but I will not elucidate them (Festus 1.1: *res gestas signabo, non eloquar*)". Certainly, as Guy Sabbah (1978: 11-12) has already observed, the difficulty of studying the methodology of Ammianus Marcellinus' historical investigation is twofold: firstly due to the fact that the first book of the work has been lost, and although the *sphragis* of the *Res Gestae* can bring some aspects about the scope of the work and the objective of the historian to light, we do not have his preface nor a clear methodological statement as we find in Thucydides. We must be content, therefore, with scattered information and statements along the work, from which emerges less of a concise theory of History and more emotional reactions – in a way – to possible criticisms whose meaning seems arguably vague.⁹ The second point refers to the number of books that have been lost. Therefore, it does not seem fair to judge how Ammianus' methods were applied to his work as a whole when many important elements of his narrative may have disappeared or transformed in the second part of the text. In any case, Sabbah believes, the major themes of his historiographical methods remain constant throughout the work in a way that the prefaces to books 15 and 16 indicate, it seems, a change in the tone of the narrative rather than the substance of what is narrated.

The mass of events that Ammianus sets out to describe in just 31 books means that the thirteen lost books must encompass an average of twenty years each, in contrast to the little more than a year per book of the remaining eighteen books. For this reason, scholars thought the work was divided in two parts, the first of which would be a kind of "archaeology" much larger than that of the Peloponnesian War, which would serve as an introduction to Ammianus' "Contemporary History" (Matthews, 1989: 27-30). The second part, beginning in the fifteenth book, would be a more elaborate (*limatius*) narrative than the previous one, perhaps because it is closer to the time in which the *Res Gestae* was written (the metaphor of the lamp is also worth mentioning here).

⁹ Amm. Marc. 15.1.1: "the critics of the long work (*obtrectatores longi operis*)"; 26.1.1: "the inopportune critics (*examiners intempestivi*)"; 31.5.11: "those who are ignorant about the past (*Ignari antiquitatum*)".

However, it is worth paying attention to the precise meaning of the word *limatius*, which is essential for understanding the opening paragraph of the book. It gets its meaning from the verb *limo*, which literally means to work with the rasp, to polish, to perfect, to finish. It is not enough, therefore, to set forth the order of events which have been seen or scrutinized through witnesses. In order to know the events of the past, it is necessary that the narrative be developed in a concise and clear way, even if this elongates the work. This task becomes even more complicated as the time of the narrative approaches the time of the historian himself. If, on the one hand, the events become clearer, since they happened a short time ago and there is both an abundance of witnesses and the historian's "fresh" memory, on the other hand, one is vulnerable to the criticism of those who may come to demand the reasons why one or another event was neglected. After all, polishing the narrative also means carving, chipping away, choosing the facts with which one works, leaving others aside as slivers of raw material.

In Ammianus' vision, the historian is not simply someone who can enumerate and describe all the minutiae of a period and arrange them in a chronologically established order. Temperance in this aspect of the historian's work is, therefore, fundamental, because if on the one hand the brevity of the epitomes deprives the interlocutor of historical knowledge, a long-winded and flowery narrative, such as that of the panegyrics, makes him lack perspective to understand the totality of the historical process that is intended to be brought to light. More than that, the historian recalls, "not everything that happened among insignificant people is worth narrating, and even if it were necessary to do so, even the records of the public registry offices themselves wouldn't suffice (Amm. Marc. 28.1.15)." Thus, the historical narrative presents itself – let us remember the verb *limo* – almost like a marble statue: one can sin both by over-thinning the raw material, to the point of disfiguring the work, and by the lack of finishing that can lead to its mischaracterization.

It is in this sense that another methodological paragraph emerges within the *Res Gestae*, composed when the narrative is already advancing to its final hexad, the account of the events under Valentinian, Valens and Gratian:

The events were narrated with **the most zealous care** (*impensiore cura*) **the farthest reaches of the most recent memory** (*ad usque memoriae confinia prioris*). It was fitting that I should now withdraw my foot from the more well-known paths, both to avoid the dangers which often accompany the truth, and in order not to deal with inopportune critics of the fabric about to be woven hereafter, who grumble, as if aggrieved, that what the emperor said at the banquet has been neglected, or why it was omitted the reason why the soldiery

was coerced to appear before the banners, or why it was not worth mentioning insignificant forts in the description of various regions, or why the names of all those who attended the tenure of the urban praetor were not pointed out, and many similar things **which are at variance with the precepts of history** (*praeceptis historiae dissonantia*), **accustomed to discussing the greatness of the processes, not to inquiring into the minutiae of small claims** (*discurrere per negotiorum celsitudines assuetae, non humilium minutias indagare causarum*). Anyone who wishes to investigate those would hope to be able to enumerate those indivisible corpuscles that float in the midst of the void: atoms, as we call them. (Amm. Marc. 26.1.1, emphasis added)

At this point, it is worth considering Charles Fornara's (1990) remarks about the two prefaces that we find in book 15 and book 26 of the *Res Gestae*, often interpreted in isolation from the rest of the work and its narrative flow and emptied of its methodological meaning. Excerpt 15.1.1 was long taken as a mere warning of change in narrative style, indicating that the previous books would have been a more concise account, like a breviary. Passage 26.1.1, in turn, has been interpreted as a sign that Ammianus had changed his original plan to end the narrative with the death of Julian in 363, warning about the risks of a contemporary writing of History. Book 14, however, is no less detailed than those that follow it, and there is no textual evidence that Ammianus planned to end his narrative in book 25.

Neither of these interpretations considers that, in these two parts of the historical narrative, Ammianus had to deal with two different problems of methodological nature with regard to his sources. These two passages, therefore, must be read together. In book 15, the passage from the written documents as sources for the events until the execution of Constantius Gallus to the memory of those who experienced the later events, Ammianus included, already under the command of Ursicinus, demanded from the historian a declaration of his competence to write a history based on the account of those who were present at the events and the very clarity of his memory as a young soldier. In book 26, on the other hand, Ammianus is faced with the challenge of writing his history for an audience that certainly had very recent memories of the events he describes. Once again it is necessary to elucidate his historiographical methods in the face of the multiplicity of memories that, if enunciated in its entirety, would make his work impossible.

Thucydides also finds himself in a similar position. There is a kind of "second preface" in his work, located at the point in the narrative where the treaty of non-belligerence between Athens and Sparta comes to an end (5.26) and the second phase of the war begins. In a note to the passage in

his English translation, Mynott considers that the passage was “grafted” after the completion of the composition of the work, at least after 404 BC. The Athenian historian essentially responds to those who argue that the period of non-belligerence between Sparta and Athens was a period of peace, mentioning the times when hostilities erupted between the allies of one side and the other. In this passage, Thucydides reasserts his authority as one who was of an age to examine the course of events and even more: his position as an exile had allowed him to have access to various sides of events and to apply his understanding “to the accurate knowledge of things (Thuc. 5.26.5: *hopōs akribēs ti eísomai*)”. The events further reported by the Athenian historian are also not chosen at random, Thucydides seeks to demonstrate a point of view “in the light of the relevant facts (Thuc. 5. 26.2: *tois (...) ergois hōs diērētai*)”, knowingly: that a truce in the midst of war does not mean peace.

The concern with the accuracy of the description of events, the zeal in the construction of the narrative and the dialogue with the readers are, therefore, aspects of both works that appear and reappear throughout the texts. But when it is not possible to clearly establish how an event occurred, that is, when the historian considers the information he receives about a given event to be insufficient or doubtful, it is also part of his methodological strategy, or rather, of his rhetoric of method (Pires, 2006: 285–300), to indicate the mishaps he encountered.

In Thucydides the first of these takes place in Thuc. 2.5, when the accounts of the Thebans and Platians differ on the terms of the release of the soldiers imprisoned in the city of Plataea. Thucydides chooses to report both versions and leaves it up to the reader to ponder them. In Thuc. 5.68, the Athenian admits he does not know the exact number of casualties of the armies that met at Mantinea, for one of the parties concealed their losses and the other exaggerated the casualties of his opponent. In Thuc. 3.113, the historian deliberately chooses not to report the number of ambraciotes killed in the campaign of Amphiloch, because the amount seemed to him absurd in relation to the total number of inhabitants of the city. In a similar way, Thucydides chooses not to register in Thuc. 3.87 the number of Athenians, besides those who were part of the army, who were killed on account of the recrudescence of the plague in the third year of the war, for no one has been able to calculate such a number.

We also find similar passages in Ammianus Marcellinus. In the last book, the Antiochene historian recounts the outcome of the battle of Marciananople, in the following terms:

I beseech those who will read this, if there ever will be one, **to demand no detailed fact or death toll** (*nequis a nobis scrupulose gesta vel numerum exigat peremptorium*), for no nation was able to recount them. (Amm. Marc. 31.5.10, emphasis added).

The chaotic and disastrous battle of Adrianople also imposes a difficulty and leaves its mark on the work: the emperor Valens dies in the midst of the turmoil so that his body was never found. Faced with the various unverifiable versions of the last moments of the *princeps*, Ammianus is not embarrassed to report two of them that must have seemed to him the most believable: that the emperor died amid the common soldiers struck by an arrow (Amm. Marc. 31.13, 12) and that he took refuge wounded in a hovel that was set on fire by the Goths after the battle (Amm. Marc. 31.13.14–16).

Silence, when consciously announced, and the variety of possible versions of the same fact are therefore no problem for both historians. If all available methods fail, if the historian himself could not be present at the event he describes, or if no witness provides him with important information, it is better to admit it than to build his narrative around dubious accounts supplied by casual witnesses, or to rely on a conjecture which may even remotely pass for error or dishonesty when placed before the experience of those who also lived through the events, or if it does not pass the calculation of verisimilitude (*eikós*) of the readers, invited by historians to share their analysis of the facts.

Truth and lie in the historical account: Thucydides and Ammianus facing the risk of the unverifiable

The methodological rigor professed by the two historians had a clear *raison d'être* and was related to their notion of historical truth. After all, it was necessary, before a literate audience, to demonstrate full capacity to unveil historical truth through these methods. As Breno Sebastiani (2015: 219) has already noted, Thucydides thought of his narrative, the product of these investigative methods, as an expression of the creator *alētheia* itself. At the end his exposition of methods, Thucydides makes it clear what kind of narrative should be avoided in this quest for truth, through an oppositional construction that is very particular to him:

Perhaps the absence of **the element of fable** (*men (...) to mē mythōdes*) in my work may make it seem less easy on the ear; but it will have served its purpose well enough if it is judged **useful** (*ōphelima*) by those who want to have **a clear view** (*de (...) to saphes*) of what happened in the past and what – the human condition being what it is – can be expected to happen again some time in the future **in**

similar or much the same ways (*toiauta kai paraplēsai*). It is composed to be **a possession for all time** (*ktēma te es aiei*) and not just a performance-piece for the moment. (Thuc. 1.22.4, translated by Jeremy Mynott, emphasis added.)

A search for *mythōdes* in the TLG shows us that the term is certainly a Thucydian invention formed by the root of *mythos* (understood as the mythological narrative of gods and heroes, properly speaking) and the suffix *-ōdes*, used in adjectives that usually carry the sense of “smelling like” or “similar to”. Thucydides uses this adjective in the neuter (*to*) and with a negative particle (*mē*) to precisely emphasize the fact that, despite dealing with great battles and a war that dragged on for decades, his narrative will not have the feature that was until then typical of war stories. The exaggeration and celebration of the glories of war, the exaltation of Greek virtues before the Persians or of the Athenian superiority over their adversaries would certainly please the listeners of those who wanted to feel flattered by the praise of their countrymen, ancestors or their city. But the production of an account “smelling like a myth” is not compatible with the methodology stated by the historian. In analyzing the use of the term, Stewart Flory (1990) proposes that *mythōdes* should be understood as the “patriotic” narrative, in a more specific sense, and as sentimental chauvinism in a more general sense. As is to be expected, although Thucydides recounts the battles in a very literary way, which could arguably be seen as a contradiction, he does not describe any superhuman act of bravery that changed the course of events in the Peloponnesian War.

Of course, this is not the only neologism Thucydides employs in his narrative, and its meaning, as in the other instances in which the historian conducts experiments with the Greek language, is clarified through its antithesis. In this excerpt, the antithesis made explicit by the use of the particles *men ... de* is another noun adjective in the neuter, *to saphes*. Sometimes understood as a paraphrase of truth itself or even exactness, its meaning is given by the genitives of the expressions that follow, of past and future events. The expression *to saphes* is, therefore, the expression of a reasonably clear certainty about human actions and behaviors that is produced by the careful and rational analysis of specific events, such as the Peloponnesian War, which can offer general paradigms for understanding the future (Scanlon, 2002), a subject that we will deal with in more detail in the next item. It is this “clear knowledge” built on empirical data as opposed to mythodes that makes it possible to understand a more fundamental truth about human actions.

In view of this, what constitutes a problem in the construction of this clear knowledge of the truth is the presence in the historical narrative of what

Thucydides skillfully calls *anexelenkta*¹⁰ (Thuc. 1.21.1), the improbable and the unverifiable, which can contaminate the quest for truth with falsehood and damaging the *akribeia* of the work, appearing almost as if it were its antithesis within the Thucydides' historical thought. It is in this sense that emerges the historian's intervention in Alcibiades'¹¹ speech on the occasion of the second vote on the expedition to Sicily. In arguing for the maintenance of the plan that prevailed in the first ballot, one of Alcibiades' arguments is that the Sicilians did not have as many hoplites as they claimed, to which Thucydides counters by claiming that the other Greeks did not have them either, and that their numbers were greatly exaggerated (Thuc. 6.17.5: *epseusmenos*).

Ammianus, in turn, seems to use the term *veritas* on a few solemn occasions, in such a way that this rarity seems to indicate that it expresses in its purity the distant, if not inaccessible, ideal with which History is ultimately mixed up (Sabbah, 1978: 19). In his *sphragis*, the historian makes it very clear that the great enemies of a historical work are silence (*silentium*) and lie (*mendacium*), which can corrupt it (*corrumpo*). At key points in the narrative, Ammianus strives to dispel suspicions of corruption from his work for these two severe faults. One of these moments is the beginning of the narrative about the reign of Julian, an emperor much admired by the Antioquian due to his military and intellectual qualities (Carvalho, 1996). In stating that, when he was Caesar, Julian was the author of such great deeds in Gaul that he surpassed great achievements of the ancients, he warns us:

whatever will be narrated, which is not adorned by **melodious falsehood** (*falsitas arguta*), but proven by the **stainless fidelity to the facts, guaranteed by the documentary evidence** (*fides integra rerum (...) documentis evidentibus fulta*), will be almost pertinent to the laudatory domain. (Amm. Marc. 16.1. 3, emphasis added).

At the end of the aforementioned battle of Marcianople, another very sensitive point of the work due to its uncertainties, Ammianus seeks to assure the reader:

The truth has been in no way concealed by the lie (*veritate nullo velata mendacio*), surely it is enough to **assimilate** (*digerere*) the very main points of events: for in

¹⁰ An eloquent composition of the negative particle *an-* with the verb *exelenchō*, literally "to refute" or "to confront".

¹¹ We follow the interpretation of Mynott, for whom the entire excerpt *kai mēn ... hōplisthē* seems like an interpolation made by Thucydides himself or some commentator.

any case **honest integrity** (*integritas fida*) is needed for the memory of the events to be reported (Amm. Marc. 31.5.10, emphasis added).

The combinations of *integritas* and *fides* with their respective adjectives *integrus* and *fidus* represent the typical tautology of Ammianus' discursive style. It is this reinforcing formula, very incisive, that acts as a shield against anything that may corrupt the veracity of the historical narrative at delicate moments in which the historian can easily be accused of levity. This is, in other words, the historian's own statement of honesty. Through this, he seeks to assure the audience that his narrative runs according to the historical precepts established by the ancients, who saw history as part of the demonstrative genre, having a didactic and moral function (Ambrósio, 2005: 33). As such, history should be committed to the truth and not have as its primary goal merely to please the ears of the audience.

For this reason, the insertion of imperial speeches in the *Res Gestae* may feel somewhat strange. Those excerpts – twelve in total, never exceeding the limit of one per book – appear throughout the work bearing the same rhythmic prose divided into clausulae that we observe in the rest of the narrative. That alone should be a strong indication that they are not authentic (Laistner, 1963: 149–150).

Now, one might think that Ammianus' invention of these speeches would betray the very principles established by the historian, tainting his search for truth with lies, employed in the middle of the narrative for mere literary delight. However, according to the precepts of the ancient rhetoricians, the process of unveiling the truth before an audience requires the use of the art of rhetoric to make it convincing or plausible in such a way to give verisimilitude (*eikos*) the narrative. Certainly, this could involve the forging (*figo*) of arguments and speeches, resulting in a figment (*ficta*) whose purpose could vary. If understood as a plausible reconstruction of events, made in good faith (*fides*), with the purpose of making clear the understanding of some subject, the integrity (*integritas*) of the work would not be compromised, but if the utterance were extended with the aim of deceiving the audience by lying (*mendacium*) we would be facing an openly false narrative (*falsa expositio*). There is a fundamental difference, therefore, between rhetorical fiction (*fictio*) as a tool that aims at verisimilitude and the invention of things that could not have happened (Kempshall, 2011: 350–352), such as what Ammianus characterizes as fable.

Within the logic of the *Res Gestae*, therefore, imperial speeches have a didactic objective that would keep them in the domain of plausibility and not of melodious falsehood. Certainly, in classical historiography, as a rule,

speeches appeared in pairs so that the audience could distinguish the arguments mobilized by one and the other part of a debate. However, given the autocratic nature of imperial power in Late Antiquity, there was no counterpoint that could be made to the emperor's discourse. Of the twelve speeches elaborated by Ammianus, ten are harangues of the emperors to their troops and seek to reveal to the listener an aspect that he would have considered important about the political reality of the Late Roman Empire: the situation of complete dependence of the rulers on the good will of the troops (Laistner, 1963: 150) and the disappearance from the public scene of anything that could be considered a political debate (Silva, 2007: 178).

Therefore, on his part, Thucydides ponders that the historical narrative cannot be composed "with a view to what is most attractive to the audience rather than what is true (Thuc. 1.21.1: *epi to prosagōgōteron tēi akroásei ē alēthēsteron*)", thus differing himself from the logographers and poets, as we have seen. On his side, Ammianus uses the same argument to distance himself from the panegyrists who adorn their speeches with melodious falsehoods and reaffirms his honesty as a historian on several occasions. The *Res Gestae* were conceived, according to Ammianus himself, as "a work that made the truth known (Amm. Marc. 31.16.9: *opus veritatem professum*)", and as such differs from panegyrics in its purpose; of breviaries for their narrative structure, which aims to explain historical processes, and of biographies for not having an anecdotal character about the lives of the great characters¹², seeking more fundamental truths in historical processes.

Ktēma and digestio: knowledge of the past as acquisition for life

For both Ammianus Marcellinus and Thucydides, this quest for truth emerges from a purpose that is placed before them by the need to understand events of great proportions, the comprehension of which, in turn, allows the apprehension of certain true principles that tend to repeat themselves in History.

For this reason, in narrating the Peloponnesian War, Thucydides leaves out nothing that contributed to the change of its circumstances, to the increase of afflictions that it brought or that occurred as a result of it. After all, this

¹² Something that Ammianus considers frivolous, since in his description of the vices of the aristocracy and the people of the city of Rome, he criticizes the fact that the only authors who arouse the interest of the Romans are Marius Maximus (Suetonius' continuator) and Juvenal (Amm. Marc. 28.11.1).

was, for him, the greatest commotion (Thuc. 1.1.2: *kínēsis* (...) *megístē*) of his time, which affected much of the known world, both Greek and barbarian. Thus, the plague that struck Athens in the second year of the war (Thuc. 2.47.2–55.1), the earthquake on Delos (Thuc. 2.8.3) and the social upheaval in Corcyra (Thuc. 3.69–85), all contributed to create “the image of a completely disturbed, altered, convulsed reality, as it had never happened before (Vargas, 2017: 67).”

When we turn again to Thuc. 1.22.4, quoted above, we can conclude that, for Thucydides, having a clear understanding of this great commotion, even if it is not a pleasurable undertaking, proves useful (*ōphelima*) because human things tend to repeat themselves. To presume the existence of similar phenomena (*toiauta kai paraplēsai*) in the future, however, does not mean to accept that History repeats itself precisely (identical events), but to recognize patterns in human actions (similar events). After all, there would be no use in a historical narrative in the face of the inevitability of events. If events can take different forms, even if they follow certain patterns, Thucydides could hope that the clear knowledge provided by reading his work would effectively be this element of change, helping future generations who might find themselves facing similar circumstances (Flory, 1990: 205). This usefulness is evident in the characterization of his work as *ktēma*, a treasure, good or possession at the perennial disposal (*aiei*) of its possessor and not a passing pleasure of an embellished tale (Raaflaub, 2012).

The Battle of Adrianople in 378, in turn, ended with the loss of two-thirds of the eastern Roman army, and although we recognize today that this Roman defeat did not represent the end of the Empire's military hegemony in the long run, its scale and the fact that, until the treaty of 382, the Goths roamed practically unimpeded through the diocese of Thrace impressed the authors of posterity. which ended up placing on the event the weight of the misfortunes of their own time in a variety of reactions (Lenski, 1997).

The Battle of Adrianople in 378, in turn, ended with the loss of two-thirds of the eastern Roman army, and although we recognize today that this Roman defeat did not represent the end of the Empire's military hegemony in the long run, its scale and the fact that, until the treaty of 382, the Goths roamed practically unimpeded throughout the diocese of Thrace heavily impressed the authors of posterity, who ended up placing on the event the weight of the misfortunes of their own time in a variety of reactions (Lenski, 1997).

For Ammianus, the greatest carnage since the Battle of Cannae (Amm. Marc. 31.13.19) should certainly be understood through an analysis of the whole period that preceded it and whose vicissitudes culminated in it. Certainly, his expositions of the vices of the inhabitants of Rome (14.6. 1–26; 28.4.1–35) were intended to call attention to the corruption of the customs that had once led the Romans to the greatness of their Empire. In his harsh judgments of Roman emperors, failures appear as a “stain of vices” that “even in the private and everyday spheres must be avoided (Amm. Marc. 31.14.6: *vitiorum labes etiam in his privatis cotidianisque rationibus impendio est formidanda*)”, and their qualities as “things to be imitated by all good men (Amm. Marc. 31.14.4: *Haec bonis omnibus aemulanda sunt*)”.

After all, brave men of the past had overcome other adversities that befell the Empire, such as the Cimbrian Wars (113–101 BC), the Marcomanian Wars (166–180 AD), and the incursions of the Goths in the second half of the third century precisely because

the sober antiquity had not yet been corrupted by the softness of the most unbridled life, nor did it covet ambitious banquets or scandalous favors (Amm. Marc. 31.5.14)

Thus, the usefulness of his work, although we do not have his preface, consists in identifying the situations in the past that led to corruption and, consequently, to the ruin of the present time in order to avoid them. The reading of the *Res Gestae* would enable the reader to anticipate the unfolding of events and warn men about their fate (Silva, 2007: 178–179). After all, Fortune, a stoic allegory of a universal redistribution force, would always punish excesses and vices and reward virtues (Benedetti, 2017).

Perhaps the notion in Ammianus that most closely resembles Thucydides’ *ktēma* is indeed the *digestio*, expressed in the paragraph in which Ammianus apologizes for the inaccuracies about the Battle of Marciananople, quoted above. On many occasions, the verb *digero* (lit. to digest) is used in Ammianus’ narrative in the sense of “to assimilate” – in constructions with the past perfect participle – plans, determinations, and negotiations on which emperors and generals reflected for some time (Amm. Marc. 14.6.14; 15.4.1; 5.22; 24.7.1; 26.8.1: *consilium digestum* in all sorts of variations). In other cases, the action or decision taken by an emperor upon receipt of news is preceded by the expression “after having assimilated these things (Amm. Marc. 15, 5, 22; 23, 3, 4; 26, 5, 3; 29, 2, 21: *haec digesta* and its variations)”.

By using the term to ensure that it is not worth getting caught up in the casualty figures of the Battle of Marciananople, Ammianus places his narrative as something that must be “digested” by the reader, taken for himself as the Thucydidean *ktēma* in order to guide his actions in the future within the understanding of the universal and true laws that govern the course of History. In the same way, there is nothing irrecoverable or inevitable about human events. Ammianus Marcellinus (31.16.8) makes this clear when he ends his narrative not with the catastrophic Roman defeat, but with the swift and salutary reaction, in his view, of the infantry master Julius, who commanded a massacre of the Gothic settlers who had been received into the Empire before the crossing of the Danube by the Thervingi in 376.

Conclusions

Throughout this study, we intended to point out the similarities between aspects of the historical thought of Thucydides and Ammianus Marcellinus, having argued that such an investigation would be fruitful in view of the recent tendency to seek in the latter not only the influences of his Latin peers, but of the Greek world to which he belonged. There is, however, no obvious attempt of *imitatio* in the *Res Gestae*. If in all the points we treated in this study we could establish that the Antiochene historian-soldier definitely resembles the Athenian historian-general, it is noteworthy that in many respects they also differ greatly.

Ammianus is not as critical of Herodotus as Thucydides or even others of the imperial period, such as Plutarch. After recounting the crossing of the Danube by the Thervingi Goths in 376, when faced with the immense number of people crossing the river, Ammianus re-evaluates Herodotus’ account of the size of the Persian troops at Doriscus: “also by recent evidence the credibility of the ancients has been restored (Amm. Marc. 31.4.8: *fides quoque vetustatis recenti documento firmata est.*)”. When reporting an event as controversial as the death of the emperor Valens, which marks the end of his endeavor, Ammianus presents two different versions: that he died quickly from an arrow wound, and that he was saved in a hovel, which was then set on fire by his enemies (Amm. Marc. 31.13.12-16), something that finds no parallel in the writings of Thucydides but is noticeable in Herodotus (Luce, 1997: 15). Also, there’s the geographical digressions which we have already mentioned, and which owe much to Herodotus’ descriptions of regions, such as that of Scythia in Amm. Marc. 31.2.

Certainly, it is in the sense of a confident self-representation of the author “as a soldier of old and a Greek (Amm. Marc. 31.16.9: *ut miles quondam et Graecus*)” after the completion of a Herculean task and not an expression of literary modesty (which one would expect in the preface) that we must understand the opening of his *sphragis*. Ammianus considers himself capable of describing such events because of his military experience and describes them in this way because he is a Greek, something that, judging by the use of *Graecus* in other passages, points to an evident attachment to the ideals of Greek culture, its literature and philosophy. The juxtaposition of these two elements certainly evokes other illustrious figures who took part in the events they recount and write about “in the Greek way”, such as Polybius (Boeft et al., 2018: 299), perhaps Dexippus and undoubtedly Thucydides.

This also allows us to better understand Ammianus’ warning to the new generations who might intend to write the history of the events that followed so that they would perfect their words *ad maiores (...) stilos* (Amm. Marc. 31.16.9). Several meanings and translations have been offered for this expression¹³, but, considering Ammianus’ qualification in the opening of the *sphragis* and the form assumed by the *Res Gestae*, we must understand it as an advice for the next historians to carry on a writing of history as did the greatest historians of old such as Thucydides, among whom Ammianus aims to insert. They must be concerned, therefore, neither with brevity nor adulation or mere entertainment, but with the pursuit for truth and the usefulness of understanding the facts through rigorous, well-established, and proven methods.

In view of all these elements, we can safely affirm that Ammianus Marcellinus carries out in his work something truly original, since he composed his work keeping as fundamental principles those established by the historians of Antiquity, among whom he seeks to be inserted. The *Res Gestae* are, after all, a great late synthesis between the Latin language and the Greek historiography that emerged given the circumstances in which they were written (Benedetti, 2016: 37–39). What has been shown here is that we have much more than an indirect indication of Ammianus’ probable familiarity with at least the theoretical reflection of Thucydides (*contra* Sabbah, 1979: 68). His methods and his historical thinking were undoubtedly imbued with the precepts laid down by his Athenian colleague.

¹³ For a summary of the long-running debate on the *sphragis*, see Guzmán Armario, 2015.

Acknowledgments

Breno Battistin Sebastiani, Daniel Rossi Nunes Lopes, Jessica Regina Brustolim and Julio Cesar Magalhães de Oliveira

Sources

AMIANNUS MARCELLINUS. *Histórias*: Livro 31 e Anônimo Valesiano. Tradução, introdução e notas de Pedro Benedetti. Curitiba: CRV, 2016. *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*. Edidit W. Seyfarth. Leipzig: Teubner, 1978.

EUTROPIUS. *Abrégé d'histoire romaine*. Texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h, Paris: Les Belles Lettres, 1999.

FESTUS. *Il breuiarium di Rufio Festo*: testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, a cura di M.L. Fele, Hildesheim: Weidmann 2009.

LONGINUS. In: *Aristotle: Poetics; Longinus: On the Sublime; Demetrius: On Style*. Translated by W. H. Fyfe, revised by D. Russell. Londres: Harvard University Press, 1995. p. 143–308.

LUCIANUS OF SAMOSATA. *Comment écrire l'histoire*. Édité par André Hurst. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

THUCYDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*: Livro I. Tradução, apresentação e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. *The War of the Peloponnesians and the Athenians*. Edited and translated by Jeremy Mynott, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Bibliography

AMBRÓSIO, Renato. *De Rationibus Exordiendi*: os princípios da história em Roma. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2005.

BARNES, Timothy. D. *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 103-128.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20014

BENEDETTI, Pedro. Introdução. In: AMIANO MARCELINO. *Histórias: Livro 31 e Anônimo Valesiano*. Tradução, introdução e notas de Pedro Benedetti. Curitiba: CRV, 2016. p. 9-53.

BENEDETTI, Pedro. Para Compreender o papel da FORTVNA no destino do império em Amiano Marcelino. *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, v. 1, n. 2, p. 94-112, 2017.

BOEFT, Jan den; DRIJVERS, Jan; HENGST, Daniël den e TEITLER, Hans C. *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXXI*. Leiden: Brill, 2018.

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. Londres: Thames & Hudson, 1971.

CARVALHO, Margarida M. de. A Heroificação do Imperador Juliano no relato de Amiano Marcelino". *Revista de História (UFOP)*, v. 6, p. 159-164, 1996.

FLORY, Stewart. The Meaning of τὸ μὴ μισθῶδες (1.22.4) and the Usefulness of Thucydides' History. *The Classical Journal*, v. 85, n. 3, p. 193-208, 1990.

FORNARA, Charles. The Prefaces of Ammianus Marcellinus. In: GRIFFITH, Mark e MASTRONARDE, Donald J. (orgs.) *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Atlanta: Scholars Press, 1990. p. 163-172.

GUZMÁN ARMARIO, Francisco J. 'El último enigma de Amiano Marcelino: *Ut miles quondam et Graecus* (XXXI, 16, 9). In: Guzmán Armario, Francisco J. *Soldado y Griego: estudios sobre Amiano Marcelino*. Cadiz-Granada: Libros EPCCM, 2015. p. 163-183.

JONES, Arnold H. M. *The later Roman empire, 284-602: a social economic and administrative survey*. Oxford: Blackwell, 1964.

KELLY, Gavin. *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge: University Press, 2010.

KEMPSHALL, Matthew. *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. Manchester: Manchester University Press, 2011.

KULIKOWSKI, Michael. Coded Polemic in Ammianus Book 31 and the Date and Place of its Composition. *Journal Of Roman Studies*, Cambridge University Press, v. 102, p. 79-102, 7 jun. 2012.

LAISTNER, Max L. W. *The Greater Roman Historians*. Berkley: University of California Press, 1963.

LENSKI, Noel. *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*. *Transactions of the American Philological Association*, v. 127, p. 129–168, 1997.

LUCE, Torry J. *The Greek Historians*. Londres: Routledge, 1997.

MARINCOLA, John. *Authority and tradition in ancient historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? IIIe–VIe siècles*. Paris: Seuil, 1977.

MATTHEWS, John. *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The lonely historian Ammianus Marcellinus. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Pisa, serie III, v. 4, n. 4, p. 1393–1407, 1974.

PIRES, Francisco M. A retórica do método (Tucídides I.22 e II.35) in: PIRES, Francisco M. *Mithistória*, vol. II, 2ª ed. São Paulo: Humanitas, 2006, p. 285–300.

PRADO, Anna L. A. de A. Introdução. In: TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso: Livro I. Tradução, apresentação e notas de Anna Lia Amaral de Almeida Prado*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p. ix–xviii.

PUECH, Bernardette. Comment il faut écrire, dans la tradition classique, l'histoire des guerres romaines contre les Barbares. *Ktēma*, n. 36, pp. 43–56, 2011.

RACINE, Félix. Herodotus' Reputation in Latin Literature from Cicero to the 12th Century. In: PRIESTLEY, Jessica e ZALI, Vasiliki (orgs.). *Brill's companion to the reception of Herodotus in Antiquity and beyond*. Leiden: Brill, 2016. p. 193–212.

RAAFLAUB, Kurt. A. *Ktēma es aiei*. Thucydides' concept of “learning through history” and its realization in his work. In: TSAKMAKIS, Antonia e TAMIOLAKI, Melina (org.). *Thucydides between history and literature*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, p. 3–21.

RENGAKOS, A. e TSAKMAKIS, A. (orgs.) *Brill's companion to Thucydides*, Boston, Leiden: Brill, 2006.

SABBAH, Guy. *La méthode d'Ammien Marcellin: recherches sur la construction du discours historique dans les « Res Gestae »*. Paris: CUF, 1978.

SCANLON, Thomas F. 'The Clear Truth' in Thucydides 1.22.4. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, v. 51, n. 2, p. 131-148, 2002.

SEBASTIANI, Breno B. O problema da verdade em Tucídides. In: WERNER, Christian; LOPES, Antônio D. e WERNER, Erika. (orgs.). *Tecendo narrativas: unidade e episódio na literatura grega antiga*. São Paulo: Humanitas, 2015. p. 201-222.

SILVA, Gilvan V. da. História, verdade e justiça em Amiano Marcelino. In: JOLY, Fábio D. *História e retórica: Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007. p. 165-182.

SYME, Ronald. *Ammianus and the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

THOMPSON, Edward A. *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

VARGAS, Anderson Z. Uma ambiguidade retórica tucidideana. in: SILVA, Gláydson J e SILVA, Maria Aparecida de O. *A ideia de História na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Alameda, 2017. p. 61-90.

EXÍLIO CLERICAL E REDES DE COMUNICAÇÃO NA ÁFRICA VÂNDALA: O CASO DE FULGÊNCIO DE RUSPE

Giovan do Nascimento¹

Resumo

O presente artigo é uma discussão sobre os efeitos do exílio clerical sobre as redes de comunicação dos clérigos exilados na África Vândala. O artigo desenvolve um estudo de caso sobre um clérigo exilado pelo rei vândalo Trasamundo no final do ano de 508 ou início de 509, Fulgêncio de Ruspe, por meio de suas cartas, tratados, bem como de uma biografia sobre ele escrita por um de seus discípulos depois de sua morte, em 533. O problema que orienta o estudo consiste em indagar os diversos fatores que auxiliaram o aprofundamento e a expansão dos contatos de Fulgêncio com interlocutores importantes de localidades diversas do Mediterrâneo no exílio. Argumenta-se que a expansão das redes de comunicação de Fulgêncio no exílio dependeram de seus recursos sociais prévios, derivados de sua pertença a uma família de origens senatoriais, de relações diplomáticas entre Igrejas de localidades distintas, bem como de sua capacidade de aproveitar numerosas oportunidades concretas de comunicação que foram abertas a ele a partir de situações específicas.

Palavras-chave

Redes de Comunicação; Exílio Clerical; Antiguidade Tardia; África Vândala; Fulgêncio de Ruspe.

¹ Doutor em História Social – Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: n.giovan@gmail.com.

Abstract

This article is a discussion of the effects of clerical exile on the communication networks of exiled clerics in Vandal Africa. The article develops a case study of a cleric who was exiled by the Vandal king Thrasamund in late 508 or early 509, Fulgentius of Ruspe, based on his letters, treatises, as well as a biography of him written by one of his disciples after his death in 533. The aspect that guides the study consists in investigating the various factors that helped the deepening and expansion of Fulgentius' contacts with important interlocutors from different locations in the Mediterranean during exile. We argue that the expansion of Fulgentius' communication networks in exile depended on his previous social resources, derived from his family of senatorial origins, from diplomatic relations between Churches from different localities, as well as from his ability to take advantage of numerous concrete communication opportunities that were opened to him in specific situations.

Keywords

Communication Networks; Clerical Exile; Late Antiquity; Vandal Africa; Fulgentius of Ruspe.

Introdução

O exílio de clérigos na Antiguidade Tardia despertou um crescente interesse de historiadores nos últimos anos. Essas migrações forçadas ocorreram nas controvérsias religiosas pela definição da ortodoxia cristã no período. Elas envolveram a construção de alianças entre as autoridades seculares, imperadores romanos e reis bárbaros, com lideranças cristãs pela afirmação de seus posicionamentos doutrinários como legítimos. Em um contexto marcado por divergências entre lideranças cristãs sobre as visões da doutrina que consideravam corretas (Lim, 1999: 196-219), a afirmação por parte das autoridades seculares das visões de algumas dessas lideranças como legítimas resultaram em condenações oficiais de outras. O exílio de clérigos foi instrumentalizado por essas autoridades para forçarem a conformação dos grupos cristãos sob seus domínios às visões doutrinárias que elas consideravam corretas, afastando fisicamente clérigos que promoviam visões distintas da fé em determinadas Igrejas. Distanciados de suas comunidades cristãs, o exílio impossibilitava todo tipo de interação cotidiana entre as lideranças exiladas e seus fiéis, dificultando a promoção e a defesa de suas concepções doutrinárias no cotidiano dessas comunidades e, desse modo, diminuindo a influência religiosa dos exilados na sociedade mais ampla.

Nos últimos anos, os estudiosos abordaram esse tema a partir de dois grandes interesses. Alguns buscaram entender as motivações das autoridades seculares, bem como os significados normativos do exílio de clérigos (por exemplo: Frighetto, 2019). Outros colocaram em perspectiva as experiências e as visões sobre o exílio dos próprios clérigos exilados. Nessa segunda abordagem, os estudiosos vêm buscando compreender as narrativas sobre o exílio construídas pelos exilados e seus apoiadores (por exemplo: Washburn, 2013: 41-65; Fournier, 2018; Barry, 2019), bem como as redes de comunicação ou círculos sociais aos quais esses clérigos se integraram no exílio.

No último caso, destaca-se o projeto *The Migration of Faith – Clerical Exile in Late Antiquity*, coordenado por Julia Hillner². O objetivo desse projeto consistiu na construção de uma ampla base de dados sobre as relações dos clérigos exilados na Antiguidade Tardia, bem como a aplicação da *Social Network Analysis* (“análise de redes sociais”) sobre esses dados para a construção de representações gráficas das redes de comunicação dos exilados. Em geral, o projeto de Hillner trouxe como finalidade a

² O projeto pode ser acessado pelo endereço eletrônico: <<https://www.clericalexile.org/>>.

compreensão dos efeitos do exílio sobre a transformação dos círculos sociais dos clérigos exilados, bem como sobre a própria transformação das Igrejas na Antiguidade Tardia (Hillner, 2016: 24-28).

Para além da utilidade do banco de dados, o grande mérito do projeto consiste em colocar as relações dos clérigos exilados em perspectiva. O exílio de clérigos, afinal, tratou-se de uma maneira de redução da influência religiosa dos exilados na sociedade por meio de seu isolamento eclesiástico. Isso nos leva a questionar: o que aconteceu com esses clérigos a partir do exílio e, por consequência, de sua colocação na clandestinidade eclesiástica? Onde eles foram exilados e com quem eles entraram em contato? Como a integração dos clérigos exilados a círculos de pessoas diversos poderia contribuir para uma reabilitação de sua influência religiosa, bem como para a defesa das visões cristãs que desencadearam seu exílio?

O objetivo deste artigo é observarmos a transformação das redes de comunicação de um clérigo exilado da África Vândala. Trata-se de Fulgêncio de Ruspe, exilado pelo rei vândalo Trasamundo em 508 por ser ordenado bispo na África contra a proibição a novas ordenações instituída pelo soberano. Esse caso é oportuno para a discussão porque, na África Vândala, Fulgêncio se trata do único clérigo que podemos acompanhar com detalhes a evolução de sua comunicação antes, durante e depois do exílio. Fulgêncio legou à posteridade um *corpus* substancial de cartas e tratados escritos por ele durante e depois de seus exílios. Além dessas cartas e tratados, temos acesso, também, a uma biografia sobre ele escrita por um de seus discípulos depois de sua morte, em 533, endereçada a Feliciano, seu sucessor na cadeira episcopal de Ruspe. A partir desses documentos (Fraipont, 1968; Isola, 1987; Eno, 1997; McGregor; Fairbain, 2013), discutiremos os efeitos do exílio nas redes de comunicação de Fulgêncio no Mediterrâneo, explorando os variados fatores que possibilitaram a ele construí-las.

A África Vândala e o exílio de Fulgêncio de Ruspe

Entre 439 e 533, as antigas províncias romanas da África do Norte permaneceram sob o controle dos vândalos. Os vândalos, por sua vez, confessavam uma doutrina cristã distinta daquela considerada correta pelo Império Romano. Trata-se da doutrina cristã “ariana”, que estabelecia uma relação entre o Pai e o Filho na Trindade distinta daquela oficializada como a doutrina do Império. No controle da África, as autoridades vândalas

estabeleceram medidas para promoverem essa doutrina na sociedade. Essas medidas foram desde a imposição do rebatismo aos cristãos no território africano como pré-requisito para sua participação na administração vândala até ataques à Igreja do Império, “nicena”, nas províncias africanas, caracterizados pelo confisco das propriedades eclesiásticas de suas lideranças, redistribuídas a clérigos arianos, o impedimento à ordenação de novos bispos nicenos na África e o exílio de muitos deles.

A despeito de a África Vândala ser marcada por repressões à Igreja nicena, nem todos os reis vândalos atuaram de maneira repressiva. Alguns deles ensaiaram medidas de conciliação religiosa entre arianos e nicenos (a exemplo de Guntamundo: *Lat. Reg. Vand. Aug.* 9). Os únicos reinados marcados por repressões sistemáticas ordenadas pelas autoridades vândalas contra a Igreja nicena ocorreram sob os reinados de Hunerico e de Trasamundo.

O reinado do primeiro ficou marcado pela instituição de dois banimentos coletivos de clérigos e de outros membros da Igreja nicena entre os anos de 482-489 (Vic. Vit. II, 10, 13-15, 23, 26), bem como pela organização de um concílio religioso em Cartago que teve como resultado a condenação oficial dos nicenos como “heréticos”, em 489, resultando em um ano de grande endurecimento da repressão religiosa por meio da aplicação das leis anti-heresia previstas no Código Teodosiano contra eles (Fournier, 2013: 395-409). O reinado do segundo, por sua vez, ficou marcado por algumas medidas repressivas mais brandas contra as lideranças nicenas. O soberano vândalo instituiu uma proibição à ordenação de novos bispos nicenos na África (*Vita Fulg. Rusp.* 13, 1). As lideranças nicenas, no entanto, entraram em deliberação e concordaram em resistir a essa proibição, presidindo a ordenação de novos bispos na antiga província romana da Bizacena (*Vita Fulg. Rusp.* 13, 2). Em retaliação, Trasamundo decretou o exílio das cercas de 60 ou 200 lideranças recentemente ordenadas na África (*Vita Fulg. Rusp.* 17, 1; Vict. Tunn. *Chron.* [M.G.H., a.a., 11, p. 1990 apud Móderan, 1993: 170, nota151]). Elas foram banidas para a Sardenha e lá permaneceram até a ascensão de Hilderico ao poder em 523, que revogou as medidas repressivas contra os nicenos decretadas nos reinados que o antecederam.

Fulgêncio, ordenado bispo na antiga cidade africana de Ruspe, foi um dos clérigos exilados por Trasamundo, no final de 508 ou início de 509. Em seu exílio, permaneceu com companheiros exilados, clérigos de sua Igreja de Ruspe e monges nas proximidades de Cagliari, a capital da ilha. Nesse

período, atuou como “porta-voz” de outros exilados, escrevendo cartas em nomes deles para interlocutores diversos do Mediterrâneo (*Vita Fulg. Rusp.* 18, 1). Entre 513 e 515, Fulgêncio retornou e permaneceu na África sob convocação do rei Trasamundo, para que ambos debatessem as questões que dividiam nicenos e arianos na África (*Vita Fulg. Rusp.* 20, 2). Nesse período, estabeleceu-se em Cartago, a capital do Reino Vândalo, escreveu dois tratados contra os argumentos religiosos do rei Trasamundo (*ad. Tras.; trin.*), outros tratados contra clérigos arianos da capital (que não chegaram até nós: *Ad. Pint.*, mencionado em: *Vita Fulg. Rusp.* 21, 2), bem como pregou aos cristãos da cidade (*Vita Fulg. Rusp.* 21, 3-4). Por pressão dos clérigos arianos da capital, Fulgêncio foi exilado novamente em Cagliari, onde permaneceu até a ascensão de Hilderico ao poder. No segundo exílio, Fulgêncio escreveu cartas em nome dos exilados e, também, por si próprio, a interlocutores diversos da África, da Península Itálica, bem como do Oriente.

O problema que orienta este artigo consiste em compreendermos a evolução dessa comunicação exílica de Fulgêncio, os diversos fatores que a influenciaram. Fulgêncio, nesse sentido, ocupou sempre uma posição de centralidade na sociedade africana. Ele descendia de Gordiano, um antigo membro da cúria de Cartago que se refugiou na Itália quando a África foi conquistada por Genserico. Mais tarde, seus filhos retornaram à África para reivindicarem as propriedades de sua família confiscadas pelos vândalos. Cláudio e Mariana, em particular, conquistaram uma restauração parcial dessas propriedades na antiga Bizacena, na cidade de Thelepte (*Vita Fulg. Rusp.* 1, 4; *Gordianus I, PLRE.* II. p. 517-518). Fulgêncio, o filho deles, logo depois da morte de seu pai, ainda em sua juventude, adquiriu a posse legal dessas propriedades e passou a administrá-las, conquistando um cargo na própria administração vândala como *procurator* (*Vita Fulg. Rusp.* I, 5). Por intermédio de Fausto, um bispo africano que fora exilado, provavelmente, sob o reinado de Hunerico nas proximidades da cidade onde atuava, bem como da cidade natal de Fulgêncio, Thelepte, ele decidiu abandonar suas obrigações seculares para seguir a vocação de monge (*Vita Fulg. Rusp.* III, 1). Fulgêncio, então, transferiu suas propriedades para Mariana, sua mãe, e iniciou uma trajetória monástica que gradualmente lhe conferiria autoridade religiosa até ser eleito e ordenado bispo na cidade de Ruspe.

O histórico de Fulgêncio explica parte de suas iniciativas no exílio. Ele pertencia a uma família rica e poderosa, o que lhe assegurou influência e acesso a círculos de pessoas proeminentes desde cedo. Ainda na África, por exemplo, as iniciativas monásticas de Fulgêncio, os mosteiros que ele

presidiu a construção, tiveram o auxílio de aristocratas importantes do território. Esse é o caso de Silvéstriu, descrito pelo biógrafo de Fulgêncio como “o homem mais distinto da Bizacena”, que lhe doou um terreno onde iniciou a construção de um mosteiro, nas proximidades da cidade de Junga (*Vita Fulg. Rusp. X, 1: provinciae Byzacenae primario*). Além dos investimentos materiais, Fulgêncio usufruiu, também, da proteção de pessoas ligadas ao centro do poder vândalo. Em uma iniciativa de Fulgêncio e de Félix, um de seus amigos de juventude com o qual, então, dividia a liderança de um monastério, de deslocar sua comunidade da antiga Bizacena para a antiga Proconsular, o centro do poder vândalo na África, Fulgêncio foi protegido por um bispo ariano.

Isso ocorreu depois de Fulgêncio e de Félix, por meio de suas atividades missionárias na Proconsular, rivalizarem e serem reprimidos por um pregador ariano que detinha influência nas proximidades da antiga cidade de Sicca Venerea. Esse pregador buscou interromper as atividades de Fulgêncio e de Félix por meio da captura e da tortura deles (*Vita Fulg. Rusp. VI*). No entanto, tão logo as notícias do evento chegaram à Cartago, um “bispo dos arianos” (não nomeado pelo biógrafo de Fulgêncio), a cuja diocese o pregador ariano pertencia, ofereceu a oportunidade a Fulgêncio de denunciar o pregador para que ele sofresse as represálias cabíveis (*Vita Fulg. Rusp. VII, 1*). Nesse caso, o biógrafo de Fulgêncio informa que o pregador fora motivado pelas suas relações próximas com a família de Fulgêncio, indicando que ele colocou suas lealdades aristocráticas acima de suas divergências religiosas.

No exílio, Fulgêncio redigiu cartas a interlocutores igualmente poderosos, de outras regiões do Mediterrâneo, a exemplo de membros de antigas famílias senatoriais da Península Itálica. Susan T. Stevens construiu a hipótese de que esses contatos de Fulgêncio eram, em sua maioria, prévios, decorrentes de sua pertença a uma família aristocrática de origens senatoriais (1982). Ao estudarmos a natureza das relações epistolares de Fulgêncio no exílio, entretanto, uma visão mais nuançada será proposta a essa hipótese, sem, no entanto, a invalidá-la. Veremos, com efeito, que a comunicação exílica de Fulgêncio se beneficiou de sua posição e relações sociais prévias. No entanto, nem todos os seus interlocutores exílicos lhes eram previamente conhecidos, com suas conexões dependendo de outros fatores.

A comunicação de Fulgêncio na Sardenha

Não possuímos escritos de Fulgêncio com interlocutores da Sardenha. O estudo de sua comunicação com pessoas no território depende do relato de seu biógrafo. A partir de sua biografia, possuímos indícios de que a conquista de uma boa reputação e o desenvolvimento de laços com interlocutores importantes da localidade dependeram de fatores diversos, marcando uma verdadeira novidade em sua trajetória.

Na Sardenha, Fulgêncio é descrito pelo seu biógrafo atuando de três maneiras: em primeiro lugar, como “porta voz” de outros exilados, Fulgêncio escreveu cartas (que não chegaram até nós) a partir das quais discutia e interferia nos problemas de comunidades cristãs diversas (*Vita Fulg. Rusp.* XVIII, 1-2). Em segundo lugar, Fulgêncio e outros exilados constituíram um monastério onde conviviam bispos exilados, clérigos e monges. Esse primeiro monastério não possuía uma estrutura material reconhecível (*Vita Fulg. Rusp.* XIX). Em terceiro lugar, no retorno ao exílio depois de sua estadia em Cartago, Fulgêncio e outros pares conquistaram outro espaço na Sardenha, nos subúrbios da capital de Cagliari, onde construíram um segundo mosteiro (*Vita Fulg. Rusp.* XXIV, 1). É provável que esse mosteiro, à diferença do anterior, possuía uma estrutura material reconhecível.

As atividades de Fulgêncio em Cagliari, em geral, sugerem um período de adaptação a uma circunstância nova. Na função de “porta voz” dos exilados, ele atuou em benefício seu e de outros clérigos, sugerindo um primeiro momento de adaptação à condição exílica partilhada com eles. É provável que a escolha de Fulgêncio para a escrita dessas cartas decorria de seus recursos prévios. Desde cedo, com efeito, Fulgêncio foi educado no grego e no latim por intermédio de Mariana, sua mãe (*Vita Fulg. Rusp.* I, 2-3). Ele deveria possuir um destaque prévio entre os exilados, uma vez que Trasamundo o elegeu como convidado para a realização de seus debates.

A construção dos mosteiros em Cagliari, por sua vez, indica um aprofundamento nas relações entre Fulgêncio e os exilados com pessoas importantes da localidade. Em particular, a construção do segundo mosteiro de Fulgêncio e de seus pares ocorreu por permissão de Primásio, a liderança nicena vigente na capital de Cagliari. O biógrafo informa que o mosteiro foi construído onde existia espaço disponível na cidade (*Vita Fulg. Rusp.* 24, 1). No entanto, esse mosteiro se localizava próximo a um centro de culto importante da cidade, a igreja de São Saturnino, um santo local. O espaço disponível, portanto, deveria ser marcado pela forte de atração de

fiéis em suas redondezas para a celebração do culto desse santo, mantendo o grupo de Fulgêncio em grande proximidade física com esses fluxos.

É provável que o estabelecimento da relação entre Fulgêncio e Primásio fosse influenciado pelas atividades e crescente visibilidade adquirida pelo primeiro no território. No entanto, os clérigos da Sardenha mantinham contatos prévios com os clérigos africanos em torno das próprias controvérsias que resultaram no exílio dos segundos. Podemos conferir essa relação no “Registro das Províncias e Cidades da África”, um documento preparado no contexto da conferência de Cartago de 489, organizada pelo soberano Hunerico, que listava os clérigos nicenos que participaram dela. A maior parte dos clérigos pertencia às antigas províncias romanas da África. No entanto, são mencionados cinco clérigos das principais dioceses da Sardenha que participaram da conferência em defesa aos nicenos africanos (*Not. Prov. Civ. Afr. Sard.*), indicando relações colaborativas prévias entre as lideranças nicenas da Sardenha e da África que poderiam, por sua vez, serem decisivas para o apoio prestado pelos exilados em Cagliari para muito além da posição de Fulgêncio na sociedade mais ampla.

Os interlocutores de Fulgêncio na África

A África é o território de onde Fulgêncio foi exilado e, também, onde sua alta posição social era reconhecida. No entanto, a história de sua família e dele próprio antes do exílio indica uma dificuldade de comunicação religiosa no centro do poder político e econômico do território, a antiga província romana da Proconsular, com sua capital em Cartago. Gordiano, avô de Fulgêncio e membro da cúria de Cartago, fugiu da localidade (*Vita Fulg. Rusp.* I, 1) e, mais tarde, os pais de Fulgêncio conquistaram uma restauração parcial de suas propriedades na Bizacena, província vizinha à Proconsular (*Vita Fulg. Rusp.* I, 2). Na condição de monge e abade africano, Fulgêncio e Félix, mesmo usufruindo da colaboração de um bispo ariano, foram espancados por um pregador rival nesta província, nas proximidades de Sicca Venerea. Eles decidiram, então, deslocarem-se para uma localidade distinta (*Vita Fulg. Rusp.* VII, 1).

Durante o exílio, Fulgêncio foi convocado por Trasamundo para retornar à África. Nesse período, ele permaneceu hospedado na capital da Proconsular, a cidade de Cartago. Então, ele escreveu e colocou em circulação pela cidade dois tratados que contrariavam os argumentos

religiosos do rei Trasamundo (*ad. Tras.; trin.*), bem como escreveu contra clérigos arianos da capital (*Ad. Pint.*).

Depois de ser exilado, mais uma vez, na Sardenha, Fulgêncio manteve uma comunicação à distância com pessoas de Cartago. Esse é o caso de Ferrando, diácono niceno na capital, que estabeleceu uma troca de cartas duradoura com Fulgêncio (*Ep. 11; Ep. 12; Ep. 13; Ep. 14*). A primeira carta de Ferrando endereçada a Fulgêncio data, provavelmente, do segundo exílio de Fulgêncio (*Ep. 13*). Ferrando realizava uma série de questionamentos doutrinários a Fulgêncio, na qualidade de um verdadeiro aprendiz, aos quais Fulgêncio respondeu. Quando Fulgêncio, provavelmente, retornou de seu segundo exílio à África, com a ascensão de Hilderico ao poder, Ferrando solicitou esclarecimentos a Fulgêncio sobre como proceder em um caso controverso em sua Igreja (*Ep. 11*).

É provável que toda essa comunicação de Fulgêncio com interlocutores cartagineses fosse influenciada pela sua posição social reconhecida no território, sobretudo sua convocação de retorno realizada por Trasamundo. O que vemos nas atividades de Fulgêncio em Cartago, por sua vez, é um esforço para aproveitar a oportunidade para difundir suas ideias religiosas e reforçar seus laços com pessoas da localidade. A respeito de Trasamundo, como observado por Robin Whelan (2018: 162-163), embora os tratados de Fulgêncio contrariassem seus argumentos religiosos, eles ficaram marcados por uma linguagem formal de verdadeiro reconhecimento da soberania do rei vândalo, sugerindo um ensaio de conciliação. Por outro lado, a colocação de seus tratados em circulação para além de Trasamundo indica uma iniciativa de comunicação coletiva com os fiéis da localidade empreendida por Fulgêncio.

É provável que esse esforço tenha resultado na ampliação de sua comunicação com interlocutores importantes da localidade. Isso é sugerido pela sua comunicação contínua com Ferrando. Embora o segundo fosse somente um diácono, ele exercia o ofício na própria capital do Reino e, por meio de suas correspondências, mais tarde, Fulgêncio adquiriu autoridade suficiente para opinar em assuntos internos daquela Igreja. A partir do exílio e, sobretudo, do convite que lhe foi realizado por Trasamundo, portanto, Fulgêncio iniciou uma superação dos limites de comunicação religiosa que ele enfrentou antes do exílio, difundindo suas palavras e aprofundando suas relações no próprio centro do poder vândalo na África.

Os interlocutores de Fulgêncio na Península Itálica

Uma grande parte das cartas do exílio de Fulgêncio foram endereçadas a interlocutores da Península Itálica. Esses interlocutores estiveram na base da hipótese de Susan Stevens. Com efeito, muitos pertenciam a famílias senatoriais e Fulgêncio escreveu a eles em termos familiares, oferecendo-lhes aconselhamentos espirituais em circunstâncias diversas, bem como deixando a entender uma relação de longa data. Esses são os casos, por exemplo, de Teodoro (*Ep.* 6; *PLRE* II. 1097-1098), cônsul entre 505 e 526, e de Proba, descendente de uma família de cônsules (*Ep.* 3; *Ep.* 4; *PLRE* II. 907).

No entanto, quando olhamos de perto o conteúdo dessas cartas, observamos que nem todos os correspondentes italianos de Fulgêncio lhes eram previamente conhecidos. Esse é o caso, por exemplo, de Galla. Galla (*Galla* 5, *PLRE* II. 491) era uma rica aristocrata, filha de Quinto Aurélio Símaco, cônsul em 485 sob o governo de Odoacro, que se tornara viúva, herdando as propriedades de seu falecido marido. A troca epistolar de Fulgêncio com ela ocorreu depois de o primeiro ser informado sobre sua viuvez por intermédio de um diácono de sua comunidade. Esse diácono passou um tempo na cidade de Roma, tomou conhecimento do ocorrido e, então, informou a Fulgêncio sobre o falecimento do marido de Galla (*Ep.* 2, 1). A partir dessa informação, Fulgêncio escreveu a ela uma carta na qual lamentava o falecimento de seu marido e lhe prestava consolo espiritual. No entanto, Fulgêncio parecia ter outra preocupação. O marido de Galla realizara um voto religioso recentemente e Fulgêncio temia que, com sua morte, Galla não o mantivesse. Em sua carta, Fulgêncio lhe advertia sobre as seduições do mundo, às quais ela não deveria ceder, não gastando suas fortunas com coisas materiais. Ele mencionava, também, uma interlocutora comum como exemplar: Proba (*Ep.* 2, 31), que se tornara freira sob a tutela dos pares de Fulgêncio e era uma amiga próxima de Galla. Com essas advertências e menção, Fulgêncio tinha a expectativa de que Galla se mantivesse no caminho espiritual de seu falecido marido, revertendo suas fortunas em benefício da Igreja.

Galla, com efeito, integrou o mosteiro de São Pedro em Roma no futuro. Na carta enviada por Fulgêncio a ela, à diferença de outras, entretanto, não possuímos qualquer indício de uma anterioridade ou continuidade em sua comunicação. Esse caso sugere, portanto, que nem todos os correspondentes italianos de Fulgêncio lhes eram conhecidos previamente. É provável que seu acesso a uma pessoa como ela derivava de sua posição na sociedade mais ampla, descendente de senadores e, também, próximo a pessoas do círculo social de Galla. O que a carta de Fulgêncio nos mostra, por outro lado, é seu investimento ativo na expansão de seus laços com

interlocutores do tipo no exílio. Além disso, observamos Fulgêncio aproveitando uma oportunidade, o falecimento do marido de Galla e sua situação de viuvez, para se aproximar dela e, também, influenciá-la em favor da Igreja de seus pares.

Os exilados por Trasmundo e os monges do Oriente

Além dos interlocutores da Sardenha, África e Península Itálica, Fulgêncio se correspondeu, também, com monges da cidade de Cítia, no Oriente. Essa comunicação ocorreu durante uma estadia desses monges na cidade de Roma. Os monges se deslocaram até a cidade em uma iniciativa de conquista de apoiadores ocidentais em controvérsias religiosas que eles promoveram no Oriente. Essas controvérsias versavam sobre a natureza de Cristo e trouxeram problemas aos monges em relação à Igreja nicena de Constantinopla. O problema não era a natureza das ideias que eles defendiam, mas o fato que eles promoveram debates acerca de questões cristológicas em um período diplomático inconveniente entre as Igrejas de Constantinopla e de Roma, que haviam recentemente reatado sua aliança depois de um longo período de ruptura.

A ruptura entre essas Igrejas fora desencadeada por circunstâncias derivadas dos mesmos debates cristológicos que os monges de Cítia promoviam. Esses debates estiveram na base de um longo histórico de divisões eclesiais no Oriente, sendo intensificadas com o resultado do concílio ecumênico da Calcedônia de 451, que definiu uma concepção cristológica ambígua que desagradou os diferentes partidos cristãos orientais divergentes. O imperador no Oriente, Zenão, buscou atuar de maneira conciliatória, publicando uma confissão de fé que reafirmava a autoridade dos concílios de Nicéia, de Constantinopla e de Éfeso, sem fazer referências ao concílio da Calcedônia. No Ocidente, entretanto, a Igreja de Roma interpretou esta confissão como uma rejeição à autoridade daquele concílio, cuja legitimidade deveria ser reconhecida por ambas as Igrejas, conduzindo-a a romper com a Igreja de Constantinopla. O reconhecimento público da autoridade do concílio da Calcedônia e, assim, o restabelecimento da aliança entre as Igrejas de Constantinopla e de Roma aconteceu apenas sob o governo de Justino. É bastante possível, portanto, como Roy McGregor observou (2013: 16-20), que tanto as autoridades eclesiais de Roma quanto as de Constantinopla viam as controvérsias promovidas pelo monges como um risco potencial à frágil cicatrização do cisma.

Em Roma, os monges buscavam o reconhecimento de interlocutores importantes. Entre esses interlocutores, eles escreveram aos africanos exilados na Sardenha, explicando as circunstâncias em que se encontravam e buscando o reconhecimento dos exilados sobre suas ideias religiosas. Nesse caso, portanto, os monges pareciam reconhecer de antemão a autoridade religiosa dos exilados africanos. Por outro lado, eles também abriram aos exilados uma oportunidade de comunicação com uma audiência oriental mais ampla. Na primeira carta que os monges escreveram aos exilados, com efeito, eles prometeram que, no caso de os exilados reconhecerem a legitimidade de suas ideias, os cristãos do Oriente iriam se alegrar (*Ep.* 16, I, 1), deixando subentendido que o reconhecimento de suas ideias pelos exilados seria amplamente divulgado. Além disso, é possível que Fulgêncio, em particular, via na comunicação com os monges uma oportunidade de divulgação da causa dos exilados africanos no Oriente. A primeira carta que ele escreveu aos monges foi na condição de “porta voz” de um grupo maior de exilados (*Ep.* 17). Entretanto, depois de retornar em definitivo à África, Fulgêncio escreveu seu tratado “Sobre a verdade da fé e da predestinação” para João Maxêncio, o líder dos monges de Cítia (*Ep.* 15), por iniciativa própria.

À diferença do restante do *corpus* epistolar de Fulgêncio, as cartas trocadas com os monges de Cítia são as únicas nas quais o exílio é mencionado. Na primeira carta, datada do ano de 519, Fulgêncio mencionava que se alegrava pelos monges empreenderem uma investigação sobre as “razões secretas” de seu exílio (*Ep.* 17, 1, [I.]: *agnoscenda nostri excilii secreta perquirere*). Na segunda carta de Fulgêncio aos monges, de 523, quando ele retornou à África, Fulgêncio afirmava que as cartas que eles trocaram no passado aliviaram as dores do exílio (*Ep.* 15, 2). Embora o exílio não seja o tema das cartas, essas menções sugerem conversas informais entre os correspondentes a respeito de suas causas. Em conjunto à promessa feita pelos monges de divulgação dos exilados para uma audiência oriental, é possível que Fulgêncio e seus pares tenham visto na comunicação com os monges uma oportunidade de difusão de sua própria causa no Oriente.

Esse caso é interessante porque se tornou uma hipótese comum entre os estudiosos da África Vândala que os exilados africanos se esforçaram para difundir a causa dos exilados no Oriente para conquistar apoiadores imperiais. A comunicação entre Fulgêncio e os demais exilados africanos com os monges, por sua vez, nos mostra as circunstâncias particulares que poderiam favorecer esse trabalho narrativo. Entretanto, é igualmente importante observarmos que, no período em que a comunicação foi

iniciada, nada estava decidido, e os próprios monges não possuíam o reconhecimento das Igrejas nicenas de Constantinopla e de Roma.

Considerações finais

A comunicação de Fulgêncio no exílio sugere alguns efeitos positivos para o restabelecimento de sua autoridade religiosa, bem como para a divulgação da causa dos exilados africanos para múltiplas audiências. Nesse sentido, Fulgêncio expandiu e reforçou seus laços com correspondentes de localidades distintas, de sua terra de exílio, a Sardenha, da Península Itálica e do Oriente. Além dos interlocutores dessas localidades, a oportunidade de retorno à África aberta por Trasamundo também possibilitou a Fulgêncio difundir suas palavras no centro do poder vândalo, a capital de Cartago, na província da Proconsular, onde Fulgêncio, antes do exílio, encontrou dificuldades para o desenvolvimento de suas atividades religiosas.

O que observamos a partir de seus documentos é que essa expansão das redes de comunicação de Fulgêncio não se tratou de um efeito automático do exílio, nem tampouco somente de seus recursos familiares prévios. Ela dependeu da confluência de múltiplos fatores, oportunidades diversas construídas a partir de situações específicas. É verdade, nesse sentido, que a comunicação religiosa de Fulgêncio no centro do poder vândalo na África tomou forma entre seus exílios. A convocação de retorno de Fulgêncio à África, por sua vez, pode ter dependido de um destaque social prévio de Fulgêncio entre seus companheiros exilados. No entanto, a partir de Cartago, Fulgêncio empreendeu um verdadeiro esforço de difusão de suas palavras e, por consequência, de estabelecimento ou reforço de seus laços na capital vândala. Quanto aos seus correspondentes na Península Itálica, eles partilhavam com Fulgêncio uma situação familiar semelhante, cônsules ou descendentes de cônsules, muitos deles pertenciam aos círculos senatoriais e eram previamente conhecidos por Fulgêncio. A partir desses recursos prévios, na situação de exílio, Fulgêncio parece ter atuado para aprofundar e, também, para expandir esses laços. Na Sardenha e com relação aos monges de Cítia, por sua vez, os recursos familiares de Fulgêncio não parecem ter sido determinantes para suas interlocuções. Pelo contrário, elas dependeram, no primeiro caso, de uma colaboração prévia entre as Igrejas nicenas da África e da Sardenha, bem como, no segundo caso, de um reconhecimento prévio pelos monges de Cítia da autoridade religiosa dos exilados africanos como conjunto.

Esses fatores sugerem, portanto, que mais do que representar as redes de comunicação dos clérigos exilados no período, é oportuno para as investigações sobre o tema um estudo detalhado das condições e das estratégias mobilizadas pelos exilados para a difusão de sua causa e reconhecimento de sua autoridade perante múltiplas audiências. Neste artigo, investigamos alguns dos fatores e das ações de um clérigo particular, Fulgêncio de Ruspe. Fulgêncio, por outro lado, pode ter se destacado entre seus companheiros exilados por numerosos fatores. Além disso, as formas como ele buscou conquistar potenciais aliados ocorreram a partir de estratégias mobilizadas por ele em situações bastante específicas. Isso nos chama atenção para o fato que, se Fulgêncio pôde reforçar e expandir seus laços com pessoas importantes de localidades diversas do Mediterrâneo no exílio, para outros clérigos exilados, as condições para a realização desse trabalho poderiam ser distintas. Não deve ser aleatório, nesse sentido, que entre os 60 ou 200 bispos exilados por Trasamundo na Sardenha, temos acesso às palavras e ações de somente um deles.

Bibliografia

Fontes

ENO, Robert. B.(trad.). *Fulgentius: Selected Works*. The Fathers of the Church,v. 95. Washington, D.C: Catholic University of America, 1997.

FRAIPONT, J.(éd.). *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 91, 91A. Turnholt: Brepols, 1968.

ISOLA, A.(trad.).*Vita di San Fulgenzio*. Rome: Città Nuova, 1987.

LANCEL, S.(trad.). *Histoire de la persécution vandale en Afrique : suivie de La passion des sept martyrs, Registre des provinces et cités d 'Afrique*. Collection des universités de France,Série Latine, v. 368. Paris: Belles Lettres, 2002.

MCGREGOR, R. R.; FAIRBAIRN, D.(trad.). *Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks: Correspondence of Christology and Grace*. The Fathers of the Church, v. 126. Washington, D.C.: The Catholic University of America. 2013.

ROSOLEN JUNIOR, G.(trad.). Cronistas do Reino Vândalo: uma tradução sugestiva para o *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*. *Revista de Fontes*, v. 07, n. 12. p. 456-469, 2020.

Referências bibliográficas

BARRY, Jennifer. *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*. Oakland: University of California, 2019.

FOURNIER, Éric. *Victor of Vita and the Vandal "Persecution": Interpreting Exile in Late Antiquity*. 2008. Tese (PhD Dissertation in Philosophy) – Department of History. University of California. Santa Barbara.

FRIGHETTO, Renan. *Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

HILLNER, Julia; OLRICH, Jörge, J; ENGBERG, Jakob. *Clerical Exile in Late Antiquity*. New York: Peter Lang, 2016.

MARTIN JONES, Arnold Hugh; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, Jones. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. II. Cambridge: Cambridge University, 1980.

MÓDERAN, Yves. La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale. *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité, tome 105, p. 138-188, 1993.

STEVENS, Susan. T. The Circle of Bishop Fulgentius. *Traditio*, 38. p. 327–41, 1982.

WASHBURN, Daniel. A. *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE*. New York: Routledge, 2013.

WHELAN, Robin. *Being Christian in Vandal Africa: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*. Oakland: University of California, 2018.

CLERICAL EXILE AND COMMUNICATION NETWORKS IN VANDAL AFRICA: THE CASE OF FULGENTIUS OF RUSPE

Giovan do Nascimento¹

Abstract

This article is a discussion of the effects of clerical exile on the communication networks of exiled clerics in Vandal Africa. The article develops a case study of a cleric who was exiled by the Vandal king Thrasamund in late 508 or early 509, Fulgentius of Ruspe, based on his letters, treatises, as well as a biography of him written by one of his disciples after his death in 533. The aspect that guides the study consists in investigating the various factors that helped the deepening and expansion of Fulgentius' contacts with important interlocutors from different locations in the Mediterranean during exile. We argue that the expansion of Fulgentius' communication networks in exile depended on his previous social resources, derived from his family of senatorial origins, from diplomatic relations between Churches from different localities, as well as from his ability to take advantage of numerous concrete communication opportunities that were opened to him in specific situations.

Keywords

Communication Networks; Clerical Exile; Late Antiquity; Vandal Africa; Fulgentius of Ruspe.

¹ PhD in Social History - University of São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: n.giovan@gmail.com.

Resumo

O presente artigo é uma discussão sobre os efeitos do exílio clerical sobre as redes de comunicação dos clérigos exilados na África Vândala. O artigo desenvolve um estudo de caso sobre um clérigo exilado pelo rei vândalo Trasamundo no final do ano de 508 ou início de 509, Fulgêncio de Ruspe, por meio de suas cartas, tratados, bem como de uma biografia sobre ele escrita por um de seus discípulos depois de sua morte, em 533. O problema que orienta o estudo consiste em indagar os diversos fatores que auxiliaram o aprofundamento e a expansão dos contatos de Fulgêncio com interlocutores importantes de localidades diversas do Mediterrâneo no exílio. Argumenta-se que a expansão das redes de comunicação de Fulgêncio no exílio dependeram de seus recursos sociais prévios, derivados de sua pertença a uma família de origens senatoriais, de relações diplomáticas entre Igrejas de localidades distintas, bem como de sua capacidade de aproveitar numerosas oportunidades concretas de comunicação que foram abertas a ele a partir de situações específicas.

Palavras-chave

Redes de Comunicação; Exílio Clerical; Antiguidade Tardia; África Vândala; Fulgêncio de Ruspe.

Introduction

The exile of clerics in Late Antiquity has sparked increasing interest from historians in recent years. These forced migrations occurred in the religious controversies over the definition of Christian orthodoxy in the period. They involved building alliances between secular authorities, Roman emperors, and barbarian kings with Christian leaders by affirming their doctrinal positions as legitimate. In a context marked by disagreements among Christian leaders about the views of the doctrine they considered correct (Lim, 1999: 196-219), the affirmation by secular authorities of the views of some of these leaders as legitimate resulted in official condemnations of others. The exile of clerics was instrumentalized by these authorities to force the conformity of the Christian groups under their dominion to the doctrinal views they considered correct, physically removing clerics who promoted different views of the faith in certain Churches. Distanced from their Christian communities, exile made it impossible for the exiled leaders to have any kind of daily interaction with their believers, making it difficult to promote and defend their doctrinal conceptions in the daily life of these communities and, thus, diminishing the religious influence of the exiles in the wider society.

In recent years, scholars have approached this topic from two major interests. Some have sought to understand the motivations of secular authorities and the normative meanings of clerical exile (e.g., Frighetto, 2019). Others put into perspective the experiences and views of exile from the exiled clerics themselves. In this second approach, scholars have sought to understand the narratives about exile constructed by the exiled and their supporters (e.g., Washburn, 2013: 41-65; Fournier, 2018; Barry, 2019), as well as the communication networks or social circles into which these clerics integrated themselves in exile.

In the latter case, the project *The Migration of Faith – Clerical Exile in Late Antiquity*, coordinated by Julia Hillner² stands out. The aim of this project was to build a broad database on the relationships of exiled clerics in Late Antiquity, as well as to apply social network analysis to this data to construct graphical representations of exiles' communication networks. In general, Hillner's project aimed to understand the effects of exile on the transformation of the social circles of exiled clerics, as well as on the transformation of the Churches in Late Antiquity (Hillner, 2016: 24-28).

² The project can be accessed at: <<https://www.clericalexile.org/>>.

In addition to the usefulness of the database, the great merit of the project is that it puts the relationships of exiled clerics into perspective. The exile of clerics was, after all, a way of reducing their religious influence in society by their ecclesiastical isolation. This leads us to ask: what happened to these clerics after their exile and, consequently, their placement in ecclesiastical hiding? Where were they exiled to and who did they come into contact with? How could the integration of exiled clergy into diverse circles contribute to a rehabilitation of their religious influence, as well as to the defense of the Christian views that triggered their exile?

The purpose of this article is to observe the transformation of the communication networks of a cleric exiled from Vandal Africa. This is Fulgentius of Ruspe, exiled by the Vandal king Thrasamund in 508 for being ordained a bishop in Africa against the prohibition of new ordinations instituted by the sovereign. This case is opportune for discussion since, in Vandal Africa, Fulgentius is the only cleric whose communication evolution before, during, and after his exile we can follow in detail. Fulgentius bequeathed to posterity a substantial *corpus* of letters and treatises written by him during and after his exiles. In addition to these letters and treatises, we also have access to a biography of him written by one of his disciples after his death in 533, addressed to Felicianus, his successor in the episcopal chair of Ruspe. Based on these documents (Fraipont, 1968; Isola, 1987; Eno, 1997; McGregor, Fairbain, 2013), we will discuss the effects of exile on Fulgentius' communication networks in the Mediterranean, exploring the various factors that made it possible for him to build them.

Vandal Africa and the exile of Fulgentius of Ruspe

Between 439 and 533, the former Roman provinces of North Africa remained under the control of the Vandals. The Vandals, in turn, confessed a Christian doctrine different from that considered correct by the Roman Empire. This is the "Arian" Christian doctrine, which established a relationship between the Father and the Son in the Trinity distinct from that made official as the doctrine of the Empire. In control of Africa, the Vandal authorities established measures to promote this doctrine in society. These measures ranged from the imposition of rebaptism on Christians in African territory. as a prerequisite for their participation in the Vandal administration, to attacks on the Church of the Empire, the Nicene, in the African provinces, characterized by the confiscation of the ecclesiastical properties of its leaders, redistributed to Arian clerics, and by

the deterrence to the ordination of new Nicene bishops in Africa and the exile of many of them.

Despite Vandal Africa being marked by repressions to the Nicene Church, not all Vandal kings acted in a repressive manner. Some of them tried measures of religious conciliation between the Arians and the Nicones (such as Gunthamund: *Lat. Reg. Vand. Aug.* 9). The only reigns marked by systematic repressions ordered by the Vandal authorities against the Nicene Church occurred under the reigns of Huneric and Thrasamund.

The reign of the former was marked by the institution of two collective banishments of clerics and other members of the Nicene Church, between the years 482-489 (*Vic. Vit.* II, 10, 13-15, 23, 26), as well as by the organization of a religious council in Carthage that resulted in the official condemnation of the Nicones as “heretics” in 489, resulting in a year of great hardening of religious repression by the application of the anti-heresy laws provided for in the Theodosian Code (Fournier, 2013: 395-409). The reign of the latter, in turn, was marked by some milder repressive measures against the Nicene leadership. The Vandal sovereign instituted a ban on the ordination of new Nicene bishops in Africa (*Vita Fulg. Rusp.* 13, 1). The Nicene leadership, however, deliberated and agreed to resist this prohibition by presiding over the ordination of new bishops in the ancient Roman province of Byzacena (*Vita Fulg. Rusp.* 13, 2). In retaliation, Thrasamund decreed the exile of the approximately 60 or 200 leaders recently ordained in Africa (*Vita Fulg. Rusp.* 17, 1; *Vic. Tunn. Chron.* [M.G.H., a.a., 11, p. 1990 apud M6deran, 1993: 170, footnote 151]). They were banished to Sardinia and remained there until Hilderic’s rise to power in 523, who revoked the repressive measures against the Nicones, enacted in the previous reigns.

Fulgentius, an ordained bishop in the ancient African city of Ruspe, was one of the clerics exiled by Thrasamund in late 508 or early 509. In his exile, he remained with fellow exiles, clerics of his Church of Ruspe, and monks in the vicinity of Cagliari, the capital of the island. During this period, he acted as a “spokesman” for other exiles, writing letters on their behalf to various interlocutors in the Mediterranean (*Vita Fulg. Rusp.* 18, 1). Between 513 and 515, Fulgentius returned and remained in Africa at the summon of King Thrasamund to discuss the issues that divided Nicones and Arians in Africa (*Vita Fulg. Rusp.* 20, 2). During this period, he settled in Carthage, the capital of the Vandal Kingdom, and wrote two treatises against the religious arguments of King Thrasamund (*ad. Tras; trin.*), other treatises against Arian clerics of the capital (which have not reached us: *Ad. Pint.*,

mentioned in: *Vita Fulg. Rusp.* 21, 2), as well as preaching to the Christians of the city (*Vita Fulg. Rusp.* 21, 3-4). Under pressure from the Arian clerics of the capital, Fulgentius was exiled again to Cagliari, where he remained until Hilderic's rise to power. In his second exile, Fulgentius wrote letters on behalf of the exiles and himself to various interlocutors in Africa, the Italian Peninsula, as well as the East.

The issue that guides this article is to understand the evolution of this exilic communication of Fulgentius and the various factors that influenced it. Fulgentius, in this sense, always occupied a position of centrality in African society. He was descended from Gordianus, an ancient member of the Carthage curia who took refuge in Italy when Africa was conquered by Gaiseric. Later, his sons returned to Africa to claim their family's property confiscated by the Vandals. Claudius and Mariana, in particular, won a partial restoration of these properties in ancient Byzacena, in the city of Thelepte (*Vita Fulg. Rusp.* 1, 4; *Gordianus I, PLRE.* II. p. 517-518). Their son, Fulgentius, soon after his father's death, while still in his youth, acquired legal possession of these properties and began to administer them, gaining a position in the Vandal administration itself as *procurator* (*Vita Fulg. Rusp.* I, 5). Through Faust, an African bishop who had probably been exiled under the reign of Huneric to the vicinity of the city where he was active, as well as Fulgentius' hometown of Thelepte, Fulgentius decided to abandon his secular duties to follow the vocation of a monk (*Vita Fulg. Rusp.* III, 1). Fulgentius then transferred his property to Mariana, his mother, and began a monastic career that would gradually confer on him religious authority until he was elected and ordained bishop in the city of Ruspe.

Fulgentius' background explains part of his initiatives in exile. He belonged to a rich and powerful family, which ensured him influence and access to circles of prominent people from an early age. Still in Africa, for example, the monastic initiatives of Fulgentius, the monasteries whose construction he presided over, had the help of important aristocrats of the territory. This is the case of Sylvestrius, described by Fulgentius' biographer as "the most distinguished man of Byzacena," who donated to him a piece of land where he began the construction of a monastery, in the vicinity of the city of Junga (*Vita Fulg. Rusp.* X, 1: *provinciae Byzacenae primario*). In addition to the material investments, Fulgentius also enjoyed the protection of people linked to the center of Vandal power. In an initiative by Fulgentius and Felix – one of his friends from his youth with whom he then shared the leadership of a monastery – to move their

community from ancient Byzacena to the ancient Proconsular, the center of Vandal power in Africa, Fulgentius was protected by an Arian bishop.

This occurred after Fulgentius and Felix, with their missionary activities in the Proconsular, rivalized and were suppressed by an Arian preacher who held influence in the vicinity of the ancient city of Sicca Venerea. This preacher sought to disrupt the activities of Fulgentius and Felix by capturing and torturing them (*Vita Fulg. Rusp.* VI). However, as soon as news of the event reached Carthage, a “bishop of the Arians” (not named by Fulgentius’ biographer), to whose diocese the Arian preacher belonged, offered Fulgentius the opportunity to denounce the preacher so that he would suffer the appropriate reprisals (*Vita Fulg. Rusp.* VII, 1). In this case, Fulgentius’ biographer reports that the preacher was motivated by his close relations with Fulgentius’ family, indicating that he placed his aristocratic loyalties above his religious differences.

In exile, Fulgentius wrote letters to equally powerful interlocutors from other regions of the Mediterranean, such as members of ancient senatorial families from the Italian Peninsula. Susan T. Stevens hypothesized that these contacts of Fulgentius, for the most part, came from his previous connections, stemming from his aristocratic family of senatorial origins (1982). As we study the nature of Fulgentius’ epistolary relations in exile, however, a more nuanced view will be proposed to this hypothesis, although without invalidating it. We shall see, in effect, that Fulgentius’ exilic communication benefited from his previous position and social relations. However, not all of their exilic interlocutors were previously known to him, with his connections depending on other factors.

Fulgentius’ communication in Sardinia

We do not possess writings of Fulgentius with Sardinian interlocutors. The study of his communication with people in the territory depends on the account of his biographer. From his biography, we have evidence that achieving a good reputation and developing ties with important interlocutors in the locality depended on several factors, marking a true novelty in his trajectory.

In Sardinia, Fulgentius is described by his biographer as acting in three ways: first, as a “spokesman” for other exiles, Fulgentius wrote letters (which have not reached us) from which he discussed and interfered in the problems of diverse Christian communities (*Vita Fulg. Rusp.* XVIII, 1-2).

Second, Fulgentius and other exiles constituted a monastery where exiled bishops, clerics, and monks lived together. This first monastery had no recognizable material structure (*Vita Fulg. Rusp.* XIX). Third, on their return to exile after their stay in Carthage, Fulgentius and other peers conquered another space in Sardinia, in the suburbs of the capital of Cagliari, where they built a second monastery (*Vita Fulg. Rusp.* XXIV, 1). This monastery, unlike the previous one, probably had a recognizable material structure.

Fulgentius' activities in Cagliari, in general, suggest a period of adaptation to a new circumstance. In the role of "spokesman" for the exiles, he acted for his own benefit and that of other clerics, suggesting a first moment of adaptation to the exilic condition shared with them. Fulgentius' choice for the writing of these letters probably stemmed from his previous resources. From an early age, in fact, Fulgentius was educated in Greek and Latin because of Mariana, his mother (*Vita Fulg. Rusp.* I, 2-3). He must have had a previous prominence among the exiles, since Thrasamund elected him as a guest to hold his debates.

The construction of the monasteries in Cagliari, in turn, indicates a deepening of relations between Fulgentius and the exiles with important people in the locality. In particular, the construction of the second monastery of Fulgentius and his peers took place by permission of Primasius, the Nicene leadership in the capital of Cagliari. The biographer informs us that the monastery was built where there was space available in the city (*Vita Fulg. Rusp.* 24, 1). However, this monastery was located near an important center of worship in the city, the church of San Saturninus, a local saint. The available space, therefore, should be marked by the strong attraction of believers in its vicinity for celebrating the cult of this saint, keeping Fulgentius' group in great physical proximity to these flows.

The establishment of the relationship between Fulgentius and Primasius was probably influenced by the activities and increasing visibility acquired by the former in the territory. However, the Sardinian clerics maintained prior contacts with the African clerics around the very controversies that resulted in the exile of the latter. We can see this relationship in the *Notitia Provinciarum at Civitatum Africa*, a document prepared in the context of the Carthage conference of 489, organized by the sovereign Huneric, which listed the Nicene clerics who participated in it. Most of the clergy belonged to the ancient Roman provinces of Africa. However, five clerics from the main dioceses of Sardinia are mentioned to have participated in the

conference in defense of the African Nicenes (*Not. Prov. Civ. Afr. Sard.*), indicating earlier collaborative relations between the Nicene leaderships of Sardinia and Africa that could, in turn, be decisive for the support provided by the exiles in Cagliari far beyond Fulgentius's position in wider society.

Fulgentius' interlocutors in Africa

Africa is the territory from which Fulgentius was exiled, and also where his high social position was recognized. However, the history of his family and his own history before the exile indicates a difficulty of religious communication at the center of the territory's political and economic power, the ancient Proconsular Roman province, with its capital at Carthage. Gordianus, Fulgentius' grandfather and a member of the Carthage curia, fled the town (*Vita Fulg. Rusp.* I, 1) and, later, Fulgentius' parents achieved a partial restoration of their estates in Byzacena, a province neighboring the Proconsular (*Vita Fulg. Rusp.* I, 2). As an African monk and abbot, Fulgentius and Felix, despite having the collaboration of an Arian bishop, were beaten by a rival preacher in this province, in the vicinity of Sicca Venerea. They then decided to move to a different location (*Vita Fulg. Rusp.* VII, 1).

During the exile, Fulgentius was summoned by Thrasamund to return to Africa. During this period, he stayed in the capital of the Proconsular, the city of Carthage. He then wrote and circulated two treatises that contradicted the religious arguments of King Thrasamund (*ad. Tras.; trin.*), as well as writing against the Arian clerics of the capital (*Ad. Pint.*).

After being exiled, once again, to Sardinia, Fulgentius maintained long-distance communication with people from Carthage. Such is the case of Ferrand, a Nicene deacon in the capital, who established a lasting exchange of letters with Fulgentius (*Ep.* 11; *Ep.* 12; *Ep.* 13; *Ep.* 14). Ferrand's first letter to Fulgentius probably dates from Fulgentius' second exile (*Ep.* 13). Ferrand asked Fulgentius a series of doctrinal questions, as a true apprentice, to which Fulgentius responded. When Fulgentius probably returned from his second exile in Africa, with Hilderic's rise to power, Ferrand asked Fulgentius for clarification on how to proceed in a controversial case in his Church (*Ep.* 11).

Probably, all this communication of Fulgentius with Carthaginian interlocutors was influenced by his recognized social position in the

territory, especially after being summoned by Thrasamund. What we see in Fulgentius' activities in Carthage, in turn, is an effort to seize the opportunity to spread his religious ideas and strengthen his ties with local people. Regarding Thrasamund, as noted by Robin Whelan (2018: 162-163), although Fulgentius' treatises contradicted his religious arguments, they were marked by a formal language of true recognition of the Vandal king's sovereignty, suggesting an attempt at conciliation. On the other hand, the placing of his treatises in circulation beyond Thrasamund indicates an initiative of collective communication with the believers of the locality undertaken by Fulgentius.

This effort likely resulted in the expansion of his communication with important interlocutors in the locality. This is suggested by his ongoing communication with Ferrand. Although the latter was only a deacon, he exercised the office in the capital of the kingdom itself, and with their correspondence Fulgentius later acquired sufficient authority to speak up about the internal affairs of that Church. From the exile and, above all, from the invitation made to him by Thrasamund, therefore, Fulgentius began to overcome the limits of religious communication that he faced before the exile, spreading his words and deepening his relations in the very center of Vandal power in Africa.

Fulgentius' interlocutors in the Italian Peninsula

A large part of the letters from Fulgentius' exile were addressed to interlocutors in the Italian Peninsula. These interlocutors were the basis of Susan Stevens' hypothesis. In fact, many belonged to senatorial families, and Fulgentius wrote to them in family terms, offering them spiritual advice in various circumstances, as well as hinting at a long-standing relationship. These are the cases, for example, of Theodore (*Ep.* 6; *PLRE* II. 1097-1098), consul from 505 to 526, and Proba, descendant of a family of consuls (*Ep.* 3; *Ep.* 4; *PLRE* II. 907).

However, when we look closely at the contents of these letters, we observe that not all of Fulgentius' Italian correspondents were previously known to him. This is the case, for example, with Galla. Galla (*Galla* 5, *PLRE* II. 491) was a wealthy aristocrat, daughter of Quintus Aurelius Symmachus, consul in 485 under Odovacer, who had become a widow, inheriting the estates of her late husband. Fulgentius' epistolary exchange with her took place after he was informed of her widowhood by a deacon of his community. This deacon spent some time in the city of Rome, learned of

what had happened, and then informed Fulgentius of the death of Galla's husband (*Ep.* 2, 1). From this information, Fulgentius wrote her a letter in which he lamented the death of her husband and offered her spiritual consolation. However, Fulgentius seemed to have another concern. Galla's husband had recently taken a religious vow, and Fulgentius feared that with his death, she would not keep it. In his letter, Fulgentius warned her about the seductions of the world, to which she should not yield by not spending her fortunes on material things. He also mentioned a common interlocutor as an example: Proba (*Ep.* 2:31), who had become a nun under the tutelage of Fulgentius' peers and was a close friend of Galla. With these warnings and mention, Fulgentius had the expectation that Galla would stay on the spiritual path of her late husband, reverting her fortunes to the benefit of the Church.

Galla, in fact, joined the monastery of St. Peter in Rome in the future. In the letter sent by Fulgentius to her, unlike others, however, we have no hint of an anteriority or continuity in his communication. This case suggests, therefore, that not all of Fulgentius' Italian correspondents were known to him in advance. His access to a person like her probably derived from his position in the wider society, descended from senators and close to people in Galla's social circle. What Fulgentius' letter shows us, on the other hand, is his active investment in expanding his ties with such interlocutors in exile. We also observe Fulgentius taking advantage of an opportunity, the death of Galla's husband and her widowhood, to get closer to her and influence her in favor of his peers' Church.

The exiles of Thrasamund and the monks of the East

In addition to his interlocutors from Sardinia, Africa, and the Italian Peninsula, Fulgentius also corresponded with monks from the city of Scythia in the East. This communication took place during a stay of these monks in the city of Rome. The monks moved to the city in an effort to win over Western supporters in religious controversies they promoted in the East. These controversies concerned the nature of Christ and brought trouble to the monks in relation to the Nicene Church of Constantinople. The problem was not the nature of the ideas they espoused, but the fact that they promoted debates on Christological questions at an inconvenient diplomatic period between the Churches of Constantinople and Rome, which had recently resumed their alliance after a long period of rupture.

The rupture between these Churches had been triggered by circumstances derived from the same Christological debates that the monks of Scythia were promoting. These debates were at the root of a long history of ecclesiastical divisions in the East, intensified by the outcome of the ecumenical council of Chalcedon in 451, which defined an ambiguous Christological conception that displeased the many divergent Eastern Christian parties. The emperor in the East, Zeno, sought to act in a conciliatory manner, publishing a confession of faith that reaffirmed the authority of the councils of Nicaea, Constantinople, and Ephesus, without making reference to the council of Chalcedon. In the West, however, the Church of Rome interpreted this confession as a rejection of the authority of that council, whose legitimacy was to be recognized by both Churches, leading it to break with the Church of Constantinople. The public recognition of the authority of the council of Chalcedon, and thus the re-establishment of the alliance between the Churches of Constantinople and Rome, took place only under the rule of Justin. It is quite possible, therefore, as Roy McGregor noted (2013: 16-20), that both the ecclesiastical authorities of Rome and those of Constantinople saw the controversies fostered by the monks as a potential risk to the fragile healing of the schism.

In Rome, the monks sought recognition from important interlocutors. Among these interlocutors, they wrote to the Africans exiled in Sardinia, explaining the circumstances in which they found themselves and seeking recognition of their religious ideas by the exiles. In this case, therefore, the monks seemed to recognize in advance the religious authority of the African exiles. On the other hand, they also opened up to the exiles an opportunity to communicate with a wider Eastern audience. In the first letter that the monks wrote to the exiles, in fact, they promised that if the exiles recognized the legitimacy of their ideas, the Christians of the East would rejoice (*Ep.* 16, I, 1), implying that the recognition of their ideas by the exiles would be widely disseminated. Moreover, Fulgentius, in particular, possibly saw in the communication with the monks an opportunity to publicize the cause of the African exiles in the East. The first letter he wrote to the monks was as a “spokesman” for a larger group of exiles (*Ep.* 17). However, after returning permanently to Africa, Fulgentius wrote his treatise *The Truth about Predestination and Grace* to John Maxentius, the leader of the monks of Scythia (*Ep.* 15), on his own initiative.

Unlike the rest of Fulgentius’ epistolary *corpus*, the letters exchanged with the monks of Scythia are the only ones in which exile is mentioned. In the first letter, dated of 519, Fulgentius mentioned that he was glad that the

monks were undertaking an investigation into the “secret reasons” of their exile (*Ep.* 17, 1, [I.]: *agnoscenda nostri excilii secreta perquirere*). In Fulgentius’ second letter to the monks, in 523, when he returned to Africa, he claimed that the letters they had exchanged in the past eased the pains of exile (*Ep.* 15, 2). Although exile is not the subject of the letters, these mentions suggest informal conversations between correspondents regarding its causes. In conjunction with the promise made by the monks to publicize the exiles to an Eastern audience, Fulgentius and his peers possibly saw in the communication with the monks an opportunity to spread their own cause in the East.

This case is interesting since it has become a common hypothesis among scholars of Vandal Africa that African exiles strove to spread the cause of exiles in the East to win imperial supporters. The communication between Fulgentius and the other African exiles with the monks, in turn, shows us the particular circumstances that could favor this narrative. However, it is equally important to note that, at the time when the communication was initiated, nothing had been decided, and the monks themselves were not recognized by the Nicene Churches of Constantinople and Rome.

Final considerations

Fulgentius’ communication in exile suggests some positive effects for the re-establishment of his religious authority, as well as for the publicity of the cause of African exiles to multiple audiences. In this sense, Fulgentius expanded and strengthened his ties with correspondents from different localities, from his land of exile, Sardinia, from the Italian Peninsula and the East. In addition to the interlocutors of these localities, the opportunity to return to Africa opened by Thrasamund also allowed Fulgentius to spread his words in the center of the Vandal power, the capital of Carthage, in the Proconsular province, where Fulgentius, before his exile, encountered difficulties in developing his religious activities.

What we observe from his documents is that this expansion of Fulgentius’ communication networks was not an automatic effect of exile, nor was it only a result of his previous family resources. It depended on the confluence of multiple factors, diverse opportunities built from specific situations. In this sense, Fulgentius’ religious communication at the center of Vandal power in Africa took shape among his exiles. The call for Fulgentius’ return to Africa, in turn, may have depended on his previous social prominence among his fellow exiles. However, from Carthage on,

Fulgentius undertook a real effort to spread his words and, consequently, to establish or strengthen his ties in the Vandal capital. Regarding his correspondents in Italy, they shared with Fulgentius a similar family situation, consuls or descendants of consuls, many of which belonged to senatorial circles and were previously known by Fulgentius. Based on these previous resources, in the situation of exile, Fulgentius seems to have acted to deepen and expand these ties. Fulgentius' family resources, however, seem to have been irrelevant for his interlocution in Sardinia and with the monks of Scythia. On the contrary, for the former, he relied on prior collaboration between the Nicene Churches of Africa and Sardinia, and, for the latter, on prior recognition by the monks of Scythia of the overall religious authority of the African exiles.

These factors suggest, therefore, that more than representing the communication networks of the exiled clerics in the period, a detailed study of the conditions and strategies mobilized by the exiles for the dissemination of their cause and recognition of their authority before multiple audiences is opportune for investigations on the subject. In this article, we investigate some of the factors and actions of a particular cleric, Fulgentius of Ruspe. Fulgentius, on the other hand, may have stood out among his fellow exiles for numerous factors. In addition, the ways in which he sought to win potential allies occurred from strategies mobilized by him in very specific situations. This draws our attention to the fact that, if Fulgentius was able to strengthen and expand his ties with important people from various locations in the Mediterranean during exile, for other exiled clerics, the conditions for carrying out this work could be different. It may not be random, in this sense, that among the 60 or 200 bishops exiled by Thrasamund in Sardinia, we have access to the words and actions of only one of them.

References

Sources

ENO, Robert. B.(trad.). *Fulgentius: Selected Works*. The Fathers of the Church, v. 95. Washington, D.C: Catholic University of America, 1997.

FRAIPONT, J.(éd.). *Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis opera*. Corpus Christianorum Series Latina, 91, 91A. Turnholt: Brepols, 1968.

ISOLA, A.(trad.). *Vita di San Fulgenzio*. Rome: Città Nuova, 1987.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 146-160.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20015

LANCEL, S.(trad.). *Histoire de la persécution vandale en Afrique : suivie de La passion des sept martyrs, Registre des provinces et cités d'Afrique*. Collection des universités de France, Série Latine, v. 368. Paris: Belles Lettres, 2002.

MCGREGOR, R. R.; FAIRBAIRN, D.(trad.). *Fulgentius of Ruspe and the Scythian Monks: Correspondence of Christology and Grace*. The Fathers of the Church, v. 126. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2013.

ROSOLEN JUNIOR, G.(trad.). Cronistas do Reino Vândalo: uma tradução sugestiva para o *Laterculus regum Vandalorum et Alanorum*. *Revista de Fontes*, v. 07, n. 12. p. 456-469, 2020.

Bibliographic references

BARRY, Jennifer. *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*. Oakland: University of California, 2019.

FOURNIER, Éric. *Victor of Vita and the Vandal "Persecution": Interpreting Exile in Late Antiquity*. 2008. Tese (PhD Dissertation in Philosophy) - Department of History. University of California. Santa Barbara.

FRIGHETTO, Renan. *Exílio e Exclusão Política no Mundo Antigo: de Roma ao Reino Godo de Tolosa*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

HILLNER, Julia; OLRICH, Jörge, J; ENGBERG, Jakob. *Clerical Exile in Late Antiquity*. New York: Peter Lang, 2016.

MARTIN JONES, Arnold Hugh; MARTINDALE, John Robert; MORRIS, Jones. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, v. II. Cambridge: Cambridge University, 1980.

MÓDERAN, Yves. La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale. *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité, tome 105, p. 138-188, 1993.

STEVENS, Susan. T. The Circle of Bishop Fulgentius. *Traditio*, 38, p. 327-41. 1982.

WASHBURN, Daniel. A. *Banishment in the Later Roman Empire, 284-476 CE*. New York: Routledge, 2013.

WHELAN, Robin. *Being Christian in Vandal Africa: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*. Oakland: University of California. 2018.

O ACERVO DAS PEÇAS EGÍPCIAS DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA DA USP E AS HABILIDADES SOCIOEMOCIONAIS NO ENSINO FUNDAMENTAL: UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

Raquel dos Santos Funari¹

Resumo

O artigo inicia-se por discutir aspectos teóricos, em particular como o estudo do passado trata da semelhança e da diferença. Em seguida, volta-se para a educação no ensino fundamental em relação com o passado e a história do Egito antigo. A partir dessas premissas, o artigo trata do potencial do acervo egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP) para o ensino formal, no âmbito da Arqueologia. O artigo continua por discutir estratégias na sala de aula, a partir da leitura de textos, produção de nuvens de palavras-chave e produção de materiais a partir das imagens do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). Os objetivos incluem o potencial educacional do acervo egípcio, por meio de uma perspectiva da Arqueologia Pública, aplicada em estudos de caso em escolas específicas em diferentes lugares.

Palavras-chave

Arqueologia egípcia; arqueologia e educação; arqueologia pública.

¹ Pós-doutoranda – Universidade de São Paulo/Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, Brasil. E-mail: raquelsfunari@uol.com.br.
Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

Abstract

The paper starts by discussing some theoretical issues, particularly how the study of the past deals with resemblance and difference. It then turns to child education in relation to the past and history of ancient Egypt. From these theoretical tenets, the paper explores the potential of the Egyptian collection of the Archaeological and Ethnological Museum (MAE-USP) to archaeological formal education. The paper then discusses classroom strategies, such as mind maps. The goals include using the educational potential of the Egyptian collection, through a public archaeology perspective, applied in case studies in specific schools in different places.

Keywords

Egyptian archaeology; archaeology and education; public archaeology.

Introdução

O acervo de peças egípcias do MAE-USP constitui uma oportunidade, ainda inexplorada, de atuação no ensino fundamental. O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo oferece condições únicas para o desenvolvimento desta pesquisa graças a seu acervo, a seus profissionais – em particular Vagner Carneiro Porto, supervisor deste pós-doutorado – e pelo Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP), coordenado por Vagner Carneiro Porto e Maria Isabel d'Agostino Fleming. O LARP tem se destacado na pesquisa acadêmica, com atuação também voltada para a divulgação ao público escolar, em particular, e este artigo insere-se em suas atividades desenvolvidas junto a Escolas de Ensino Básico e Ensino Médio e IES (cf. <http://www.larp.mae.usp.br/>). O acervo egípcio do MAE-USP, explicitado mais adiante, compreende diversos tipos de artefatos explorados no artigo, em particular os amuletos e aqueles com representações femininas. O artigo parte de um problema de pesquisa central: como semelhanças e diferenças (que serão explanadas mais adiante) podem ser utilizadas para a produção de conhecimento no ensino fundamental. Parte-se da hipótese que metodologias ativas e jogos de percurso facilitam o conhecimento histórico e o espírito crítico. Os materiais egípcios do acervo do MAE-USP constituirão o material para aplicação. O Egito Antigo apresenta-se como tema dos mais conhecidos e atrativos e a exploração de semelhanças e diferenças é de particular interesse. Dois aspectos principais da coleção serão trabalhados: a religiosidade, em particular nos amuletos, e a representação feminina. O objetivo está em analisar como o acervo egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pode ser produtor de conhecimento no ensino fundamental. A metodologia parte da consulta de estudos sobre a função antropológica dos objetos/amuletos de proteção, para, a partir daí, formular atividades didáticas. As coleções museológicas de amuletos podem ser interpretadas pelo prisma da atração antropológica da modernidade por objetos mágicos antigos, como propõe Jude Hill (2007). Em seguida, em sintonia com a pedagogia recente e sua preocupação com o crescimento emocional dos educandos, serão analisadas as representações imagéticas e discursivas, presentes na produção dos estudantes. Apresentam-se a seguir suas premissas e características.

Semelhanças e diferenças na História

Paul Veyne (1970) foi feliz ao definir a História como um inventário das diferenças (Veyne, 1976: 1983). Essa perspectiva resulta de diversos fatores, a começar pela noção de indeterminação, pela qual se pode propor futuros imprevisíveis. Esta é uma maneira de opor-se à noção de predestinação, como se tudo que acontecesse estivesse determinado (Silva, 2010). Se assim for, o passado foi sempre o resultado de ações inevitáveis e o futuro também o será, o que transforma os seres humanos em simples executores inconscientes, que não poderiam determinar o seu destino, os seus desejos, suas trajetórias (Galzerani, 2008). Se o futuro pode ser alterado por nós, o passado também deve ser entendido como resultado de inúmeros fatores que portavam em si diversas possibilidades (Silva; Martins, 2008). Em termos bem concretos, é uma concepção que permite questionar a inevitabilidade de qualquer futuro (Foucault, 1979). O capitalismo não será inevitável, nem qualquer outra forma de vida social (Foucault, 1995), como o comunismo, como sugerem vertentes neoliberal e marxista (Jenkins, 2001). Ainda na mesma linha, os acontecimentos passados, presentes ou futuros dependem de circunstâncias particulares, que poderiam ou poderão ser outras, tanto em termos humanos como naturais (Olivier, 2010).

Em seguida, as diferenças resultam também do reconhecimento da convivência de comportamentos e ideias, ou, ao menos, da existência de um desejo dessa aceitação (Rago, 2002). Neste sentido, o passado serve para mostrar que a cultura é sempre arbitrária (Chartier, 2002), mutante e variada, de modo que não há modelos normativos e obrigatórios de comportamento no presente ou no futuro (Munslow, 1997). Isso pode ser relacionado, no âmbito historiográfico, à crescente interação entre o estudo da História e as outras disciplinas humanísticas e sociais (Ciampi, 2011), da Filosofia à Antropologia, desde o início do século XX. A História como inventário de diferenças (Veyne, 1976), assim, está na base de um ensino de História voltado para a liberdade, para que o futuro esteja nas mãos dos próprios educandos (Coventry et alii, 2006). Além disso, a diversidade do passado e a indeterminação dos acontecimentos estimulam a imaginação dos alunos (Rago, 2015) e podem constituir potente instrumento pedagógico (Albuquerque, 2007).

As semelhanças talvez exijam menos considerações (Garraffoni, 2014). Não se pode imaginar futuros e passados sem partir do presente, daquilo que se conhece. Robin Collinwood (1999) ressaltaria a necessária empatia, entendida como capacidade de imaginar-se em outra situação, a partir da nossa experiência. De fato, para se perceber a diferença é necessário

transcender as distâncias no tempo e no espaço (Kormikiari; Porto, 2019). Para colocar-se no lugar do outro depende-se de reconhecer sentimentos semelhantes, ou melhor, da aproximação de nossas experiências às de outros, em outras circunstâncias (Laquille, 1999). Sem a experiência universal e transcultural de comer, tal como a experimentamos, não é possível buscar as especificidades de outras maneiras de se alimentar (Lowenthal, 1985).

A História para crianças, com as crianças

O aprendizado nunca pode ou deve almejar transformar a criança em um futuro estudioso de qualquer das disciplinas escolares. Todo o Ensino Fundamental volta-se para a formação de cidadãos, não especialistas (Correia, 2012). A História, em particular, deve servir tanto a fornecer um repertório sobre o passado (Barca, 2001), como, mais ainda, recursos para que a criança possa compreender o mundo em que vive e como pode mudá-lo (Bittencourt, 2018). Para isso, alguns aspectos têm sido colocados em destaque por educadores e historiadores (Fonseca, 2004):

O aluno deve ser incentivado a ser ativo, a chegar a conclusões a partir de si mesmo e em cooperação com os colegas e com a supervisão e ajuda do professor; Para isso, os aspectos atrativos do conhecimento, inclusive o lúdico, devem estar no centro da atuação pedagógica; e Isso depende, ainda, de partir do conhecido para o desconhecido, do presente para o passado.

Estas, são três questões interligadas (Fernandes, s.d). Práticas ativas (Soares, 2008; 2012) encorajam que os alunos aprendam com seus pares, cujo conhecimento é semelhante, e que possam aproveitar-se dos conhecimentos do professor (Perrenoud, 2002; Perrenoud; Thurler, 2002). Sem que os alunos se interessem, isso não acontece e o lúdico constitui meio privilegiado para que eles (e todas as pessoas, em qualquer idade e situação) se dediquem. O prazer é condição necessária para o conhecimento ativo (Funari, 2013). Por fim, ninguém tem prazer senão a partir da sua própria experiência (Rago, 2003).

O Egito Antigo

Ao considerar esse contexto teórico, o Egito Antigo apresenta muitos pontos a serem explorados (Funari, 2008a). Neste artigo relativo à sala de aula (Funari, 2011), serão abordados os seguintes: África (Funari, 2018;

2019), as mulheres (Feitosa, 2014; Rago, 1998; Rago, 2003; Souza; Feitosa, 2018), estrutura social e religiosa (Funari; Gralha, 2010), as fontes historiográficas e, todos eles, no contato entre passado e presente (Funari, 2006; 2014; 2015; 2017), sempre a partir de peças do acervo egípcio do MAE-USP. O primeiro e mais imediato refere-se ao continente africano. Embora livros didáticos e outras fontes de informação não omitam a localização do Egito no continente africano (Ki-Zerbo, 1982) nem sempre isso transparece para as crianças. Assim, este é o primeiro aspecto a ser explorado em sala de aula.

Mostrar o caráter africano do Egito Antigo inicia-se na interação com a Geografia (Callai, 2005), destacando que a África não é um país. Até alguns milhares de anos, o norte da África era uma savana, no que depois seria o deserto do Saara e havia continuidade de ocupação humana de norte a sul do continente (Ki-Zerbo, 1982). Quando do aquecimento atmosférico, após a última glaciação, criou-se o deserto e uma parte da população moveu-se para as margens do rio Nilo, o único a continuar. Portanto, os egípcios eram descendentes desses africanos. Em seguida, o rio Nilo tornou-se ligação perene entre o que viria a ser a África subsaariana e o Mediterrâneo, de modo que a civilização egípcia antiga, além de usar língua africana e ser de etnia africana, manteve constante relação com o restante da população e culturas africanas subsaarianas. Dessa forma, fica claro que o Egito Antigo foi africano em muitos sentidos, não só pelo óbvio de estar no continente africano (Funari, 2004).

Em seguida, a posição das mulheres pode e deve ser ressaltada (Scott, 1995). Elas sobressaíam, como se pode observar nas imagens, mas também nas inscrições e mesmo nas fontes gregas muito posteriores, como Heródoto e Diodoro. Estavam presentes na estatuária, na pintura com o corpo exposto, tanto como o masculino, regentes, deusas e poderosas. Isso não significa que fosse uma sociedade matriarcal, com o poder centrado nas mulheres, mas no contexto das sociedades de classe, o Egito destacava-se pela participação feminina (Rago, 2007). Isso não pode ser subestimado, tanto pelo fato em si, como pelo exemplo a ser levado em conta pelas alunas hoje: nada é impossível, a submissão não é destino.

A estrutura social e religiosa apresenta muitas características relevantes, por semelhanças e diferenças com o presente (Bakos, 2004). No primeiro caso, a hierarquia social e as imensas diferenças sociais merecem destaque, com camponês de um lado e escribas e faraós de outro. Já a agricultura e as construções monumentais, a partir de uma tecnologia que sequer conhecia o ferro, permitem mostrar como se pode criar tanto e tratar da

cultura como princípio de manejo do mundo. A religiosidade constitui aspecto importante da civilização egípcia antiga, bem explorado nos livros didáticos e de apoio, assim como no imaginário das diversas sociedades e culturas posteriores, até hoje (Funari, 2008b). Na própria antiguidade, hebreus, gregos e romanos, para citar os mais estudados e conhecidos, reelaboraram os mitos, rituais e práticas sagradas egípcias. Isso aparece em Ísis e Osíris, nas paredes de Pompeia ou na Bíblia Hebraica (José, escravidão, Moisés, Êxodo) e no Novo Testamento. A posteridade medieval e moderna, tanto a Oriente (Islão) como a Ocidente (como a Maçonaria) foi revolucionada pela decifração da escrita hieroglífica e pela tradução de um imenso corpus literário. No caso do Brasil (Bakos, 2004), com sua religiosidade marcada, a historicidade da espiritualidade egípcia, em seus diversos contextos e situações, pode servir a tratar do presente também. A diversidade tanto mitológica como de práticas egípcias serve para tratar de maneira histórica, contextual e cultural a religiosidade.

Todos esses aspectos podem e devem ser abordados, de maneira instigante e original, a partir do acervo arqueológico egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

O uso de coleções arqueológicas no ensino fundamental e o acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP): o amuleto

As crianças sensibilizam-se ao contato com o material arqueológico (Funari, 2011; Funari, 2012a; Funari, 2012b; Funari, 2012c; Funari, 2012d; Funari et alii, 2018), pois isso favorece uma aproximação mais direta e sensível, pelos sentidos, com realidades distantes no tempo e no espaço (Robrahn-González et alii, 2009). O material arqueológico pode ser acessado, em particular, nos acervos custodiados em museus (Florenzano et alii, 2015) e esse um aspecto de destaque nas discussões sobre a função social e pública da instituição museológica (Garraffoni, 2013). Ao lado de sua missão de guarda patrimonial e de apoio à pesquisa científica e acadêmica (Karnal, 2004), os museus, cada vez mais, almejam chegar ao público geral *lato sensu* e ao público escolar, em especial. Isso se reflete nas ciências em geral, como fica evidente com o epíteto “público” adicionado à diversas disciplinas como Arqueologia Pública e História Pública. Os museus relacionam-se com o público de maneira necessária, pelo que o termo mais usado para tratar do tema tenha sido “educação” (ação educativa, educação patrimonial). No caso dos museus arqueológicos, há convergência crescente de preocupação com educar sobre o passado

(História Pública), por meio da cultura material (Arqueologia Pública), preservada em museus (ação educativa, educação patrimonial).

O acervo egípcio (Brancaglion et alii; Brancaglion, 2004; 2013a; 2013b; 2014) fornece oportunidades únicas, em particular os amuletos (Funari, 2008c), pois os mesmos, despertam muita curiosidade acerca do Egito Antigo, em especial, por estarem ligados à proteção, sorte e morte. O acervo está composto de três coleções:

1. Coleção APA, composta de 9 artefatos: escaravelho sinete, amuleto (Bubástis), amuleto Hórus (Sekhmet), escaravelho (XX-XXIII dinastias), cerâmica com face humana (XVIII-XIX dinastias), escaravelho/amuleto, amuleto funerário mumiforme feminino (XXI dinastia), Bês.

2. Coleção do Museu Paulista: atualmente esta coleção compõe-se de 31 objetos de terracota e bronze. Constam do “Registro da Secção de Arqueologia” como tendo sido doadas em 1905; o registro original está no livro de inventário nº 1, pg. 308;” aí figura uma relação de 93 objetos egípcios; no cartão que acompanhava os objetos estava marcado que tinham sido descobertos 51 objetos num depósito do Museu. Atualmente existem 33 objetos”: estatueta antropomorfa, estatueta de faiança; estatueta de faiança com hieróglifos, estatueta antropomorfa feminina, estatueta antropomorfa com hieróglifos, estatueta com corpo humano e cabeça de macaco, estatueta com duas figuras ornitomorfas, baixo-relevo de gato com coleira, estatueta com gato deitado, adorno zoomorfo, estatueta antropomorfa feminina sentada, estatueta antropomorfa, estatueta antropomorfa com bastões nas mãos, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de gato de bronze de gato sentado, estatueta de felino em bronze, dois colares, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, estatueta de felino, baixo relevo de velho enrugado.

3. Shabtis MAE-USP: Shabti feminina com hieróglifos, Shabti de mulher com hieróglifos, Shabit, Osíris e a senhora Mut-Em-Wehah, Shabti mumiforme feminina, porta Ka com hieróglifos, estela funerária egípcia, vaso com inscrição canaanita, fragmento de caixão decorado com inscrição, fragmento de caixão com decoração, Osíris e mulher, fragmento de caixão com friso e mulher, tampa e painel de sarcófago funerário com divindades, fragmento de caixão com friso e inscrições, pote com inscrições, plaqueta de escrita, Shabti feminino, placa egípcia com camponês e gado, placa com baixo relevo, placa com imagem e inscrição.



Figura 01: Figura com representação mumiforme, pintado imitação de bandagens de múmias, segurando instrumentos agrícolas, saco de sementes, dois potes de água sobre os ombros. Usa uma peruca tripartite e um grande colar. Possui uma única coluna de hieróglifos para o profeta do deus Amun. Acervo MAE/USP.



Figura 02: Placa egípcia com camponês e gado. Acervo MAE/USP.



Figura 03: Porta composta por um painel central estreito formado por três colunas simétricas cobertas em ambos os lados. O texto deve ser lido do centro para o exterior. Acervo MAE/USP.

Os principais artefatos a estarem no centro da pesquisa são os chamados amuletos. A respeito, convém citar Victoria Arroyo (2017: 299-300):

para entender melhor as funções e os significados deste tipo de acompanhamento do morto, devemos refletir, em primeiro lugar, sobre o conceito de amuleto para os antigos egípcios, a fim de discuti-lo com as classificações e definições fornecidas pelos egiptólogos sobre tais objetos. A partir de uma análise semântica, na língua egípcia “clássica” – o egípcio médio – existem quatro termos que são normalmente traduzidos como amuleto (Andrews, 1994: 6). São eles:

- mkt (meket) -
- nht (nehet) -
- s3 (sa) -
- wd3 (wedja) -

Os três primeiros termos significam “guardar” ou “proteger”, e o último apresenta o mesmo som que o termo utilizado para “bem-estar”, também em egípcio médio. Podemos indicar, dessa forma, que o conceito de amuleto, para os próprios antigos egípcios, estava em sua essência ligado ao sentido de proteção”.

A classificação usual de amuletos pode ser tanto enganosa, quanto afastar parte do público infantil, pois há comunidades religiosas infensas à sua

simples menção (“Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram a coisas e seres criados, em lugar do Criador, que é bendito para sempre” Paulo, Romanos 1:25). Embora, de forma literal, a referência seja a algo criado pelo homem, não a amuleto, este é o sentido, muitas vezes, levado em conta, nessa passagem de Paulo no Novo Testamento. Há, em muitas famílias religiosas, resistência à própria palavra amuleto, que é associado ao demônio. Por isso, melhor seria acrescentar ao termo amuleto o sentido etimológico, algo que serve para proteger, no sentido literal e figurado:

Amuleto vem do latim *amuletum*, derivado do verbo *amolior*, remover, repelir, de *ab+molior* (para fora + mover), do substantivo *mola*, em português deu a palavra *mó*. Portanto, amuleto é algo que move para fora, protege. Convém citar que, em grego, a palavra usada, *apotropaico*, significa, da mesma maneira, “virar para fora”, “repelir”, sendo muito apropriada, mas menos difundida entre os não especialistas, daí o uso, neste artigo, do termo amuleto.

Essa uma das funções desses objetos funerários colocados nas tumbas egípcias, ao menos para parentes e amigos do defunto. Proteção é um sentimento partilhável por todos, sem causar a rejeição ao amuleto associado ao demônio.

Na sala de aula

A prática é sempre mais complexa do parece ser e tanto mais com alunas e alunos de escolas públicas e privadas. A partir dos aspectos teóricos e metodológicos mencionados, a aplicação procurou agenciar tanto os conteúdos a serem compreendidos, como os meios lúdicos necessários. Já se disse que as ideias mais profundas dependem das imagens mais claras e diretas, além de atraentes. Platão mostra bem isso, com sua narrativa que viria a ser conhecida como Alegoria da Caverna (*República*, 514a–520a). Ainda mais, o método da parábola, ou comparação, aparece em outras tradições populares, como nos Evangelhos. Esses precedentes antigos mostram a perenidade da compreensão imediata, alegórica, metafórica, por meio de um relato (*mythos*, em grego). No ensino, isso aparece de forma tão clara, que constitui a sua essência: se o educando não se envolve, de nada serve.

Assim, diversas estratégias de aprendizagem podem ser levadas adiante, conforme explicitado a seguir. Isso pode se desenvolver com os professores

participantes por meio de oficinas (Cerri, 2006). Análise, do grego *análýsis* vem de *anályein*, isto é, *aná* (para cima) + *lýein* (soltar, afrouxar, decompor). Análise significa desfazer, jogar para o alto, daí separar, decompor em partes (Curtis, 2016). Todas as atividades com os alunos envolvem a análise, a divisão em partes, para melhor entender. Em seguida, o mapa mental (*mind map*, rizoma em Deleuze; Guattari, 2011; Rosenberg, 2016; Jones; Bennet, 2017) constitui ferramenta fundamental, também ela com pés na própria antiguidade. Já Porfírio de Tírio (234-305 d.C.), propunha uma árvore (*δένδρον*, *déndron*) de relações, em forma gráfica, algo seguido pelos séculos seguintes, ainda que apenas a Psicologia recente tenha desenvolvido o conceito moderno de mapa, popularizado por Tony Buzan (1974) pela BBC. Essa potente ferramenta permite compreender temas simples ou complexos, aplicado para adultos (Pereira et alii, 2017) e crianças (Geist, 2016) assim como contribui para facilitar a troca de ideias com os outros.

A partir desses dos procedimentos de base, a análise (separação) e o mapa mental (a correlação das partes antes separadas), os outros são agenciados, a começar pelo uso de cores diferentes, com canetas e papel, desenhos símbolos, traços de ligação ou setas numeradas. Entre os resultados, estão hashtags, cartazes e textos redigidos. O jogo de percurso utiliza-se de todos esses recursos prévios para que os próprios alunos reflitam, de forma coletiva. No estudo do Egito Antigo, a análise (divisão em partes) inclui como viviam, a população, o trabalho dos camponeses, para quem trabalhavam, no que trabalhavam e sua correlação em mapas mentais resulta nos diversos produtos, com destaque para a produção de texto e síntese resultante da atividade.

Na prática

O artigo envolve duas escolas parceiras:

1. EMEF Zulmira Cavalheiro Faustino criada em 13 de junho de 1988 (Rua Melo Coutinho, 69, Parque Regina, Campo Limpo), sextos anos (duas turmas); e
2. Colégio Nossa Senhora do Morumbi, sexto ano (uma turma).

Centrado nos amuletos objetos funerários egípcios da coleção egípcia do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), o artigo insere-se nos objetivos da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de mobilizar as habilidades socioemocionais, em particular por meio de atividades lúdicas:

empatia, felicidade, autoestima, ética, paciência, autoconhecimento, confiança, responsabilidade, autonomia, criatividade. Segundo o The Collaborative for Academic, Social and Emotional learning (Cosel; cf. <https://casel.org/>), a aprendizagem dessas habilidades é uma das estratégias mais significativas para desenvolver o êxito acadêmico e reformas escolares eficazes.

O brincar está na base do aprendizado ativo, aquele que capacita a agir no mundo, daí a importância dos jogos. Essa ação é, por definição, inter e transdisciplinar. De acordo com a BNCC, o Egito entra na educação infantil por meio de projetos de campos de experiência e, em seguida, nos quintos e sextos anos. Entre as atividades previstas, estão o levantamento dos jogos no Egito Antigo, além da sua estruturação, com os alunos, de jogos de memória, percurso, suspense, quebra cabeças para encaixar, dicionário temático das peças, jogo de sete erros, imagem que corresponde ao texto, você sabia? (curiosidades), análise, mapa mental, desenho, produção de texto e síntese, mapas históricos e geográficos, jogos de percurso, trilhas, tabuleiro, produção de dicionário temático ilustrado, cartões postais, jogo de sete erros, caça ao tesouro.

Conclusão

Neste artigo, apresentam-se as premissas de atividades educativas a partir de um acervo antigo. Os resultados estão apresentados em capítulo a sair em volume do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em comemoração dos dez anos do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP), em 2024. Convém apenas mencionar a composição de um jogo de percurso, a permitir uma intervenção direta, tanto no ensino formal, como informal, de modo a mostrar o imenso potencial crítico e criativo da cultura egípcia antiga, a partir de um acervo brasileiro. O Egito antigo nem sempre tem sido explorado nesse sentido, pois, tantas vezes, serve para ocultar, mais do que para revelar. Oculta-se a diferença, a africanidade, forja-se, às vezes, uma imagem edulcorada e limitadora. Os amuletos podem contribuir para uma outra percepção, subjetiva, religiosa, simbólica, feminina, africana, crítica. A Antiguidade, no presente, pode servir para uma sociedade mais justa e aberta à diversidade. Este artigo insere-se nessa luta pelo convívio.

Referências²

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da história. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

ARROYO-ADAIME, V. Os Amuletos Funerários Do Egito Antigo No Acervo Do, MAE-USP. In: BRANCAGLION Jr., Antonio; CHAPOT, Gisela (Orgs). *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Rio de Janeiro: Editora Klínê, 2017, p. 298-307.

BAKOS, M.; FUNARI, R. S. História da tradição clássica no Brasil dos séculos XIX e XX. Egito Antigo no Brasil: egiptologia e egiptomania. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *Tradição Clássica e o Brasil*. 1ed. Brasília: Fortium/Archai, 2008, p. 143-152.

BAKOS, M.M. *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo, Paris, 2004.

BARCA, I. Educação histórica: uma nova área de investigação. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, III, 2, 2001, p. 13-21.

BITTENCOURT, C. M. F. *Ensino de História fundamentos e métodos*. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2018.

BRANCAGLION Jr, A. As Coleções Egípcias no Brasil. In: BAKOS, M. M.; Funari, P.P. (Org.). *Egiptologia, Egiptomania*. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 31-41.

BRANCAGLION Jr, A. *Tecnologias 3D: desvendando o passado, modelando o futuro*. 1. Ed. Rio De Janeiro: Lexicon, 2013a, 248p.

BRANCAGLION Jr, A. Um Egito Ainda Desconhecido: coleções e colecionismo no Brasil. *Tempo Brasileiro*, v. 193, 2013b, p. 39-55.

BRANCAGLION Jr, A.; ZIEGLER, C.; DELANGE, E. As Coleções Egípcias no Brasil/Les Collections Egyptiennes au Brésil. In: Museu de Arte de São Paulo; Museu do Louvre. (Org.). *Egito Faraônico Terra dos Deuses*. 1ed.São Paulo: Takano, 2001, p. 20-27.

BRANCAGLION Jr, Antonio. *Semna/Estudos de Egiptologia I*. 1. ed. Rio de Janeiro: Seshat / Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínê, 2014, 179p.

² Todas as consultas foram confirmadas em 09/02/2020.

BUZAN, Tony. *Use Your Head*. London: BBC Books, 1974.

CERRI, L. F. Oficinas de ensino de História - Pontes de didática da História num currículo em transição. *Educar em Revista* (Impresso), Curitiba, v. 27, n. 27, 2006, p. 221-238.

CALLAI, Helena. Aprendendo a ler o mundo: a geografia nos anos iniciais do ensino fundamental. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 25, n. 66, p. 227-247, maio/ago. 2005.

CHARTIER, R. *A História Cultural, entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002.

CIAMPI, Helenice. Ensinar História no século XXI: Dilemas curriculares. *Revista História Hoje*, v. 5, 2011, p. 1-14.

COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of history*. U. K: Oxford University Press, 1999. (Edição póstuma).

CORREIA, L.O. O ensino de História na educação básica como ofício do historiador, dilemas da formação inicial. *XVIII Encontro Regional da ANPUH-MG*, Mariana, 2012, <http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

COVENTRY, M. et alii. Ways of seeing: evidence and learning in the history classroom. *The Journal of American History*, 92, 4, 2006, p. 1371-1402.

CURTIS, J.W. Transcribing from the Mind To the Map: Tracing the Evolution of a Concept Geographical Review, Volume106, Issue3, July 2016, p. 338-359.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie 2*. Mille Plateaux. (1980) - Em colaboração com Félix Guattari (ed. brasileira: Mil platôs. São Paulo: Editora 34, v. 2, 2011.

FEITOSA, L. M. G. C. A questão de gênero na Antiguidade Clássica. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. (Org.). *Narrar o passado, Repensar a História*. 2ªed.Campinas: Editora da Unicamp, v. 1, 2014, p. 235-251.

FERNANDES, L.Z. *A reconstrução de aulas de História na perspectiva da Educação Histórica: da aula oficina à unidade temática investigativa*, <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/158-4.pdf>.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

FLORENZANO, M. B. B.; RIBEIRO, A. M. G.; MONACO, V. L. *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo*. 1a. ed. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, v. 01, 2015. 144p.

FONSECA, T. N. L. E. *História & Ensino de História*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-49.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

FUNAR, P.P.A.; FUNARI, R. S. . O presente do passado: o Egito no Brasil. *Hélade* (Rio de Janeiro), v. 1, 2015, p. 35-43.

FUNARI, R. S. A África Antiga no Ensino de História. *Heródoto*, 2018, p. 194-204.

FUNARI, R. S. A maior biblioteca do mundo 01/05/2012. *Revista Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, maio 2012d, p. 2-5.

FUNARI, R. S.. Egito, aí vamos nós! 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, 01 ago. 2012a, p. 12-15.

FUNARI, R. S. Egito, uma civilização africana. In: Claudio Carlan; Pedro Paulo Funari; Lourdes Feitosa. (Org.). *As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África*. 2ed.Alfenas: Editora da Unifal, v. 1, 2019, p. 18-28.

FUNARI, R. S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, Pedro Paulo A; GARRAFFONI, Renata S.; LETALIEN, Bethany. (Org.). *New perspectives on the Ancient World*. 1ed.Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008c, p. 73-76.

FUNARI, R. S. Imagens dos corpos egípcios e as leituras modernas. In: MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. (Org.). *Corpo a corpo, representações antigas e modernas da figura humana*. 1ed.São Paulo: Editora da Unifesp, v. 1, 2014, p. 133-143.

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no espelho da modernidade brasileira. In: SILVA, Glaydson José da; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, Pedro Paulo; RUFINO, Rafael. (Org.). *Antiguidade como Presença*. Antigos, modernos e os usos do passado. 1ed.Curitiba: Prismas, v. 1, 2017, p. 225-242.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no Jardim 2 15/08/2011. *Revista Labora*, São Paulo, 15 ago. 2011, p. 5-5.

FUNARI, R. S. *O Egito dos Faraós e Sacerdotes*. 4a ed., 4a impressão. 6. ed. São Paulo: Atual, 2011.

FUNARI, R. S. O Egito na sala de aula. In: BAKOS, Margaret. (Org.). *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004, p. 145-158.

FUNARI, R. S. *Qual foi o primeiro objeto que existiu?* 26/05/2012. Estadinho, São Paulo, 26 maio 2012c, p. 33.

FUNARI, R. S. Un estudio hermenéutico de la egiptomanía y egiptología. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; PÉREZ, Dionisio; SILVA, Gláydson José da. (Org.). *Arqueología e Historia del Mundo Antiguo: contribuciones brasileñas y españolas*. Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008b, p. 37-40.

FUNARI, R. S.; GRALHA, J. O Egito Antigo. In: VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. (Org.). *Antiguidade Oriental e Clássica: economia, sociedade e cultura*. 1ed.Maringá: Eduem, v. 1, 2010, p. 13-36.

FUNARI, R. S.; TEGA, G.; TOLEDO, V.; FUNARI, P.P.A. *Arqueologia, uma atividade muito divertida*. Edição Labjor Unicamp 2018. 1. ed. Campinas: Caluh Labjor Unicamp, 2018.

FUNARI, R.S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, P.P.A.; GARRAFFONI, R. S.; LETALIEN, B. (eds) (2008). *New perspectives on the Ancient World*. 1 ed. Archaeopress, Oxford, 2008a, p. 73-76.

FUNARI, R.S. *Imagens do Egito Antigo*. São Paulo, Annablume/Unicamp, 2006.

FUNARI, R.S. O interesse pelo Egito faraônico: uma aproximação inicial. In: *História Antiga, contribuições brasileiras*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2008b, p. 93-100.

GALZERANI, M. C. B. Memória Tempo e História: perspectivas teórico-metodológicas para pesquisa em ensino de história. *Cadernos do CEOM (UNOESC)*, v.28, 2008.

GARRAFFONI, R. S. Cultura material greco-romana: algumas reflexões acerca do ensino e pesquisa de Arqueologia Clássica no Brasil. *Romanitas, Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 2, 2013, p. 219-230.

GARRAFFONI, R. S. Reconfiguração dos Estudos sobre a Antiguidade na Atualidade: os desafios de novas abordagens. In: SILVA, Helenice Rodrigues (Org.). *Circulação das ideias e Reconfigurações dos Saberes*. 1aed. Blumenau: Edifurb, v. 01, 2014, p. 77-91.

GEIST, E. Let's make a map: The developmental stages of children's mapmaking. *YC Young Children*, 71(2), 2016, p. 50-55. <https://search.proquest.com/docview/1818310133?accountid=8113>

HILL, J. The Story of the Amulet: Locating the Enchantment of Collections. *Journal of Material Culture*. 12 (1), 2007, p. 65-87. doi:10.1177/1359183507074562

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2001.

JONES, A.; BENNETT, R. Reaching beyond an online/offline divide: invoking the izome in higher education course design. *Technology, Pedagogy and Education*, 26: 2, 2017, p. 193-210.

KARNAL, L. (Org.) *A Escrita da Memória - Interpretações e Análises Documentais*. 01. ed. São Paulo, Instituto Cultural Santos, 2004.

KI-ZERBO, Joseph (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

KORMIKIARI, M.C. N. *Norte da África autóctone do século III ao I a.C.: as imagens monetárias reais berberes*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

KORMIKIARI, Maria; PORTO, Vagner Carvalheiro. Arqueologia como instrumento de aproximação aluno-Mundo Antigo: para além de uma visão eurocêntrica. *Revista Transversos*, v. 1, 2019, p. 45-69.

LAQVILLE, C. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. *Revista Brasileira de História*, 19, 38, 1999, p. 125-138.

LOWENTHAL, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997.

OLIVIER, B. Foucault and Individual Autonomy. *South African Journal of Psychology*, 40(3), 2010, p. 292-307.

PEREIRA, T.M.; AREZ, A.; VIEIRA, N. Cartographies of the creative process: Use of mind mapping in contexts of artistic education. 2017 *International Symposium on Computers in Education (SIIE)*, Lisbon, 2017, p. 1-7.

PERRENOUD, P. e THURLER, M. G. *As competências para ensinar no século XXI. A formação de professores e o desafio da avaliação*. São Paulo: Artmed, 2002.

PORTO, V. C. A iconografia judaica e as moedas da Judeia. *Lumen et Virtus: revista de cultura e imagem*, v. IV, 2013, p. 22-48.

RAGO, L. M. O historiador e o tempo. In: ROSSI, Vera Lúcia Sabongi; ZAMBONI, Ernesta. (Org.). *Quanto tempo o tempo tem!.* 01 ed. Campinas: Alínea, v. 1, 2003, p. 25-48.

RAGO, L. M. Por uma educação libertária: o gênero na nova escola. In: BARBOSA, Rachel Lazzari Leite. (Org.). *Formação de Educadores. Desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, v. 01, 2003, p. 479-490.

RAGO, L. M. *Epistemologia Feminista, Gênero e História*. MASCULINO, FEMININO, PLURAL. 1ed. Florianópolis: editora das Mulheres, 1998.

RAGO, L. M. *Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias*. 01. ed. São Paulo: Editora da Cidade, 2015.

RAGO, M. Feminizar é preciso, ou por uma cultura filógina. *La Manzana de la Discórdia*, 2, 2007, p. 55-78.

RAGO, Margareth. Libertar a história. In: RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz B., ROBRAHN-GONZÁLEZ, E.; LIMA, L.P.; FUNARI, R. S. ; BUGELLI, M. *Cartilha Patrimonial*. 1. ed. São Paulo: Embraport/Documento/NEE-Unicamp, 2009.

ROSENBERG, Noah. From Trees to Rhizomes. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 59 no. 2, 2016, p. 246-252.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., 1995, p. 71-99.

SOARES, O. P. *A atividade de ensino de história: processo de formação de professores e alunos*. Araraquara: Junqueira e Marin, 2008.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

SOUZA, M.P.; FEITOSA, L. M. G. C. . Olhares sobre as mulheres da Antiguidade em livros didáticos: (des)construindo esteriótipos de gênero?. *HÉLADE* (RIO DE JANEIRO), v. 4, 2018, p. 183-205.

TURINO, F.; FUNARI, R. S. *Quando crescer, vou ser...egiptólogo!* 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, p. 22 - 23, 01 ago. 2012b.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

EGYPTIAN ARTEFACTS IN THE MAE-USP COLLECTION: A CASE STUDY FOR DEVELOPING SOCIOEMOTIONAL IN PRIMARY AND SECONDARY EDUCATION

Raquel dos Santos Funari¹

Abstract

The paper starts by discussing some theoretical issues, particularly how the study of the past deals with resemblance and difference. It then turns to child education in relation to the past and history of ancient Egypt. From these theoretical tenets, the paper explores the potential of the Egyptian collection of the Archaeological and Ethnological Museum (MAE-USP) to archaeological formal education. The paper then discusses classroom strategies, such as mind maps. The goals include using the educational potential of the Egyptian collection, through a public archaeology perspective, applied in case studies in specific schools in different places.

Keywords

Egyptian archaeology; archaeology and education; public archaeology.

¹ Postdoctoral Researcher – University of São Paulo/ Museum of Archaeology and Ethnology, São Paulo, Brazil. E-mail: raquelsfunari@uol.com.br.

Resumo

O artigo inicia-se por discutir aspectos teóricos, em particular como o estudo do passado trata da semelhança e da diferença. Em seguida, volta-se para a educação no ensino fundamental em relação com o passado e a história do Egito antigo. A partir dessas premissas, o artigo trata do potencial do acervo egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP) para o ensino formal, no âmbito da Arqueologia. O artigo continua por discutir estratégias na sala de aula, a partir da leitura de textos, produção de nuvens de palavras-chave e produção de materiais a partir das imagens do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). Os objetivos incluem o potencial educacional do acervo egípcio, por meio de uma perspectiva da Arqueologia Pública, aplicada em estudos de caso em escolas específicas em diferentes lugares.

Palavras-chave

Arqueologia egípcia; arqueologia e educação; arqueologia pública.

Introduction

The collection of Egyptian pieces of the Archeology and Ethnology Museum of the University of São Paulo (MAE USP) represents a yet to be explored opportunity to work at elementary school level. MAE USP offers unique conditions for the development of such a research thanks to its collection, professionals—in particular Vagner Carvalho Porto, supervisor of this postdoctoral project—and the Laboratory of Provincial Roman Archaeology (LARP), coordinated by Vagner Carvalho Porto and Maria Isabel d'Agostino Fleming. LARP has stood out in academic research, with actions also focused on scientific dissemination to school public, and this article is part of its activities developed with elementary and high school-level institutions, as well as higher education institutions (cf. <http://www.larp.mae.usp.br/>). The Egyptian collection of MAE USP, detailed below, comprises several types of artifacts explored in the article, in particular amulets and those with female representations. This article is based on a central research problem: how similarities and differences (which will be explained later) can be used to generate knowledge at elementary school level. The hypothesis is that active methodologies and pathway travel games facilitate historical knowledge and critical thinking. The Egyptian materials from the MAE USP collection will constitute the source for application. Ancient Egypt presents itself as one of the most well-known and attractive subjects and the exploration of similarities and differences is of particular interest. Two main aspects of the collection will be worked on: religiosity, in particular using amulets, and female representation. The objective is to analyze how the Egyptian collection of MAE USP can be a producer of knowledge at elementary school level. The methodology is based on the consultation of studies on the anthropological function of protective objects/amulets, followed by the formulation of teaching activities. Museum collections of amulets can be interpreted from the prism of the modern anthropological attraction to ancient magical objects, as proposed by Jude Hill (2007). Then, in line with recent pedagogy and its concern with the emotional growth of students, the imagery and discursive representations present in the students' production will be analyzed. The premises and characteristics are presented below.

This perspective results from several factors, starting with the notion of indeterminacy, through which unpredictable futures can be proposed. This is a way of opposing the notion of predestination, as if everything that happens is determined (Silva, 2010). If so, the past has always been the result of inevitable actions and the future will be as well, transforming

human beings into simple unconscious executors, unable to determine their destiny, desires or trajectories (Galzerani, 2008). If the future can be changed by us, the past must also be understood as the result of numerous factors that bore several possibilities (Silva; Martins, 2008). In very concrete terms, it is a conception that allows us to question the inevitability of any future (Foucault, 1979). Capitalism will not be inevitable, nor will any other form of social life (Foucault, 1995), such as communism, as neoliberal and Marxist views suggest (Jenkins, 2001). Still following the same line of thinking, past, present or future events depend on particular circumstances, which could or may be other, both in human and natural terms (Olivier, 2010).

Next, the differences also result from the recognition of the coexistence of behaviors and ideas, or, at least, from the existence of a desire for such acceptance (Rago, 2002). In this sense, the past serves to show that culture is always arbitrary (Chartier, 2002), changing and varied, meaning that no normative and obligatory models of behavior exist in the present or future (Munslow, 1997). In the historiographical context, this can be related to the growing interaction between the study of History and other humanistic and social disciplines (Ciampi, 2011), from Philosophy to Anthropology, since the beginning of the twentieth century. History as an inventory of differences (Veyne, 1976), is thus at the basis of a teaching of History focused on freedom, so that the future is in the hands of students themselves (Coventry et al., 2006). Furthermore, the diversity of the past and the indeterminacy of events stimulate the imagination of students (Rago, 2015), and can be a powerful pedagogical tool (Albuquerque, 2007).

Similarities, perhaps, require less consideration (Garraffoni, 2014). Futures and pasts cannot be imagined without starting from the present, from what is known. Robin Collinwood (1999) would emphasize the need for empathy, understood as the ability to imagine oneself in another situation based on our experience. In fact, to perceive difference, it is necessary to transcend distances in time and space (Kormikiari; Porto, 2019). To put oneself in the other's shoes depends on recognizing similar feelings, or rather, on bringing our experiences closer to those of others, under other circumstances (Laqville, 1999). Without the universal and cross-cultural experience of eating, as we experience it, it is not possible to seek the specificities of other ways of eating (Lowenthal, 1985).

History for children, with the children

Learning can or should never aim to transform the child into a future student of any of the school subjects. All Elementary Education is focused on the formation of citizens, not specialists (Correia, 2012). History, in particular, should serve both to provide a repertoire about the past (Barca, 2001), and, even more, as a resource for children to understand the world where they live and how they can change it (Bittencourt, 2018). To this end, some aspects have been raised by educators and historians (Fonseca, 2004):

Students should be encouraged to be active, come to conclusions by themselves and in cooperation with their peers and with the supervision and help of the teacher;

To this end, the attractive aspects of knowledge, including the playful side, must be at the center of pedagogical action; and

This also depends on going from the known to the unknown, from the present to the past.

These are three interconnected questions (Fernandes, n.d). Active practices (Soares, 2008: 2012) encourage students to learn from their peers, whose knowledge is similar, and to take advantage of the teacher's knowledge (Perrenoud, 2002; Perrenoud; Thurler, 2002). Without the students being interested, this does not happen and the playful dimension is a privileged means for them (and all people, at any age and situation) to dedicate themselves. Pleasure is a necessary condition for active knowledge (Funari, 2013). Finally, no one feels pleasure if not from their own experience (Rago, 2003).

Ancient Egypt

When considering this theoretical context, Ancient Egypt presents many points to be explored (Funari, 2008a). In this article on classrooms (Funari, 2011), the following topics will be addressed: Africa (Funari, 2018; 2019), women (Feitosa, 2014; Rago, 1998; Rago, 2003; Souza; Feitosa, 2018), social and religious structure (Funari; Gralha, 2010), historiographical sources, and all of them in the contact between past and present (Funari, 2006; 2014; 2015; 2017), always based on pieces from the Egyptian collection of MAE-USP. The first and most immediate concerns the African continent. Although textbooks and other sources of information do not omit the location of Egypt on the African continent (Ki-Zerbo, 1982), this idea does not always come across to children. Which is the reason why this is the first aspect to be explored in the classroom.

Showing the African character of Ancient Egypt begins in its interface with Geography (Callai, 2005), emphasizing that Africa is not a country. Until a few thousand years ago, North Africa was a savannah, in what would later become the Sahara Desert, and the continent was occupied by humans from north to south (Ki-Zerbo, 1982). When the atmosphere warmed after the last glaciation, the desert was formed and part of the population moved to the Nile River banks, the only one that remained. Therefore, the Egyptians descended from these Africans. The Nile River thus became the perennial link between what would become sub-Saharan Africa and the Mediterranean, so that the ancient Egyptian civilization, in addition to using an African language and being of African ethnicity, maintained a constant relationship with the rest of the sub-Saharan African population and cultures. Ancient Egypt was clearly African in many ways, not only because of the obvious fact that it was on the African continent (Funari, 2004).

Next, the position of women can and should be highlighted (Scott, 1995). They stood out, as can be seen in the images, but also in the inscriptions and even in the much later Greek sources, such as Herodotus and Diodorus. This does not mean that it was a matriarchal society, with power centered on women, but in the context of class societies, Egypt stood out for its female participation (Rago, 2007). This cannot be underestimated, both for the fact itself and for the example to be taken into account by students today: nothing is impossible, submission is not destiny.

The social and religious structure has many relevant characteristics due to similarities and differences with the present (Bakos, 2004). In the first case, the social hierarchy and the immense social differences deserve to be highlighted, with peasants on one side and scribes and pharaohs on the other. On the other hand, agriculture and the monumental constructions, based on a technology that did not even know iron, allow us to show how so much can be created and how to deal with culture as a principle of world management. Religiosity is an important aspect of ancient Egyptian civilization and well explored in textbooks and support books, as well as in the imagination of various societies and later cultures, including to this day (Funari, 2008b). In antiquity itself, the Hebrews, Greeks, and Romans, to name the most studied and well-known peoples, reworked Egyptian myths, rituals, and sacred practices. This appears in Isis and Osiris on the walls of Pompeii, or in the Hebrew Bible (Joseph's slavery, Moses, the Exodus) and in the New Testament. Medieval and modern posterity, both of the East (Islam) and the West (such as Freemasonry) were revolutionized by the deciphering of hieroglyphic writing and the

translation of an immense literary corpus. In the case of Brazil (Bakos, 2004), and its ingrained religiosity, the historicity of Egyptian spirituality, in its various contexts and situations, can be used to deal with the present as well. The diversity, both mythological and of Egyptian practices, can be used to discuss religiosity in a historical, contextual and cultural way.

All these aspects can and should be addressed in a thought-provoking and original way from the Egyptian archaeological collection of MAE-USP.

The use of archaeological collections in elementary school and the collection of the Museum of Archaeology and Ethnology (MAE-USP): the amulet

The contact with archaeological artifacts raises sensibility in children (Funari, 2011; Funari, 2012a; Funari, 2012b; Funari, 2012c; Funari, 2012d; Funari et al., 2018), as this favors a more direct and sensitive approach – through physical senses – toward distant realities in both time and space (Robrahn-González et al., 2009). Archaeological material can be accessed, in particular, in the collections held in museums (Florenzano et alii, 2015) and this is a major aspect in discussions regarding the social and public function of the museum institution (Garraffoni, 2013). In addition to their mission of safeguarding heritage and supporting scientific and academic research (Karnal, 2004), museums increasingly aim to reach the general public and, particularly, the school public. This is reflected in the sciences in general, as is evident from the epithet “public” added to various disciplines such as Public Archaeology and Public History. Museums relate to the public in a necessary way, which is why the term most often used to deal with the theme has been “education” (educational action, heritage education). In the case of archaeological museums, there is a growing convergence of concern with educating about the past (Public History), through material culture (Public Archaeology), preserved in museums (educational action, heritage education).

The Egyptian collection (Brancaglion et alii; Brancaglion, 2004; 2013a; 2013b; 2014) provides unique opportunities, in particular amulets (Funari, 2008c), as they arise a great deal of curiosity about Ancient Egypt, especially because they are linked to protection, luck and death. The collection consists of three series:

1. APA Collection, consisting of 9 artifacts: signet scarab, amulet (Bubastis), Horus amulet (Sekhmet), scarab (XX-XXIII dynasties), pottery

with human face (XVIII-XIX dynasties), scarab/amulet, female mummiform funerary amulet (XXI dynasty), Bes;

2. Paulista Museum Collection: currently, this collection consists of 31 terracotta and bronze objects. They appear in the "Register of the Archaeology Section" as having been donated in 1905; The original record is in Inventory Book No. 1, pg. 308; "there is a list of 93 Egyptian objects; on the card that accompanied the objects it was marked that 51 objects had been discovered in a deposit of the Museum. Currently, 33 objects are in the collection": anthropomorphic figurine, faience figurine, faience figurine with hieroglyphics, female anthropomorphic figurine, anthropomorphic figurine with hieroglyphics, human body and monkey head figurine, figurine with two ornithomorphic representations, cat wearing a collar bas-relief, laid down cat figurine, zoomorphic adornment, seating female anthropomorphic figurine, anthropomorphic figurine, anthropomorphic figurine holding canes on its hands, bronze figurine of seating cat, bronze figurine of seating cat, bronze figurine of seating cat, bronze feline figurine, two collars, figurine fragment of a woman's head, figurine fragment of a woman's head, figurine fragment of a woman's head, feline figurine, wrinkled old man bas-relief.

3. Shabtis MAE-USP: Female Shabti with hieroglyphics, Woman Shabti with hieroglyphics, Shabti, Osiris and the lady Mut-Em-Wehah, Female Mumiform Shabti, Ka-door with hieroglyphics, Egyptian funerary stele, vase with Canaanite inscription, fragment of coffin decorated with inscription, fragment of coffin with decoration, Osiris and woman, fragment of coffin with frieze and woman, lid and panel of funerary sarcophagus with deities, fragment of coffin with frieze and inscriptions, pot with inscriptions, writing plaque, female Shabti, Egyptian plaque with peasant and cattle, bas-relief plaque, plaque with image and inscription.



Figure 01: Figure with mummiform representation, painted imitation of mummies' bandages, holding agricultural tools, bag of seeds, two pots of water over the shoulders. The figure wears a tripartite wig and a large necklace. A single column of hieroglyphics for the prophet of the god Amun is seen. MAE-USP Collection.



Figure 02: Egyptian plaque with peasant and cattle. MAE-USP Collection.



Figure 03: Door composed of a narrow central panel formed by three symmetrical columns covered on both sides. The text should be read from the center outwards. MAE-USP Collection.

The main artifacts to be at the center of the research are the so-called amulets. In this regard, it is worth mentioning Victoria Arroyo (2017: 299-300):

To better understand the functions and meanings of this type of accompaniment of the deceased, we must reflect, first of all, on the concept of amulet for the ancient Egyptians, in order to discuss it with the classifications and definitions provided by Egyptologists about such objects. From a semantic analysis, in the “classical” Egyptian language – Middle Egyptian – there are four terms that are usually translated as amulet (Andrews, 1994: 6). Namely:

- mkt (meket) -
- nht (nehet) -
- s3 (sa) -
- wd3 (wedja) -

The first three terms mean “to guard” or “to protect,” and the last one sounds the same as the term used for “well-being,” also in Middle Egyptian. We can thus indicate that the concept of amulet, for ancient Egyptians themselves, was, in its essence, linked to the sense of protection.”

The usual classification of amulets can be both misleading and alienate part of the children's public, because some religious communities outright refuse their mere mention ("They exchanged the truth about God for a lie, and worshiped and served created things rather than the Creator – who is forever praised" Paul, Romans 1:25). Although the literal reference is to something created by man, not to an amulet, this is the meaning often taken into account in this passage of Paul in the New Testament. Many religious families show resistance to the very word amulet, which is associated with the devil. For this reason, it would be better to add the etymological meaning to the term amulet, something that serves to protect, in the literal and figurative sense:

Amulet comes from the Latin *amuletum*, derived from the verb *amolior*, which means to remove, repel; from *ab+molior* (out + move), from the noun *mola*, which in Portuguese resulted in the word *mó*. An amulet is thus something that moves outwards, that protects. It should be noted that, in Greek, the word used, apotropaic, means, in the same way, "to turn out," "to repel," being very appropriate, but less widespread among non-specialists, hence the use, in this article, of the term amulet.

This is one of the functions of these funerary objects placed in Egyptian tombs, at least for the relatives and friends of the deceased. Protection is a feeling shared by all, without causing the rejection of the amulet associated with the devil.

In the classroom

Practice is always more complex than it seems, and all the more so with students from public and private schools. From the theoretical and methodological aspects mentioned, the application sought to manage both the contents to be understood and the necessary playful means. It has been said that the deepest ideas depend on the clearest and most direct – as well as attractive – images. Plato provides a great example of this with his narrative that would come to be known as the Allegory of the Cave (Republic, 514a-520a). Moreover, the method of parable, or comparison, appears in other popular traditions, such as the Gospels. These ancient precedents show the perennality of immediate, allegorical, metaphorical understanding by means of an account (*mythos*, in Greek). In teaching, this appears so clearly that it constitutes its essence: if the student does not get involved, teaching is of no use.

Several learning strategies can thus be carried out, as explained below. This can be developed with the participating teachers through workshops (Cerri, 2006). Analysis, from the Greek *análýsis* comes from *anályein*, which means *aná* (upwards) + *lýein* (to loosen, decompose). Analysis means to undo, to throw upwards and then separate, decompose into parts (Curtis, 2016). All activities with the students involve analysis, the break down into parts for a better understanding. Then, the mind map (rhizome in Deleuze; Guattari, 2011; Rosenberg, 2016; Jones; Bennet, 2017) is a fundamental tool, which also holds ties to antiquity itself. Porphyry of Tyrius (234-305 A.D.) proposed a tree (*δένδρον*, dendron) of relationships, in graphic form, something used by the following centuries, although only recently Psychology developed the modern concept of map, popularized by Tony Buzan (1974) by the BBC. This powerful tool enables the understanding of simple or complex topics, applied to adults (Pereira et al, 2017) and children (Geist, 2016), as well as helping to facilitate the exchange of ideas with others.

From these basic procedures, the analysis (separation) and the mind map (the correlation of the previously separated parts), the others are managed, starting with the use of different colors, with pens and paper, drawings, symbols, connecting traces or numbered arrows. Among the results are hashtags, posters, and texts. The course game uses all these previous resources so that the students themselves reflect, collectively. In the study of Ancient Egypt, the analysis (division into parts) includes how they lived, the population, peasant work, for whom they worked and what they worked on; the correlation of these aspects in mental maps produces various results, with emphasis on textual and synthesis production resulting from the activity.

In practice

The article involves two partner schools:

1. The sixth grades (two classes) of EMEF Zulmira Cavalheiro Faustino, created on June 13, 1988 (Rua Melo Coutinho, 69, Parque Regina, Campo Limpo); and
2. sixth grade (one class) of Colégio Nossa Senhora do Morumbi.

Centered on the Egyptian funerary amulets from the Egyptian collection of MAE-USP, this article is part of the objectives of the National Common Curriculum Base (BNCC) to mobilize socio-emotional skills, in particular,

through playful activities: empathy, happiness, self-esteem, ethics, patience, self-knowledge, trust, responsibility, autonomy, creativity. According to The Collaborative for Academic, Social and Emotional learning (COSEL; cf. <https://casel.org/>), learning these skills is one of the most significant strategies for developing academic success and effective school reforms.

Playing is at the basis of active learning, the thing that enables one to act in the world, hence the importance of games. This action is, by definition, inter- and transdisciplinary. According to the BNCC, Egypt enters early childhood education through experience camp projects and then in the fifth and sixth grades. Among the planned activities are the survey of games set in Ancient Egypt, in addition to the structuring, with the students, of games of memory, travelling paths, suspense, puzzles, thematic dictionary of the pieces, spot the difference, image that corresponds to the text, did you know? (curiosities), analysis, mind maps, drawing, text production and synthesis, historical and geographical maps, trails, board games, production of illustrated thematic dictionary, postcards, treasure hunt.

Conclusion

In this article, the premises of educational activities based on an ancient history collection are described. The results can be found in a chapter to be published in a volume by the Museum of Archaeology and Ethnology of the University of São Paulo, in commemoration of the tenth anniversary of the Provincial Roman Archaeology Laboratory (LARP), in 2024. The creation of a pathway travel game to enable the direct intervention, for both formal and informal teaching, is a way to demonstrate the immense critical and creative potential of ancient Egyptian culture from a Brazilian collection. Ancient Egypt has not always been explored in this sense, as it so often serves to conceal rather than reveal. Difference and Africanness are hidden, and, sometimes, a sweetened and limiting image is forged. Amulets can contribute to another perception, a more subjective, religious, symbolic, feminine, African and critical one. Antiquity, in the present, can serve for a more just society that is open to diversity. This article is part of that struggle for conviviality.

Refereces²

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

ARROYO-ADAIME, V. Os Amuletos Funerários Do Egito Antigo No Acervo Do, MAE-USP. In: BRANCAGLION Jr., Antonio; CHAPOT, Gisela (Orgs). *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Rio de Janeiro: Editora Klínê, 2017, p. 298-307.

BAKOS, M.; FUNARI, R. S. História da tradição clássica no Brasil dos séculos XIX e XX. Egito Antigo no Brasil: egiptologia e egiptomania. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *Tradição Clássica e o Brasil*. 1ed. Brasília: Fortium/Archai, 2008, p. 143-152.

BAKOS, M.M. *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo, Paris, 2004.

BARCA, I. Educação histórica: uma nova área de investigação. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, III, 2, 2001, p. 13-21.

BITTENCOURT, C. M. F. *Ensino de História fundamentos e métodos*. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2018.

BRANCAGLION Jr, A. As Coleções Egípcias no Brasil. In: BAKOS, M. M.; Funari, P.P. (Org.). *Egiptologia, Egiptomania*. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 31-41.

BRANCAGLION Jr, A. *Tecnologias 3D: desvendando o passado, modelando o futuro*. 1. Ed. Rio De Janeiro: Lexicon, 2013a, 248p.

BRANCAGLION Jr, A. Um Egito Ainda Desconhecido: coleções e colecionismo no Brasil. *Tempo Brasileiro*, v. 193, 2013b, p. 39-55.

BRANCAGLION Jr, A.; ZIEGLER, C.; DELANGE, E. As Coleções Egípcias no Brasil/Les Collections Egyptiennes au Brésil. In: Museu de Arte de São Paulo; Museu do Louvre. (Org.). *Egito Faraônico Terra dos Deuses*. 1ed.São Paulo: Takano, 2001, p. 20-27.

² All consultations were confirmed on 02/09/2020.

BRANCAGLION Jr, Antonio. *Semna/Estudos de Egiptologia I*. 1. ed. Rio de Janeiro: Seshat / Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klíne, 2014, 179p.

BUZAN, Tony. *Use Your Head*. London: BBC Books, 1974.

CERRI, L. F. Oficinas de ensino de História - Pontes de didática da História num currículo em transição. *Educar em Revista* (Impresso), Curitiba, v. 27, n. 27, 2006, p. 221-238.

CALLAI, Helena. Aprendendo a ler o mundo: a geografia nos anos iniciais do ensino fundamental. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 25, n. 66, p. 227-247, maio/ago. 2005.

CHARTIER, R. *A História Cultural, entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002.

CIAMPI, Helenice. Ensinar História no século XXI: Dilemas curriculares. *Revista História Hoje*, v. 5, 2011, p. 1-14.

COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of history*. U. K: Oxford University Press, 1999. (Edição póstuma).

CORREIA, L.O. O ensino de História na educação básica como ofício do historiador, dilemas da formação inicial. *XVIII Encontro Regional da ANPUH-MG*, Mariana, 2012, <http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

COVENTRY, M. et alii. Ways of seeing: evidence and learning in the history classroom. *The Journal of American History*, 92, 4, 2006, p. 1371-1402.

CURTIS, J.W. Transcribing from the Mind To the Map: Tracing the Evolution of a Concept Geographical Review, Volume106, Issue3, July 2016, p. 338-359.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie 2*. Mille Plateaux. (1980) - Em colaboração com Félix Guattari (ed. brasileira: Mil platôs. São Paulo: Editora 34, v. 2, 2011.

FEITOSA, L. M. G. C. A questão de gênero na Antiguidade Clássica. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. (Org.). *Narrar o passado, Repensar a História*. 2ªed.Campinas: Editora da Unicamp, v. 1, 2014, p. 235-251.

FERNANDES, L.Z. *A reconstrução de aulas de História na perspectiva da Educação Histórica: da aula oficina à unidade temática investigativa*,

<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/158-4.pdf>.

FLORENZANO, M. B. B.; RIBEIRO, A. M. G.; MONACO, V. L. *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo*. 1a. ed. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, v. 01, 2015. 144p.

FONSECA, T. N. L. E. *História & Ensino de História*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-49.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

FUNAR, P.P.A.; FUNARI, R. S. . O presente do passado: o Egito no Brasil. *Hélade* (Rio de Janeiro), v. 1, 2015, p. 35-43.

FUNARI, R. S. A África Antiga no Ensino de História. *Heródoto*, 2018, p. 194-204.

FUNARI, R. S. A maior biblioteca do mundo 01/05/2012. *Revista Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, maio 2012d, p. 2-5.

FUNARI, R. S.. Egito, aí vamos nós! 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, 01 ago. 2012a, p. 12-15.

FUNARI, R. S. Egito, uma civilização africana. In: Claudio Carlan; Pedro Paulo Funari; Lourdes Feitosa. (Org.). *As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África*. 2ed. Alfenas: Editora da Unifal, v. 1, 2019, p. 18-28.

FUNARI, R. S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, Pedro Paulo A; GARRAFFONI, Renata S.; LETALIEN, Bethany. (Org.). *New perspectives on the Ancient World*. 1ed. Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008c, p. 73-76.

FUNARI, R. S. Imagens dos corpos egípcios e as leituras modernas. In: MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. (Org.). *Corpo a corpo, representações antigas e modernas da figura humana*. 1ed. São Paulo: Editora da Unifesp, v. 1, 2014, p. 133-143.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no espelho da modernidade brasileira. In: SILVA, Glaydson José da; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, Pedro Paulo; RUFINO, Rafael. (Org.). *Antiguidade como Presença*. Antigos, modernos e os usos do passado. 1ed.Curitiba: Prismas, v. 1, 2017, p. 225-242.

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no Jardim 2 15/08/2011. *Revista Labora*, São Paulo, 15 ago. 2011, p. 5-5.

FUNARI, R. S. *O Egito dos Faraós e Sacerdotes*. 4a ed., 4a impressão. 6. ed. São Paulo: Atual, 2011.

FUNARI, R. S. O Egito na sala de aula. In: BAKOS, Margaret. (Org.). *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004, p. 145-158.

FUNARI, R. S. *Qual foi o primeiro objeto que existiu?* 26/05/2012. Estadinho, São Paulo, 26 maio 2012c, p. 33.

FUNARI, R. S. Un estudio hermeneutico de la egiptomanía y egiptología. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; PÉREZ, Dionisio; SILVA, Glaydson José da. (Org.). *Arqueología e Historia del Mundo Antiguo*: contribuciones brasileñas y españolas. Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008b, p. 37-40.

FUNARI, R. S.; GRALHA, J. O Egito Antigo. In: VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. (Org.). *Antiguidade Oriental e Clássica*: economia, sociedade e cultura. 1ed.Maringá: Eduem, v. 1, 2010, p. 13-36.

FUNARI, R. S.; TEGA, G.; TOLEDO, V.; FUNARI, P.P.A. *Arqueologia, uma atividade muito divertida*. Edição Labjor Unicamp 2018. 1. ed. Campinas: Caluh Labjor Unicamp, 2018.

FUNARI, R.S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, P.P.A.; GARRAFFONI, R. S.; LETALIEN, B. (eds) (2008). *New perspectives on the Ancient World*. 1 ed. Archaeopress, Oxford, 2008a, p. 73-76.

FUNARI, R.S. *Imagens do Egito Antigo*. São Paulo, Annablume/Unicamp, 2006.

FUNARI, R.S. O interesse pelo Egito faraônico: uma aproximação inicial. In: *História Antiga, contribuições brasileiras*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2008b, p. 93-100.

GALZERANI, M. C. B. Memória Tempo e História: perspectivas teórico-metodológicas para pesquisa em ensino de história. *Cadernos do CEOM (UNOESC)*, v.28, 2008.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

GARRAFFONI, R. S. Cultura material greco-romana: algumas reflexões acerca do ensino e pesquisa de Arqueologia Clássica no Brasil. *Romanitas, Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 2, 2013, p. 219-230.

GARRAFFONI, R. S. Reconfiguração dos Estudos sobre a Antiguidade na Atualidade: os desafios de novas abordagens. In: SILVA, Helenice Rodrigues (Org.). *Circulação das ideias e Reconfigurações dos Saberes*. 1aed. Blumenau: Edifurb, v. 01, 2014, p. 77-91.

GEIST, E. Let's make a map: The developmental stages of children's mapmaking. *YC Young Children*, 71(2), 2016, p. 50-55. <https://search.proquest.com/docview/1818310133?accountid=8113>

HILL, J. The Story of the Amulet: Locating the Enchantment of Collections. *Journal of Material Culture*. 12 (1), 2007, p. 65-87. doi:10.1177/1359183507074562

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2001.

JONES, A.; BENNETT, R. Reaching beyond an online/offline divide: invoking the izome in higher education course design. *Technology, Pedagogy and Education*, 26: 2, 2017, p. 193-210.

KARNAL, L. (Org.) *A Escrita da Memória - Interpretações e Análises Documentais*. 01. ed. São Paulo, Instituto Cultural Santos, 2004.

KI-ZERBO, Joseph (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

KORMIKIARI, M.C. N. *Norte da África autóctone do século III ao I a.C.: as imagens monetárias reais berberes*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

KORMIKIARI, Maria; PORTO, Vagner Carvalheiro. Arqueologia como instrumento de aproximação aluno-Mundo Antigo: para além de uma visão eurocêntrica. *Revista Transversos*, v. 1, 2019, p. 45-69.

LAQVILLE, C. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. *Revista Brasileira de História*, 19, 38, 1999, p. 125-138.

LOWENTHAL, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997.

OLIVIER, B. Foucault and Individual Autonomy. *South African Journal of Psychology*, 40(3), 2010, p. 292-307.

PEREIRA, T.M.; AREZ, A.; VIEIRA, N. Cartographies of the creative process: Use of mind mapping in contexts of artistic education. 2017 *International Symposium on Computers in Education (SIIE)*, Lisbon, 2017, p. 1-7.

PERRENOUD, P. e THURLER, M. G. *As competências para ensinar no século XXI. A formação de professores e o desafio da avaliação*. São Paulo: Artmed, 2002.

PORTO, V. C. A iconografia judaica e as moedas da Judeia. *Lumen et Virtus: revista de cultura e imagem*, v. IV, 2013, p. 22-48.

RAGO, L. M. O historiador e o tempo. In: ROSSI, Vera Lúcia Sabongi; ZAMBONI, Ernesta. (Org.). *Quanto tempo o tempo tem!.* 01 ed. Campinas: Alínea, v. 1, 2003, p. 25-48.

RAGO, L. M. Por uma educação libertária: o gênero na nova escola. In: BARBOSA, Rachel Lazzari Leite. (Org.). *Formação de Educadores. Desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, v. 01, 2003, p. 479-490.

RAGO, L. M. *Epistemologia Feminista, Gênero e História*. MASCULINO, FEMININO, PLURAL. 1ed. Florianópolis: editora das Mulheres, 1998.

RAGO, L. M. *Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias*. 01. ed. São Paulo: Editora da Cidade, 2015.

RAGO, M. Feminizar é preciso, ou por uma cultura filógina. *La Manzana de la Discórdia*, 2, 2007, p. 55-78.

RAGO, Margareth. Libertar a história. In: RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz B., ROBRAHN-GONZÁLEZ, E.; LIMA, L.P.; FUNARI, R. S. ; BUGELLI, M. *Cartilha Patrimonial*. 1. ed. São Paulo: Embraport/Documento/NEE-Unicamp, 2009.

ROSENBERG, Noah. From Trees to Rhizomes. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 59 no. 2, 2016, p. 246-252.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., 1995, p. 71-99.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

SOARES, O. P. *A atividade de ensino de história: processo de formação de professores e alunos*. Araraquara: Junqueira e Marin, 2008.

SOUZA, M.P.; FEITOSA, L. M. G. C. . Olhares sobre as mulheres da Antiguidade em livros didáticos: (des)construindo estereótipos de gênero?. *HÉLADE* (RIO DE JANEIRO), v. 4, 2018, p. 183-205.

TURINO, F.; FUNARI, R. S. *Quando crescer, vou ser...egiptólogo!* 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, p. 22 - 23, 01 ago. 2012b.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

O ACERVO DAS PEÇAS EGÍPCIAS DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA DA USP E AS HABILIDADES SOCIOEMOCIONAIS NO ENSINO FUNDAMENTAL: UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA

Raquel dos Santos Funari¹

Resumo

O artigo inicia-se por discutir aspectos teóricos, em particular como o estudo do passado trata da semelhança e da diferença. Em seguida, volta-se para a educação no ensino fundamental em relação com o passado e a história do Egito antigo. A partir dessas premissas, o artigo trata do potencial do acervo egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP) para o ensino formal, no âmbito da Arqueologia. O artigo continua por discutir estratégias na sala de aula, a partir da leitura de textos, produção de nuvens de palavras-chave e produção de materiais a partir das imagens do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). Os objetivos incluem o potencial educacional do acervo egípcio, por meio de uma perspectiva da Arqueologia Pública, aplicada em estudos de caso em escolas específicas em diferentes lugares.

Palavras-chave

Arqueologia egípcia; arqueologia e educação; arqueologia pública.

¹ Pós-doutoranda – Universidade de São Paulo/Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, Brasil. E-mail: raquelsfunari@uol.com.br.
Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

Abstract

The paper starts by discussing some theoretical issues, particularly how the study of the past deals with resemblance and difference. It then turns to child education in relation to the past and history of ancient Egypt. From these theoretical tenets, the paper explores the potential of the Egyptian collection of the Archaeological and Ethnological Museum (MAE-USP) to archaeological formal education. The paper then discusses classroom strategies, such as mind maps. The goals include using the educational potential of the Egyptian collection, through a public archaeology perspective, applied in case studies in specific schools in different places.

Keywords

Egyptian archaeology; archaeology and education; public archaeology.

Introdução

O acervo de peças egípcias do MAE-USP constitui uma oportunidade, ainda inexplorada, de atuação no ensino fundamental. O Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo oferece condições únicas para o desenvolvimento desta pesquisa graças a seu acervo, a seus profissionais – em particular Vagner Carneiro Porto, supervisor deste pós-doutorado – e pelo Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP), coordenado por Vagner Carneiro Porto e Maria Isabel d'Agostino Fleming. O LARP tem se destacado na pesquisa acadêmica, com atuação também voltada para a divulgação ao público escolar, em particular, e este artigo insere-se em suas atividades desenvolvidas junto a Escolas de Ensino Básico e Ensino Médio e IES (cf. <http://www.larp.mae.usp.br/>). O acervo egípcio do MAE-USP, explicitado mais adiante, compreende diversos tipos de artefatos explorados no artigo, em particular os amuletos e aqueles com representações femininas. O artigo parte de um problema de pesquisa central: como semelhanças e diferenças (que serão explanadas mais adiante) podem ser utilizadas para a produção de conhecimento no ensino fundamental. Parte-se da hipótese que metodologias ativas e jogos de percurso facilitam o conhecimento histórico e o espírito crítico. Os materiais egípcios do acervo do MAE-USP constituirão o material para aplicação. O Egito Antigo apresenta-se como tema dos mais conhecidos e atrativos e a exploração de semelhanças e diferenças é de particular interesse. Dois aspectos principais da coleção serão trabalhados: a religiosidade, em particular nos amuletos, e a representação feminina. O objetivo está em analisar como o acervo egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo pode ser produtor de conhecimento no ensino fundamental. A metodologia parte da consulta de estudos sobre a função antropológica dos objetos/amuletos de proteção, para, a partir daí, formular atividades didáticas. As coleções museológicas de amuletos podem ser interpretadas pelo prisma da atração antropológica da modernidade por objetos mágicos antigos, como propõe Jude Hill (2007). Em seguida, em sintonia com a pedagogia recente e sua preocupação com o crescimento emocional dos educandos, serão analisadas as representações imagéticas e discursivas, presentes na produção dos estudantes. Apresentam-se a seguir suas premissas e características.

Semelhanças e diferenças na História

Paul Veyne (1970) foi feliz ao definir a História como um inventário das diferenças (Veyne, 1976: 1983). Essa perspectiva resulta de diversos fatores, a começar pela noção de indeterminação, pela qual se pode propor futuros imprevisíveis. Esta é uma maneira de opor-se à noção de predestinação, como se tudo que acontecesse estivesse determinado (Silva, 2010). Se assim for, o passado foi sempre o resultado de ações inevitáveis e o futuro também o será, o que transforma os seres humanos em simples executores inconscientes, que não poderiam determinar o seu destino, os seus desejos, suas trajetórias (Galzerani, 2008). Se o futuro pode ser alterado por nós, o passado também deve ser entendido como resultado de inúmeros fatores que portavam em si diversas possibilidades (Silva; Martins, 2008). Em termos bem concretos, é uma concepção que permite questionar a inevitabilidade de qualquer futuro (Foucault, 1979). O capitalismo não será inevitável, nem qualquer outra forma de vida social (Foucault, 1995), como o comunismo, como sugerem vertentes neoliberal e marxista (Jenkins, 2001). Ainda na mesma linha, os acontecimentos passados, presentes ou futuros dependem de circunstâncias particulares, que poderiam ou poderão ser outras, tanto em termos humanos como naturais (Olivier, 2010).

Em seguida, as diferenças resultam também do reconhecimento da convivência de comportamentos e ideias, ou, ao menos, da existência de um desejo dessa aceitação (Rago, 2002). Neste sentido, o passado serve para mostrar que a cultura é sempre arbitrária (Chartier, 2002), mutante e variada, de modo que não há modelos normativos e obrigatórios de comportamento no presente ou no futuro (Munslow, 1997). Isso pode ser relacionado, no âmbito historiográfico, à crescente interação entre o estudo da História e as outras disciplinas humanísticas e sociais (Ciampi, 2011), da Filosofia à Antropologia, desde o início do século XX. A História como inventário de diferenças (Veyne, 1976), assim, está na base de um ensino de História voltado para a liberdade, para que o futuro esteja nas mãos dos próprios educandos (Coventry et alii, 2006). Além disso, a diversidade do passado e a indeterminação dos acontecimentos estimulam a imaginação dos alunos (Rago, 2015) e podem constituir potente instrumento pedagógico (Albuquerque, 2007).

As semelhanças talvez exijam menos considerações (Garraffoni, 2014). Não se pode imaginar futuros e passados sem partir do presente, daquilo que se conhece. Robin Collinwood (1999) ressaltaria a necessária empatia, entendida como capacidade de imaginar-se em outra situação, a partir da nossa experiência. De fato, para se perceber a diferença é necessário

transcender as distâncias no tempo e no espaço (Kormikiari; Porto, 2019). Para colocar-se no lugar do outro depende-se de reconhecer sentimentos semelhantes, ou melhor, da aproximação de nossas experiências às de outros, em outras circunstâncias (Laquille, 1999). Sem a experiência universal e transcultural de comer, tal como a experimentamos, não é possível buscar as especificidades de outras maneiras de se alimentar (Lowenthal, 1985).

A História para crianças, com as crianças

O aprendizado nunca pode ou deve almejar transformar a criança em um futuro estudioso de qualquer das disciplinas escolares. Todo o Ensino Fundamental volta-se para a formação de cidadãos, não especialistas (Correia, 2012). A História, em particular, deve servir tanto a fornecer um repertório sobre o passado (Barca, 2001), como, mais ainda, recursos para que a criança possa compreender o mundo em que vive e como pode mudá-lo (Bittencourt, 2018). Para isso, alguns aspectos têm sido colocados em destaque por educadores e historiadores (Fonseca, 2004):

O aluno deve ser incentivado a ser ativo, a chegar a conclusões a partir de si mesmo e em cooperação com os colegas e com a supervisão e ajuda do professor; Para isso, os aspectos atrativos do conhecimento, inclusive o lúdico, devem estar no centro da atuação pedagógica; e Isso depende, ainda, de partir do conhecido para o desconhecido, do presente para o passado.

Estas, são três questões interligadas (Fernandes, s.d). Práticas ativas (Soares, 2008; 2012) encorajam que os alunos aprendam com seus pares, cujo conhecimento é semelhante, e que possam aproveitar-se dos conhecimentos do professor (Perrenoud, 2002; Perrenoud; Thurler, 2002). Sem que os alunos se interessem, isso não acontece e o lúdico constitui meio privilegiado para que eles (e todas as pessoas, em qualquer idade e situação) se dediquem. O prazer é condição necessária para o conhecimento ativo (Funari, 2013). Por fim, ninguém tem prazer senão a partir da sua própria experiência (Rago, 2003).

O Egito Antigo

Ao considerar esse contexto teórico, o Egito Antigo apresenta muitos pontos a serem explorados (Funari, 2008a). Neste artigo relativo à sala de aula (Funari, 2011), serão abordados os seguintes: África (Funari, 2018;

2019), as mulheres (Feitosa, 2014; Rago, 1998; Rago, 2003; Souza; Feitosa, 2018), estrutura social e religiosa (Funari; Gralha, 2010), as fontes historiográficas e, todos eles, no contato entre passado e presente (Funari, 2006; 2014; 2015; 2017), sempre a partir de peças do acervo egípcio do MAE-USP. O primeiro e mais imediato refere-se ao continente africano. Embora livros didáticos e outras fontes de informação não omitam a localização do Egito no continente africano (Ki-Zerbo, 1982) nem sempre isso transparece para as crianças. Assim, este é o primeiro aspecto a ser explorado em sala de aula.

Mostrar o caráter africano do Egito Antigo inicia-se na interação com a Geografia (Callai, 2005), destacando que a África não é um país. Até alguns milhares de anos, o norte da África era uma savana, no que depois seria o deserto do Saara e havia continuidade de ocupação humana de norte a sul do continente (Ki-Zerbo, 1982). Quando do aquecimento atmosférico, após a última glaciação, criou-se o deserto e uma parte da população moveu-se para as margens do rio Nilo, o único a continuar. Portanto, os egípcios eram descendentes desses africanos. Em seguida, o rio Nilo tornou-se ligação perene entre o que viria a ser a África subsaariana e o Mediterrâneo, de modo que a civilização egípcia antiga, além de usar língua africana e ser de etnia africana, manteve constante relação com o restante da população e culturas africanas subsaarianas. Dessa forma, fica claro que o Egito Antigo foi africano em muitos sentidos, não só pelo óbvio de estar no continente africano (Funari, 2004).

Em seguida, a posição das mulheres pode e deve ser ressaltada (Scott, 1995). Elas sobressaíam, como se pode observar nas imagens, mas também nas inscrições e mesmo nas fontes gregas muito posteriores, como Heródoto e Diodoro. Estavam presentes na estatuária, na pintura com o corpo exposto, tanto como o masculino, regentes, deusas e poderosas. Isso não significa que fosse uma sociedade matriarcal, com o poder centrado nas mulheres, mas no contexto das sociedades de classe, o Egito destacava-se pela participação feminina (Rago, 2007). Isso não pode ser subestimado, tanto pelo fato em si, como pelo exemplo a ser levado em conta pelas alunas hoje: nada é impossível, a submissão não é destino.

A estrutura social e religiosa apresenta muitas características relevantes, por semelhanças e diferenças com o presente (Bakos, 2004). No primeiro caso, a hierarquia social e as imensas diferenças sociais merecem destaque, com camponês de um lado e escribas e faraós de outro. Já a agricultura e as construções monumentais, a partir de uma tecnologia que sequer conhecia o ferro, permitem mostrar como se pode criar tanto e tratar da

cultura como princípio de manejo do mundo. A religiosidade constitui aspecto importante da civilização egípcia antiga, bem explorado nos livros didáticos e de apoio, assim como no imaginário das diversas sociedades e culturas posteriores, até hoje (Funari, 2008b). Na própria antiguidade, hebreus, gregos e romanos, para citar os mais estudados e conhecidos, reelaboraram os mitos, rituais e práticas sagradas egípcias. Isso aparece em Ísis e Osíris, nas paredes de Pompeia ou na Bíblia Hebraica (José, escravidão, Moisés, Êxodo) e no Novo Testamento. A posteridade medieval e moderna, tanto a Oriente (Islão) como a Ocidente (como a Maçonaria) foi revolucionada pela decifração da escrita hieroglífica e pela tradução de um imenso corpus literário. No caso do Brasil (Bakos, 2004), com sua religiosidade marcada, a historicidade da espiritualidade egípcia, em seus diversos contextos e situações, pode servir a tratar do presente também. A diversidade tanto mitológica como de práticas egípcias serve para tratar de maneira histórica, contextual e cultural a religiosidade.

Todos esses aspectos podem e devem ser abordados, de maneira instigante e original, a partir do acervo arqueológico egípcio do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

O uso de coleções arqueológicas no ensino fundamental e o acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP): o amuleto

As crianças sensibilizam-se ao contato com o material arqueológico (Funari, 2011; Funari, 2012a; Funari, 2012b; Funari, 2012c; Funari, 2012d; Funari et alii, 2018), pois isso favorece uma aproximação mais direta e sensível, pelos sentidos, com realidades distantes no tempo e no espaço (Robrahn-González et alii, 2009). O material arqueológico pode ser acessado, em particular, nos acervos custodiados em museus (Florenzano et alii, 2015) e esse um aspecto de destaque nas discussões sobre a função social e pública da instituição museológica (Garraffoni, 2013). Ao lado de sua missão de guarda patrimonial e de apoio à pesquisa científica e acadêmica (Karnal, 2004), os museus, cada vez mais, almejam chegar ao público geral *lato sensu* e ao público escolar, em especial. Isso se reflete nas ciências em geral, como fica evidente com o epíteto “público” adicionado à diversas disciplinas como Arqueologia Pública e História Pública. Os museus relacionam-se com o público de maneira necessária, pelo que o termo mais usado para tratar do tema tenha sido “educação” (ação educativa, educação patrimonial). No caso dos museus arqueológicos, há convergência crescente de preocupação com educar sobre o passado

(História Pública), por meio da cultura material (Arqueologia Pública), preservada em museus (ação educativa, educação patrimonial).

O acervo egípcio (Brancaglion et alii; Brancaglion, 2004; 2013a; 2013b; 2014) fornece oportunidades únicas, em particular os amuletos (Funari, 2008c), pois os mesmos, despertam muita curiosidade acerca do Egito Antigo, em especial, por estarem ligados à proteção, sorte e morte. O acervo está composto de três coleções:

1. Coleção APA, composta de 9 artefatos: escaravelho sinete, amuleto (Bubástis), amuleto Hórus (Sekhmet), escaravelho (XX-XXIII dinastias), cerâmica com face humana (XVIII-XIX dinastias), escaravelho/amuleto, amuleto funerário mumiforme feminino (XXI dinastia), Bês.

2. Coleção do Museu Paulista: atualmente esta coleção compõe-se de 31 objetos de terracota e bronze. Constam do “Registro da Secção de Arqueologia” como tendo sido doadas em 1905; o registro original está no livro de inventário nº 1, pg. 308;” aí figura uma relação de 93 objetos egípcios; no cartão que acompanhava os objetos estava marcado que tinham sido descobertos 51 objetos num depósito do Museu. Atualmente existem 33 objetos”: estatueta antropomorfa, estatueta de faiança; estatueta de faiança com hieróglifos, estatueta antropomorfa feminina, estatueta antropomorfa com hieróglifos, estatueta com corpo humano e cabeça de macaco, estatueta com duas figuras ornitomorfas, baixo-relevo de gato com coleira, estatueta com gato deitado, adorno zoomorfo, estatueta antropomorfa feminina sentada, estatueta antropomorfa, estatueta antropomorfa com bastões nas mãos, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de bronze de gato sentado, estatueta de gato de bronze de gato sentado, estatueta de felino em bronze, dois colares, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, fragmento de estatueta de cabeça de mulher, estatueta de felino, baixo relevo de velho enrugado.

3. Shabtis MAE-USP: Shabti feminina com hieróglifos, Shabti de mulher com hieróglifos, Shabit, Osíris e a senhora Mut-Em-Wehah, Shabti mumiforme feminina, porta Ka com hieróglifos, estela funerária egípcia, vaso com inscrição canaanita, fragmento de caixão decorado com inscrição, fragmento de caixão com decoração, Osíris e mulher, fragmento de caixão com friso e mulher, tampa e painel de sarcófago funerário com divindades, fragmento de caixão com friso e inscrições, pote com inscrições, plaqueta de escrita, Shabti feminino, placa egípcia com camponês e gado, placa com baixo relevo, placa com imagem e inscrição.



Figura 01: Figura com representação mumiforme, pintado imitação de bandagens de múmias, segurando instrumentos agrícolas, saco de sementes, dois potes de água sobre os ombros. Usa uma peruca tripartite e um grande colar. Possui uma única coluna de hieróglifos para o profeta do deus Amun. Acervo MAE/USP.



Figura 02: Placa egípcia com camponês e gado. Acervo MAE/USP.



Figura 03: Porta composta por um painel central estreito formado por três colunas simétricas cobertas em ambos os lados. O texto deve ser lido do centro para o exterior. Acervo MAE/USP.

Os principais artefatos a estarem no centro da pesquisa são os chamados amuletos. A respeito, convém citar Victoria Arroyo (2017: 299-300):

para entender melhor as funções e os significados deste tipo de acompanhamento do morto, devemos refletir, em primeiro lugar, sobre o conceito de amuleto para os antigos egípcios, a fim de discuti-lo com as classificações e definições fornecidas pelos egiptólogos sobre tais objetos. A partir de uma análise semântica, na língua egípcia “clássica” – o egípcio médio – existem quatro termos que são normalmente traduzidos como amuleto (Andrews, 1994: 6). São eles:

- mkt (meket) -
- nht (nehet) -
- s3 (sa) -
- wd3 (wedja) -

Os três primeiros termos significam “guardar” ou “proteger”, e o último apresenta o mesmo som que o termo utilizado para “bem-estar”, também em egípcio médio. Podemos indicar, dessa forma, que o conceito de amuleto, para os próprios antigos egípcios, estava em sua essência ligado ao sentido de proteção”.

A classificação usual de amuletos pode ser tanto enganosa, quanto afastar parte do público infantil, pois há comunidades religiosas infensas à sua

simples menção (“Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram a coisas e seres criados, em lugar do Criador, que é bendito para sempre” Paulo, Romanos 1:25). Embora, de forma literal, a referência seja a algo criado pelo homem, não a amuleto, este é o sentido, muitas vezes, levado em conta, nessa passagem de Paulo no Novo Testamento. Há, em muitas famílias religiosas, resistência à própria palavra amuleto, que é associado ao demônio. Por isso, melhor seria acrescentar ao termo amuleto o sentido etimológico, algo que serve para proteger, no sentido literal e figurado:

Amuleto vem do latim *amuletum*, derivado do verbo *amolior*, remover, repelir, de *ab+molior* (para fora + mover), do substantivo *mola*, em português deu a palavra *mó*. Portanto, amuleto é algo que move para fora, protege. Convém citar que, em grego, a palavra usada, *apotropaico*, significa, da mesma maneira, “virar para fora”, “repelir”, sendo muito apropriada, mas menos difundida entre os não especialistas, daí o uso, neste artigo, do termo amuleto.

Essa uma das funções desses objetos funerários colocados nas tumbas egípcias, ao menos para parentes e amigos do defunto. Proteção é um sentimento partilhável por todos, sem causar a rejeição ao amuleto associado ao demônio.

Na sala de aula

A prática é sempre mais complexa do parece ser e tanto mais com alunas e alunos de escolas públicas e privadas. A partir dos aspectos teóricos e metodológicos mencionados, a aplicação procurou agenciar tanto os conteúdos a serem compreendidos, como os meios lúdicos necessários. Já se disse que as ideias mais profundas dependem das imagens mais claras e diretas, além de atraentes. Platão mostra bem isso, com sua narrativa que viria a ser conhecida como Alegoria da Caverna (*República*, 514a–520a). Ainda mais, o método da parábola, ou comparação, aparece em outras tradições populares, como nos Evangelhos. Esses precedentes antigos mostram a perenidade da compreensão imediata, alegórica, metafórica, por meio de um relato (*mythos*, em grego). No ensino, isso aparece de forma tão clara, que constitui a sua essência: se o educando não se envolve, de nada serve.

Assim, diversas estratégias de aprendizagem podem ser levadas adiante, conforme explicitado a seguir. Isso pode se desenvolver com os professores

participantes por meio de oficinas (Cerri, 2006). Análise, do grego *análysis* vem de *anályein*, isto é, *aná* (para cima) + *lýein* (soltar, afrouxar, decompor). Análise significa desfazer, jogar para o alto, daí separar, decompor em partes (Curtis, 2016). Todas as atividades com os alunos envolvem a análise, a divisão em partes, para melhor entender. Em seguida, o mapa mental (*mind map*, rizoma em Deleuze; Guattari, 2011; Rosenberg, 2016; Jones; Bennet, 2017) constitui ferramenta fundamental, também ela com pés na própria antiguidade. Já Porfírio de Tírio (234-305 d.C.), propunha uma árvore (*δένδρον*, *déndron*) de relações, em forma gráfica, algo seguido pelos séculos seguintes, ainda que apenas a Psicologia recente tenha desenvolvido o conceito moderno de mapa, popularizado por Tony Buzan (1974) pela BBC. Essa potente ferramenta permite compreender temas simples ou complexos, aplicado para adultos (Pereira et alii, 2017) e crianças (Geist, 2016) assim como contribui para facilitar a troca de ideias com os outros.

A partir desses dos procedimentos de base, a análise (separação) e o mapa mental (a correlação das partes antes separadas), os outros são agenciados, a começar pelo uso de cores diferentes, com canetas e papel, desenhos símbolos, traços de ligação ou setas numeradas. Entre os resultados, estão hashtags, cartazes e textos redigidos. O jogo de percurso utiliza-se de todos esses recursos prévios para que os próprios alunos reflitam, de forma coletiva. No estudo do Egito Antigo, a análise (divisão em partes) inclui como viviam, a população, o trabalho dos camponeses, para quem trabalhavam, no que trabalhavam e sua correlação em mapas mentais resulta nos diversos produtos, com destaque para a produção de texto e síntese resultante da atividade.

Na prática

O artigo envolve duas escolas parceiras:

1. EMEF Zulmira Cavalheiro Faustino criada em 13 de junho de 1988 (Rua Melo Coutinho, 69, Parque Regina, Campo Limpo), sextos anos (duas turmas); e
2. Colégio Nossa Senhora do Morumbi, sexto ano (uma turma).

Centrado nos amuletos objetos funerários egípcios da coleção egípcia do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), o artigo insere-se nos objetivos da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de mobilizar as habilidades socioemocionais, em particular por meio de atividades lúdicas:

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

empatia, felicidade, autoestima, ética, paciência, autoconhecimento, confiança, responsabilidade, autonomia, criatividade. Segundo o The Collaborative for Academic, Social and Emotional learning (Cosel; cf. <https://casel.org/>), a aprendizagem dessas habilidades é uma das estratégias mais significativas para desenvolver o êxito acadêmico e reformas escolares eficazes.

O brincar está na base do aprendizado ativo, aquele que capacita a agir no mundo, daí a importância dos jogos. Essa ação é, por definição, inter e transdisciplinar. De acordo com a BNCC, o Egito entra na educação infantil por meio de projetos de campos de experiência e, em seguida, nos quintos e sextos anos. Entre as atividades previstas, estão o levantamento dos jogos no Egito Antigo, além da sua estruturação, com os alunos, de jogos de memória, percurso, suspense, quebra cabeças para encaixar, dicionário temático das peças, jogo de sete erros, imagem que corresponde ao texto, você sabia? (curiosidades), análise, mapa mental, desenho, produção de texto e síntese, mapas históricos e geográficos, jogos de percurso, trilhas, tabuleiro, produção de dicionário temático ilustrado, cartões postais, jogo de sete erros, caça ao tesouro.

Conclusão

Neste artigo, apresentam-se as premissas de atividades educativas a partir de um acervo antigo. Os resultados estão apresentados em capítulo a sair em volume do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, em comemoração dos dez anos do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP), em 2024. Convém apenas mencionar a composição de um jogo de percurso, a permitir uma intervenção direta, tanto no ensino formal, como informal, de modo a mostrar o imenso potencial crítico e criativo da cultura egípcia antiga, a partir de um acervo brasileiro. O Egito antigo nem sempre tem sido explorado nesse sentido, pois, tantas vezes, serve para ocultar, mais do que para revelar. Oculta-se a diferença, a africanidade, forja-se, às vezes, uma imagem edulcorada e limitadora. Os amuletos podem contribuir para uma outra percepção, subjetiva, religiosa, simbólica, feminina, africana, crítica. A Antiguidade, no presente, pode servir para uma sociedade mais justa e aberta à diversidade. Este artigo insere-se nessa luta pelo convívio.

Referências²

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da história. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

ARROYO-ADAIME, V. Os Amuletos Funerários Do Egito Antigo No Acervo Do, MAE-USP. In: BRANCAGLION Jr., Antonio; CHAPOT, Gisela (Orgs). *Semna – Estudos de Egiptologia IV*. Rio de Janeiro: Editora Klínê, 2017, p. 298-307.

BAKOS, M.; FUNARI, R. S. História da tradição clássica no Brasil dos séculos XIX e XX. Egito Antigo no Brasil: egiptologia e egiptomania. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). *Tradição Clássica e o Brasil*. 1ed. Brasília: Fortium/Archai, 2008, p. 143-152.

BAKOS, M.M. *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo, Paris, 2004.

BARCA, I. Educação histórica: uma nova área de investigação. *Revista da Faculdade de Letras, História*, Porto, III, 2, 2001, p. 13-21.

BITTENCOURT, C. M. F. *Ensino de História fundamentos e métodos*. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2018.

BRANCAGLION Jr, A. As Coleções Egípcias no Brasil. In: BAKOS, M. M.; Funari, P.P. (Org.). *Egiptologia, Egiptomania*. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 31-41.

BRANCAGLION Jr, A. *Tecnologias 3D: desvendando o passado, modelando o futuro*. 1. Ed. Rio De Janeiro: Lexicon, 2013a, 248p.

BRANCAGLION Jr, A. Um Egito Ainda Desconhecido: coleções e colecionismo no Brasil. *Tempo Brasileiro*, v. 193, 2013b, p. 39-55.

BRANCAGLION Jr, A.; ZIEGLER, C.; DELANGE, E. As Coleções Egípcias no Brasil/Les Collections Egyptiennes au Brésil. In: Museu de Arte de São Paulo; Museu do Louvre. (Org.). *Egito Faraônico Terra dos Deuses*. 1ed.São Paulo: Takano, 2001, p. 20-27.

BRANCAGLION Jr, Antonio. *Semna/Estudos de Egiptologia I*. 1. ed. Rio de Janeiro: Seshat / Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/Editora Klínê, 2014, 179p.

² Todas as consultas foram confirmadas em 09/02/2020.

BUZAN, Tony. *Use Your Head*. London: BBC Books, 1974.

CERRI, L. F. Oficinas de ensino de História - Pontes de didática da História num currículo em transição. *Educar em Revista* (Impresso), Curitiba, v. 27, n. 27, 2006, p. 221-238.

CALLAI, Helena. Aprendendo a ler o mundo: a geografia nos anos iniciais do ensino fundamental. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 25, n. 66, p. 227-247, maio/ago. 2005.

CHARTIER, R. *A História Cultural, entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002.

CIAMPI, Helenice. Ensinar História no século XXI: Dilemas curriculares. *Revista História Hoje*, v. 5, 2011, p. 1-14.

COLLINGWOOD, Robin George. *The principles of history*. U. K: Oxford University Press, 1999. (Edição póstuma).

CORREIA, L.O. O ensino de História na educação básica como ofício do historiador, dilemas da formação inicial. *XVIII Encontro Regional da ANPUH-MG*, Mariana, 2012, <http://www.encontro2012.mg.anpuh.org/site/anaiscomplementares>.

COVENTRY, M. et alii. Ways of seeing: evidence and learning in the history classroom. *The Journal of American History*, 92, 4, 2006, p. 1371-1402.

CURTIS, J.W. Transcribing from the Mind To the Map: Tracing the Evolution of a Concept Geographical Review, Volume106, Issue3, July 2016, p. 338-359.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et Schizophrénie 2*. Mille Plateaux. (1980) - Em colaboração com Félix Guattari (ed. brasileira: Mil platôs. São Paulo: Editora 34, v. 2, 2011.

FEITOSA, L. M. G. C. A questão de gênero na Antiguidade Clássica. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. (Org.). *Narrar o passado, Repensar a História*. 2ªed.Campinas: Editora da Unicamp, v. 1, 2014, p. 235-251.

FERNANDES, L.Z. *A reconstrução de aulas de História na perspectiva da Educação Histórica: da aula oficina à unidade temática investigativa*, <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/158-4.pdf>.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

FLORENZANO, M. B. B.; RIBEIRO, A. M. G.; MONACO, V. L. *A coleção de moedas romanas da Universidade de São Paulo*. 1a. ed. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, v. 01, 2015. 144p.

FONSECA, T. N. L. E. *História & Ensino de História*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H., RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-49.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

FUNAR, P.P.A.; FUNARI, R. S. . O presente do passado: o Egito no Brasil. *Hélade* (Rio de Janeiro), v. 1, 2015, p. 35-43.

FUNARI, R. S. A África Antiga no Ensino de História. *Heródoto*, 2018, p. 194-204.

FUNARI, R. S. A maior biblioteca do mundo 01/05/2012. *Revista Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, maio 2012d, p. 2-5.

FUNARI, R. S.. Egito, aí vamos nós! 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, 01 ago. 2012a, p. 12-15.

FUNARI, R. S. Egito, uma civilização africana. In: Claudio Carlan; Pedro Paulo Funari; Lourdes Feitosa. (Org.). *As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África*. 2ed.Alfenas: Editora da Unifal, v. 1, 2019, p. 18-28.

FUNARI, R. S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, Pedro Paulo A; GARRAFFONI, Renata S.; LETALIEN, Bethany. (Org.). *New perspectives on the Ancient World*. 1ed.Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008c, p. 73-76.

FUNARI, R. S. Imagens dos corpos egípcios e as leituras modernas. In: MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. (Org.). *Corpo a corpo, representações antigas e modernas da figura humana*. 1ed.São Paulo: Editora da Unifesp, v. 1, 2014, p. 133-143.

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no espelho da modernidade brasileira. In: SILVA, Glaydson José da; GARRAFFONI, Renata Senna; FUNARI, Pedro Paulo; RUFINO, Rafael. (Org.). *Antiguidade como Presença*. Antigos, modernos e os usos do passado. 1ed.Curitiba: Prismas, v. 1, 2017, p. 225-242.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

FUNARI, R. S. O Egito Antigo no Jardim 2 15/08/2011. *Revista Labora*, São Paulo, 15 ago. 2011, p. 5-5.

FUNARI, R. S. *O Egito dos Faraós e Sacerdotes*. 4a ed., 4a impressão. 6. ed. São Paulo: Atual, 2011.

FUNARI, R. S. O Egito na sala de aula. In: BAKOS, Margaret. (Org.). *Egiptomania, o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004, p. 145-158.

FUNARI, R. S. *Qual foi o primeiro objeto que existiu?* 26/05/2012. Estadinho, São Paulo, 26 maio 2012c, p. 33.

FUNARI, R. S. Un estudio hermenéutico de la egiptomanía y egiptología. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; PÉREZ, Dionisio; SILVA, Gláydson José da. (Org.). *Arqueología e Historia del Mundo Antiguo: contribuciones brasileñas y españolas*. Oxford: Archaeopress, v. 1, 2008b, p. 37-40.

FUNARI, R. S.; GRALHA, J. O Egito Antigo. In: VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. (Org.). *Antiguidade Oriental e Clássica: economia, sociedade e cultura*. 1ed.Maringá: Eduem, v. 1, 2010, p. 13-36.

FUNARI, R. S.; TEGA, G.; TOLEDO, V.; FUNARI, P.P.A. *Arqueologia, uma atividade muito divertida*. Edição Labjor Unicamp 2018. 1. ed. Campinas: Caluh Labjor Unicamp, 2018.

FUNARI, R.S. Egypt and Brazil: an educational approach. In: FUNARI, P.P.A.; GARRAFFONI, R. S.; LETALIEN, B. (eds) (2008). *New perspectives on the Ancient World*. 1 ed. Archaeopress, Oxford, 2008a, p. 73-76.

FUNARI, R.S. *Imagens do Egito Antigo*. São Paulo, Annablume/Unicamp, 2006.

FUNARI, R.S. O interesse pelo Egito faraônico: uma aproximação inicial. In: *História Antiga, contribuições brasileiras*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2008b, p. 93-100.

GALZERANI, M. C. B. Memória Tempo e História: perspectivas teórico-metodológicas para pesquisa em ensino de história. *Cadernos do CEOM (UNOESC)*, v.28, 2008.

GARRAFFONI, R. S. Cultura material greco-romana: algumas reflexões acerca do ensino e pesquisa de Arqueologia Clássica no Brasil. *Romanitas, Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 2, 2013, p. 219-230.

GARRAFFONI, R. S. Reconfiguração dos Estudos sobre a Antiguidade na Atualidade: os desafios de novas abordagens. In: SILVA, Helenice Rodrigues (Org.). *Circulação das ideias e Reconfigurações dos Saberes*. 1aed. Blumenau: Edifurb, v. 01, 2014, p. 77-91.

GEIST, E. Let's make a map: The developmental stages of children's mapmaking. *YC Young Children*, 71(2), 2016, p. 50-55. <https://search.proquest.com/docview/1818310133?accountid=8113>

HILL, J. The Story of the Amulet: Locating the Enchantment of Collections. *Journal of Material Culture*. 12 (1), 2007, p. 65-87. doi:10.1177/1359183507074562

JENKINS, Keith. *A história repensada*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2001.

JONES, A.; BENNETT, R. Reaching beyond an online/offline divide: invoking the izome in higher education course design. *Technology, Pedagogy and Education*, 26: 2, 2017, p. 193-210.

KARNAL, L. (Org.) *A Escrita da Memória - Interpretações e Análises Documentais*. 01. ed. São Paulo, Instituto Cultural Santos, 2004.

KI-ZERBO, Joseph (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

KORMIKIARI, M.C. N. *Norte da África autóctone do século III ao I a.C.: as imagens monetárias reais berberes*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

KORMIKIARI, Maria; PORTO, Vagner Carvalheiro. Arqueologia como instrumento de aproximação aluno-Mundo Antigo: para além de uma visão eurocêntrica. *Revista Transversos*, v. 1, 2019, p. 45-69.

LAQVILLE, C. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. *Revista Brasileira de História*, 19, 38, 1999, p. 125-138.

LOWENTHAL, D. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MUNSLOW, Alun. *Deconstructing History*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997.

OLIVIER, B. Foucault and Individual Autonomy. *South African Journal of Psychology*, 40(3), 2010, p. 292-307.

PEREIRA, T.M.; AREZ, A.; VIEIRA, N. Cartographies of the creative process: Use of mind mapping in contexts of artistic education. 2017 *International Symposium on Computers in Education (SIIE)*, Lisbon, 2017, p. 1-7.

PERRENOUD, P. e THURLER, M. G. *As competências para ensinar no século XXI. A formação de professores e o desafio da avaliação*. São Paulo: Artmed, 2002.

PORTO, V. C. A iconografia judaica e as moedas da Judeia. *Lumen et Virtus: revista de cultura e imagem*, v. IV, 2013, p. 22-48.

RAGO, L. M. O historiador e o tempo. In: ROSSI, Vera Lúcia Sabongi; ZAMBONI, Ernesta. (Org.). *Quanto tempo o tempo tem!.* 01 ed. Campinas: Alínea, v. 1, 2003, p. 25-48.

RAGO, L. M. Por uma educação libertária: o gênero na nova escola. In: BARBOSA, Rachel Lazzari Leite. (Org.). *Formação de Educadores. Desafios e perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, v. 01, 2003, p. 479-490.

RAGO, L. M. *Epistemologia Feminista, Gênero e História*. MASCULINO, FEMININO, PLURAL. 1ed. Florianópolis: editora das Mulheres, 1998.

RAGO, L. M. *Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias*. 01. ed. São Paulo: Editora da Cidade, 2015.

RAGO, M. Feminizar é preciso, ou por uma cultura filógena. *La Manzana de la Discórdia*, 2, 2007, p. 55-78.

RAGO, Margareth. Libertar a história. In: RAGO, Margareth, ORLANDI, Luiz B., ROBRAHN-GONZÁLEZ, E.; LIMA, L.P.; FUNARI, R. S. ; BUGELLI, M. *Cartilha Patrimonial*. 1. ed. São Paulo: Embraport/Documento/NEE-Unicamp, 2009.

ROSENBERG, Noah. From Trees to Rhizomes. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 59 no. 2, 2016, p. 246-252.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., 1995, p. 71-99.

SOARES, O. P. *A atividade de ensino de história: processo de formação de professores e alunos*. Araraquara: Junqueira e Marin, 2008.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 145-164.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20016

SOUZA, M.P.; FEITOSA, L. M. G. C. . Olhares sobre as mulheres da Antiguidade em livros didáticos: (des)construindo esteriótipos de gênero?. *HÉLADE* (RIO DE JANEIRO), v. 4, 2018, p. 183-205.

TURINO, F.; FUNARI, R. S. *Quando crescer, vou ser...egiptólogo!* 01/08/2012. *Ciência Hoje das Crianças*, Rio de Janeiro, p. 22 - 23, 01 ago. 2012b.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

THE RECEPTION OF CLASSICAL ANTIQUITY IN CONTEMPORARY TIMES

Ingrid Cristini Kroich Frandji¹

Abstract

In recent decades, studies on Classical Antiquity have begun to encompass the impact of ancient civilizations on the formation of national identities, their uses, and resummptions from political and artistic aspects, linked to the cultural products of the 20th and 21st centuries. Understanding the relevance of the ancient world and its different appropriations and reinterpretation in the last three centuries, this article discusses the results obtained within the scope of the project *A Recepção da Antiguidade Clássica na Contemporaneidade* (The Reception of Classical Antiquity in Contemporaneity – 2000-2020), developed at UNESPAR – Campus Paranaguá, from 2022 to 2023. Quantitative data from five research axes (films, music albums, comics, series, and games) are presented. From these data, some partial considerations are presented, especially on the relationship between reception studies and the teaching of History.

Keywords

Reception studies; History teaching.

¹ Assistant Professor – State University of Paraná, Paranaguá, Brazil. E-mail: ingrid.frandji@gmail.com.

Resumo

Nas últimas décadas, os estudos sobre a Antiguidade Clássica passaram a abranger também o impacto das civilizações antigas na formação de identidades nacionais, suas utilizações e retomadas a partir de aspectos políticos e artísticos, ligados aos produtos culturais próprios dos séculos XX e XXI. Compreendendo a relevância do mundo antigo e suas diferentes apropriações e releituras nos últimos três séculos, o presente artigo discorre sobre os resultados obtidos no âmbito do projeto *A Recepção da Antiguidade Clássica na Contemporaneidade* (2000-2020), desenvolvido na UNESPAR – Campus Paranaguá entre 2022 e 2023. Serão apresentados os dados quantitativos de cinco eixos de pesquisa (filmes, álbuns musicais, histórias em quadrinhos, séries e jogos). A partir dos dados, algumas considerações parciais são apresentadas, em especial sobre a relação entre os estudos da recepção e ensino de História.

Palavras-chave

Estudos da Recepção; Ensino de História.

Introduction

In September 2023, a trend became popular on social media. In it, women asked men (especially husbands, boyfriends, brothers, and fathers): *How often do you think about the Roman Empire?* The answers went viral on apps like TikTok and X (formerly Twitter) – many men, with no apparent professional connection to Classical Antiquity, claimed to think weekly or daily about the Roman Empire. Is this just an innocent trend or is it possible to perceive something deeper in the great male interest in the Roman Empire?

Far beyond the Roman Empire, Classical Antiquity is an object of desire of different temporalities. Despite its temporal remoteness, it is a historical period constantly recapitulated with different objectives and from different readings. In Nazi Germany, the Greek cultural heritage was resurrected as the basis of the Third Reich, understood as the “continuity” of the civilizational torch lit in Ancient Greece. In a similar way, Italian fascism saw its origin in the Roman Empire, defending a specific legacy – such as the strength of the family as a patriarchal institution and the *fascio* as a symbolic unit. (Silva, 2007)

The examples above, institutionalized in nature and located temporally in the first half of the 20th century, are not the only forms of appropriation of Classical Antiquity. According to Zuckerberg, in recent decades different discourses have emerged about Stoic ideals for the construction of a contemporary “new masculinity”, centered on ideals of self-help, at the same time that different ancient texts – especially by authors such as Juvenal and Ovid – are revisited as behavioral models based on absolute truths. In this sense, there is an aggressive masculinity, which diminishes women and understands this practice as something common to humanity, after all, it was produced by *the great Roman men*. (Zuckerberg, 2018)

Although ancient texts are revisited in their entirety, and interpreted based on an often anachronistic logic, part of the relevance of the ancient world also resides in its subsequent appropriations by the cultural industry. We can ask ourselves: without films like *Gladiator* (2000), would so many men claim to think about the Roman Empire? Based on this, we can understand the interest in Classical Antiquity as an element also mediated by different cultural products and contemporary readings of this historical period.

Different interpretations arise from these contemporary readings of Classical Antiquity. In *The Song of Achilles*, a young adult book written by classicist Madeline Miller, the Iliad is retold by Patroclus, emphasizing his

romantic relationship with Achilles. The emphasis on the romance between the two characters can be understood as a way of popularizing the academic discussion about Achilles' homoaffectivity, deconstructing hegemonic views of an extremely heteronormative masculinity. (Laguna-Mariscal; Sanz-Morales, 2003). On the other hand, in films such as the aforementioned *Gladiator* (2000) and *Troy* (2004), what is largely praised are visions of a hegemonic masculinity supposedly present in ancient culture, whose usefulness must be emulated in contemporary times to regain a certain "cultural grandeur." However, historians and scholars of Classical Antiquity understand that not even ancient accounts of what made a great and virtuous man can be understood outside their context of production and specific interests. It is not possible, therefore, to understand contemporary cultural products as reflections of what actually occurred in Classical Antiquity – they are discursive formations with views laden with the moment of production.

With the perspective that media also produce historical meanings, the following question served as a basis for understanding the different discourses constructed about Classical Antiquity: in what way is knowledge about the Greco-Roman past instrumentalized by different media? From this question, it is possible to recognize the importance of different cultural products in the production of meanings about the past - especially about Classical Antiquity -, and how they influence not only what is understood as the past, but also the perception of *self* at the present time. This becomes even more evident when we think about the school curriculum - sixth grade students (between 10 and 12 years old) will study Ancient History for the first time, but they have often already had some contact with ancient cultures through other media, such as games, animations and comic books. Even before the contact with school knowledge, which is mediated by a specific knowledge logic, students already have contact with narratives about this ancient past, mediated in different ways by cultural products.

In this sense, the research project *A Recepção da Antiguidade na Contemporaneidade* (*The Reception of Antiquity in Contemporaneity*) was developed at UNESPAR - Paranaguá Campus, between 2022 and 2023, later redefined with a time frame between 2000 and 2020, with the aim of quantitatively analyzing only media productions based on Greco-Roman antiquity. This article will present the results found and discussed at the Thematic Symposium Antiquity and Modernity: Uses of the Past, held at the XXXII National History Symposium of the National History Association, in July 2023 in the city of São Luís - Maranhão. The data found

will be presented, with a brief discussion about future research possibilities and the relationship with History teaching.

Data presentation

Reception studies, as a field of research, constitute a space for relevant discussions in contemporary times, especially since they emphasize the continuous relationship between past and present. One of the objectives of the research project was to understand how the reception of Antiquity undertakes multiple significations of the past in contemporary times, producing different meanings of the Greco-Roman world. To this end, it was necessary, at first, to quantitatively analyze these uses in the chosen period (2000-2020). In reception studies, qualitative research is commonly carried out, with an emphasis on the peculiarities of each material produced. However, we understand that, for the purpose of this research, quantitative analysis can shed light on the dimension of media productions about the Greco-Roman world, assisting in a broader understanding of the range of these media and their different receptions.

For data collection, five distinct research axes were used, namely: movies, music, comic books, games, and series. The main methodology for data collection was data scraping, that is, automated collection of data from online databases. Instead of manually copying data found online, which takes a lot of time and effort, data scraping allows the user to automatically extract data to a database or spreadsheet (the method used in this research). (Sirisuriya, 2015) In this sense, the data extracted should comply with the proposed time frame (2000-2020), as well as the research theme.²

With more easily visualized data, it was possible to observe the relevance of different cultural appropriations of the Greco-Roman world in contemporary times, creating different readings of this period.

² Terms used for data scraping research: Ancient Greece, Ancient Greek, Ancient Rome, Roman Empire, Greek Mythology, Roman Mythology, Classical Antiquity, Classical Greece, Rome. After extraction, the data was analyzed individually to exclude any entry that was not within the established scope.

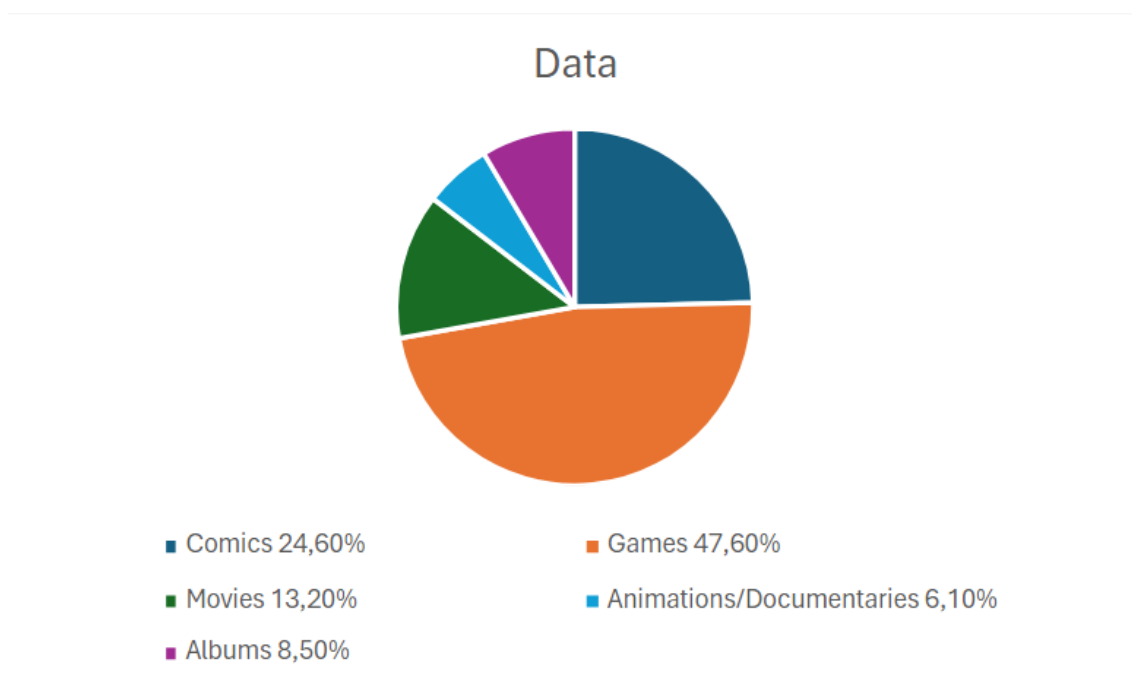


Figure 01: Graphic on media productions about Greco-Roman Antiquity between the years 2000 and 2020.³

Of the 410 entries found, 195 of these are games that meet the scope of the research. In general terms, it is possible to think of two major types of narrative within games: the first is the construction of Empires, i. e., in it, the player must use different means to be able to exercise dominance over an area, or other players. It is a type of game based mainly on the strategy of using resources, and its ultimate objective is to reach the largest possible area. Examples of this type of game include *Acropolis: The Archaic Age* (2018), *Imperator: Rome* (2019) and *Field of Glory: Empires* (2019).

The other main category is known as “hero mode”. The player acts as a protagonist within the game's narrative, achieving specific objectives for the development of the story. The characters can be real or fictional, fostering different expectations regarding the game and the narrative. As an example of this type of game, we can mention *God of War* (2005), *Ryse: Son of Rome* (2013) and *Hades* (2020). (Lowe, 2012)

Among the 25 entries on series, animations and documentaries, around 30% are serial animations. These focus mainly on ancient mythology (especially the Greek world), while documentaries deal with political aspects of the Roman Empire. The differentiation between animations and

³ Graph produced by the author based on data found in the first half of 2023. We understand that this data does not represent the totality of entries on the topic, but rather the proposed section and analysis of certain platforms.

documentaries constitutes an important element to analyze the different relationships with the production of narratives about the past.

For a long time, documentaries were understood as a narrative form of access to the truth, unlike cinematographic films, produced based on fiction. However, since the 1970s, documentaries have been analyzed as a cultural product of their time - just like fictional films. In this sense, there is no direct access to the “experience of truth” about the past simply because it is in documentary form. (Kornis, 1992) Still, there is a popular imaginary that places the documentary in a position of great (if not total) verisimilitude when dealing with the past.

In this sense, we can analyze the movement towards using this type of media to address political issues about Classical Antiquity (and, in particular, about the Roman Empire, most of the entries found in this research) as a way of legitimizing the relevance of this historical period. At the same time, its resumption can be indicative of contemporary political issues, acting as *exempla* or as alterity, the politics of the Roman Empire operates its own meaning in its different forms of reception.

The data found demonstrates the relevance of the different cultural appropriations of the Greco-Roman world in contemporary times, showing different interpretations for this period. From these data, some cross-referencing of information was performed, with the following results:

The music albums, of a conceptual nature, were produced mostly (approximately 90%) by Metal bands and their subgenres. The major themes that date back to the ancient world are anti-Christianity—or a world before it—and the violence of Antiquity. We used the idea of a concept album - that is, an album that follows a specific theme - to define the scope. This type of work is more common in Rock and its subgenres, as it seeks to legitimize a greater cultural role. (Walterberg, 2013) We understand that the use of Classical Antiquity by Heavy Metal bands refers, on the one hand, to the appropriation of characteristics dear to the musical style itself, already mentioned above. On the other hand, the reading carried by most of the bands often comes from stereotypes perpetrated by other media - especially cinema.

Films were the cultural products with the greatest popular reach and, in this sense, can be considered producers of a perception of Classical Antiquity constantly taken up for its visuality. Some of these films, such as *Gladiator* (2000), *Troy* (2004), and *300* (2006), present visual representations

of meanings, especially of masculinity, in the Greco-Roman past: honor, tradition, violence, and bellicosity, as some examples. The choices in the production of these films – many of which contradict or ignore relevant aspects of historical sources and historiographical discussions – form a perception of the ancient past and are – according to analysis of reception studies – not only producing new meanings about it but also including contemporary issues and meanings.

The last category used in the selection was comic books. About 70% of the entries were produced in the Global North, with an emphasis on Belgium (a country traditionally linked to the production of this type of media). Productions of this type, especially European, seek a playful way of taking up historical aspects, often reinforcing an ideal of cultural heritage (from Classical Antiquity to the contemporary European world).

Partial considerations

The first contact of most school-age students with Antiquity does not occur in school. Different media productions describe, at different levels of verisimilitude, aspects of the ancient world and, in this sense, are also producers of a perception of this past. It is possible to perceive the interest in the theme as something recurrent, able to capture the attention of students of different ages. However, despite this recurrence the teaching of Ancient History in Brazil is a vast field of disputes. The first version of the Brazilian National Curriculum, released in 2015, excluded the contents of Ancient and Medieval History, relegating them to a so-called Eurocentric History that is supposedly disconnected from the Brazilian reality. Although the later versions and the final version, currently used in Brazil, include the contents; a linear perspective of History is maintained, in which Antiquity and Medieval are presented throughout the sixth year, that is, in the age group of 10 to 12 years. With the new curriculum for Secondary Education, in turn, the content can no longer be taught during the school trajectory – the current model mixes History in a larger field called Applied Human and Social Sciences, to be chosen based on the demand of the students and the availability of the educational centers that offer it.

Therefore, it is possible to observe that, while Ancient History is relegated, at least in the curriculum, to an inferior role in school teaching, media productions on the subject are growing. It is not the objective here to discuss how much “historical accuracy” these media produce, but rather

to analyze the different meanings of Antiquity created from these productions. In view of the limits proposed, especially by the Curriculum guidelines and how it affects the teaching practice, this article proposes a discussion that articulates the teaching of Ancient History in the 21st century with reception studies. Within Antiquity studies, in particular, reception studies are concerned with discussions about interpretation, appropriations, uses, and depictions of the ancient past across different temporalities, emphasizing which aspects are taken up and which meanings are attributed. In a historical culture that fosters different interpretations of the ancient past, it is crucial to understand what visions on Antiquity are generated and how these can contribute to the construction of students' criticality.

From this perspective, we understand the relevance of mapping the cultural productions that influence, at different levels, the understanding of the meaning of Classical Antiquity. The objective is not to reduce cultural products to their level of "historical truth", but rather to think about the different narratives produced by them and how these discourses impact subjects, especially those of school age.

In addition to the data presented here, the project will be continued until mid-2024, with some modifications. The first objective is to create a database in Portuguese with general information about the data collected. This database, open access, will be made available on a specific page with the main data of each work (year of production, main language, producers, etc.) and a brief summary of the content. Again, the objective is not to reinforce the verisimilitude of these works with the past, but rather to publicize some basic data, which can help in a broader understanding of the meanings of these works and the types of narratives produced about Classical Antiquity. If reception studies can be understood as "the way in which Greek and Roman material was transmitted, translated, fragmented, interpreted, rewritten, rethought." (Hardwick; Stray, 2011), it is important to analyze how different perceptions about this past are constructed and how they influence the meaning of History itself.

Acknowledgements

To professors Glaydson José da Silva and Renata Senna Garraffoni for organizing the Ancient and Modern Symposium; to colleagues present at the symposium for the fruitful discussions; to institutional support from

UNESPAR - Campus Paranaguá. The author is fully responsible for the ideas.

References

HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (Ed.). *A companion to classical receptions*. John Wiley & Sons, 2011.

KORNIS, Mônica Almeida. História e Cinema: um debate metodológico. *Revista estudos históricos*, v. 5, n. 10, 1992, p. 237-250.

LAGUNA-MARISCAL, Gabriel; SANZ-MORALES, Manuel. Was the Relationship between Achilles and Patroclus According to Chariton of Aphrodisias. *The Classical Quarterly*, v. 53, n 1, 2003, p. 292-295.

LOWE, Dunstan. Always Already Ancient: Ruins in the Virtual World. In: THORSEN, T.S. (ed.). *Greek and Roman Games in the Computer Age*. Trondheim: Akademika Publishing, 2012, p. 53-90.

SANTOS, Dominique V. C. O ensino de História Antiga no Brasil e o debate da BNCC. *Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História*, v. 16, n. 28, 2019, p. 128-145.

SILVA, Glaydson José. *História Antiga e usos do passado*. São Paulo: Annablume, 2007.

SIRISURIYA, De S. et al. *A comparative study on web scraping*. 2015.

WALTENBERG, Lucas. Perspectivas para pensar o álbum conceitual no cenário musical contemporâneo. In: VI CONGRESSO DE ESTUDANTES DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, 6, 2013. Rio de Janeiro. Anais. Rio de Janeiro: UERJ, 2013.

ZUCKERBERG, Donna. *Not all dead white men: Classics and misogyny in the digital age*. Harvard University Press, 2018.

REFLEXÕES SOBRE AS *RES GESTAE DIVI AUGUSTI*

Rafael Guimarães Tavares da Silva¹

Resumo

As palavras das *Res Gestae Divi Augusti* — expressão latina que poderia ser traduzida para o português como *As façanhas realizadas pelo divino Augusto* — oferecem testemunho de um momento fundamental para quem se interessa pela Antiguidade Greco-Romana, qual seja, a transição de regime político entre a República e o Principado, sob a atuação de Otávio (depois aclamado como Augusto). Com o objetivo de avançar reflexões atualizadas sobre esse texto e sua importância histórica, pretendemos analisar seu contexto de composição, seu gênero discursivo, sua autoria, sua formulação e seu estilo, assim como alguns momentos de sua recepção (tanto na Antiguidade quanto em outros contextos históricos). Revisitaremos a bibliografia especializada no assunto a fim de propor uma interpretação geral que destaque alguns dos sentidos desse documento para estudiosos da cultura greco-romana ainda hoje.

Palavras-chave

Otávio; Augusto; *Res Gestae Divi Augusti*; República; Principado; Império Romano.

¹ Professor Doutor – Universidade Estadual do Ceará, Aracati, Brasil. E-mail: gtsilva.rafa@gmail.com.

Abstract

The words of the *Res Gestae Divi Augusti* (The Deeds of The Divine Augustus) offer testimony to a fundamental moment for those interested in Greco-Roman Antiquity, that is, the transition of political regime between the Republic and the Principate, under the action of Octavius (later acclaimed as Augustus). In order to advance current reflections on this text and its historical importance, we intend to analyze its context of composition, its discursive genre, its authorship, its formulation, and its style, as well as some moments of its reception (both in Antiquity and in other historical contexts). We will revisit the specialized bibliography on the subject to propose a general interpretation that highlights some of the meanings of this document for scholars of Greco-Roman culture nowadays.

Keywords

Octavius; Augustus; *Res Gestae Divi Augusti*; Republic; Principate; Roman Empire.

O texto que chega aos dias de hoje sob o título de *Res Gestae Divi Augusti*, ou seja, *As façanhas realizadas pelo divino Augusto*, é um documento histórico fundamental para a compreensão de Roma, sobretudo no período de transição entre a República e o Principado (às vezes, chamado de Império). Com o objetivo de avançar uma análise crítica contundente desse material, propomos seguir aqui um modelo hermenêutico de base filológica que considera alguns de seus aspectos mais significativos: primeiramente, o contexto histórico em que é escrito; em seguida, a tradição discursiva em que se insere; sua autoria; sua estrutura e seu estilo a partir de formulação textual; sua recepção imediata e posterior. Todos esses aspectos têm interesse para uma interpretação relevante do documento e de seu valor histórico, devendo ser integrados numa compreensão profunda do que acontece entre os anos finais da República e os desdobramentos da morte de Augusto.

Para situar o contexto de escrita e publicação desse documento, uma fonte fundamental é Suetônio, especialmente em seu escrito dedicado à vida de Augusto. Como se sabe, praticamente não existem testemunhos historiográficos supérstites que tratem contemporaneamente das ações de Augusto (o que talvez não seja casual, quando se considera o zelo do *Princeps* na construção da própria imagem pública), e o trabalho de poetas do círculo de Mecenas — como Horácio, Virgílio, Propércio e outros — precisa ser explorado com muita cautela para que seja possível extrair daí informações históricas confiáveis. Suetônio, por outro lado, apesar de não ser contemporâneo dos fatos narrados, tem acesso a documentos imperiais ainda preservados cerca de um século depois (como atesta sua referência a cartas escritas de próprio punho por Augusto, *Vida de Augusto* 87), na medida em que exerce funções de confiança nas cortes de Trajano e Adriano.

O final da biografia de Augusto que Suetônio escreve conta com um longo parágrafo em que, na sequência imediata das cerimônias fúnebres em sua homenagem (incluindo a cremação de seu corpo, a deposição de suas cinzas em um mausoléu especialmente construído para si e sua família, além da alusão a um ex-pretor que vê seu espírito subir ao céu), há uma descrição dos documentos legados por ele e tornados públicos após seu funeral.

Seu testamento, elaborado por ele próprio em dois livros durante o consulado de L. Planco e C. Sílio, no terceiro dia antes das nonas de abril e quatro meses antes de sua morte, foi escrito parte de seu próprio punho e parte pelos libertos Políbio e Hilarião. As virgens vestais, que o guardavam, apresentaram-no junto com três volumes identicamente lacrados. Todos eles foram abertos e lidos no Senado.

(Suetônio, *Vida de Augusto* 101, trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos).

Na sequência, depois de descrever sua herança para Tibério, Lúvia, Druso e Germânico (incluindo os três filhos deste último), além de suas liberalidades e dádivas para o povo romano, Suetônio conclui sua narrativa com as seguintes informações:

Quanto aos três outros volumes: em um, registrou as ordens para o seu enterro; em outro, a relação de seus feitos, que gostaria de ver registrados em placas de bronze afixadas junto a seu mausoléu; finalmente, no terceiro, os dados de todo o Império, ou seja, informações como o número de soldados alistados em todos os lugares, a quantidade de dinheiro do erário e dos fundos restantes dos impostos. Acrescentou também os nomes de libertos e escravos de quem se poderia exigir a prestação de contas. (Suetônio, *Vida de Augusto* 101, trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos).

Assim sendo, uma das últimas vontades expressadas por Augusto em testamento, tal como indica a leitura pública desses documentos no Senado, consiste na construção de um monumento em sua memória, com o registro de suas façanhas em placas de bronze, dispostas publicamente em seu mausoléu. Isso é extremamente significativo. Augusto é um governante consciente do papel que a opinião pública desempenha na configuração da *auctoritas* necessária ao desempenho de cargos e funções na sociedade romana e, tendo testemunhado na juventude o grau de violência e desordem provocado por guerras civis em disputa pelo poder, ele chega ao fim da vida com a preocupação de assegurar para o futuro a estabilidade construída em volta de si mesmo.

Em estudo dedicado à representação de Augusto, a partir das noções de “imagem” e “poder”, Paulo Martins (2011) afirma o seguinte sobre a solução única que o *Princeps* encontra para o impasse constitucional em que Roma se encontra nos estertores do período republicano:

[A] solução mais apropriada foi a construção de um tipo de governo cujo fundamento residia na liderança de poderes morais em conformidade com a *auctoritas* de caráter pessoal, somados ao poder tribúncio que propiciava a Otávio o *ius auxilii*. Nesse sentido, o novo governante fundava seu poder além deste último: a) na própria pessoa, b) em seu prestígio (*dignitas*), c) em sua sabedoria, d) em sua aura divina, e) em seu carisma, constituído tanto no passado glorioso como na autoridade presente. Destarte, em favor da *auctoritas* confluem as antigas tradições que não estão codificadas nas instituições, mas sobrevivem nas consciências e, justamente por isso, não são menos importantes que a lei. (Martins, 2011: 74).

A excepcionalidade da posição em que Augusto se encontra no final de sua vida, no ano 14 EC, talvez ajude a explicar a excepcionalidade do texto que

chega até nós sob o título de *Res Gestae Divi Augusti*. Ainda que sua elaboração possa ter levado em conta registros realizados ao longo de diferentes momentos de sua existência atribulada, sua redação final certamente é revista de forma escrupulosa pelo próprio Augusto em seus últimos meses de vida e deve ser encarada como uma declaração final de suas próprias ações e de seu significado para a continuação da vida pública romana. Nesse sentido, talvez seja inútil tentar estabelecer o gênero discursivo a que pertence esse texto de Augusto, como fizeram, por exemplo: T. Mommsen, ao considerá-lo um *Rechenschaftsbericht*, ou seja, um relatório justificatório; J. Bergmann e R. Bormann, ao interpretá-lo como uma inscrição fúnebre associada ao mausoléu; J. Gagé, ao propor que seria um dos elogios monumentais romanos em 1ª pessoa; U. von Wilamowitz-Moellendorff e W. Weber, ao compreendê-lo como uma inscrição biográfica preparatória de sua própria apoteose. Uma abordagem mais contundente para a compreensão do que se encontra em jogo no texto de Augusto é aquela que se abre para sua intertextualidade, valorizando paralelos e diferenças com relação a outros materiais de uma tradição biográfica (ou autobiográfica), enquanto leva em conta as especificidades da posição única de Augusto na história da política romana:

As *Res Gestae* não apenas glorificam os altos feitos e liberalidades do príncipe que sentia a morte se aproximando ou que acabava de morrer. Ainda que nunca nomeiem os poderes e os atos decisivos do nascimento do regime augustano, apresentam, todavia, uma constituição geral do principado, dada sob a forma de relato autobiográfico, na qual Augusto tenta, valendo-se de sua suprema *auctoritas*, impor a seus sucessores e aos romanos de modo geral um modelo de regime político capaz de sobreviver à sua morte sem recair nos conflitos políticos que dilaceraram Roma durante um século. As *Res Gestae* são um balanço político com alcance constitucional, que A. Heuss chega a descrever, no que diz respeito aos capítulos relativos às províncias, como uma teoria do Império Romano. (Scheid, 2007: LIII).

Essa é a visão apresentada por John Scheid — autor da mais recente edição crítica desse texto, publicada em 2007 pela coleção Les Belles Lettres —, numa seção especialmente dedicada a refletir sobre a tradição discursiva em que se insere. A própria publicação das palavras de Augusto em placas de bronze, colocadas numa posição pública destacada (em monumento especialmente consagrado à memória de seus feitos e sua família), dá a entender o jogo desse texto entre as esferas pública e privada, na medida em que se trata de um monumento visual (público) construído a partir de um documento escrito, de teor biográfico (privado).²

² Acerca dessa questão, cumpre ter em vista o seguinte: “Agem em Roma dois tipos de memória coletiva, a primeira vinculada às imagens (*repraesentationes*), ao não escrito, e outra ligada à escrita. Enquanto a primeira tem como suporte o monumento, a segunda *Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

Um problema conexo a esse do gênero discursivo das *Res Gestae*, mas ainda mais fundamental em termos de história e estabelecimento do texto, é relativo a seu processo de transmissão. Na introdução de sua edição, Scheid esclarece que não se conhece uma tradição manuscrita em papiro ou pergaminho desse texto e que nosso conhecimento depende exclusivamente de cópias feitas das inscrições romanas originalmente gravadas em placas de bronze. Nem mesmo as inscrições originais chegaram aos dias de hoje. Devido ao valor e à utilidade prática do bronze, é lícito especular que em algum momento especialmente crítico da história romana essas placas tenham sido derretidas e se perderam (Gordon, 1968: 128). Contudo, uma cópia dessas inscrições em pedra foi descoberta no século XVI em Ancara, no interior do templo de Augusto e Roma, na companhia de uma tradução do texto latino para o grego (*monumentum Ancyranum*). No início do século XX, fragmentos de outras cópias do mesmo texto foram encontrados em Antioquia da Pisídia (*monumentum Antiocheum*) e em Apolônia da Pisídia (*monumentum Apolloniense*). É curioso que todas as cópias supérstites desse documento tenham sido encontradas na província romana da Galácia, na Ásia Menor, e as opiniões dos estudiosos se dividem sobre os motivos para isso: alguns apontam os acasos da transmissão textual como responsáveis pela coincidência; outros sugerem que a localização remota dessa província pode ter protegido as inscrições das reviravoltas políticas dos séculos seguintes; alguns aventam uma possível conexão entre Augusto e essa província; e há ainda quem imagine um possível interesse do governador da Galácia em promover o culto da figura imperial (Gordon, 1968: 129-30).

Independentemente de como se queira explicar essa coincidência, o conhecimento atual do texto de Augusto depende de inscrições encontradas na região da Galácia e precisa levar em conta o fato de que uma tradução para o grego a acompanhava. Existem divergências mínimas entre os testemunhos textuais latinos — devido principalmente à prática da cópia a partir do ditado oral (o que abre a possibilidade para diferenças ortográficas) —, mas o texto original das *Res Gestae* é considerado inteiramente conhecido. Assim sendo, podemos avançar reflexões preliminares sobre seu conteúdo e interpretação, deixando para considerar depois as especificidades da tradução grega. O contexto em que essa tradução foi elaborada e certos detalhes de sua formulação nos permitirão compreender aspectos do processo de circulação e recepção desse material

institui o documento. Enquanto a primeira celebra um acontecimento memorável, a segunda funciona como depósito de informações. Isso sem falar na intersecção de ambas, que transforma essa sociedade num 'arquivo de pedra', pois se tem na epigrafia a associação entre os dois procedimentos." (Martins, 2011: 153).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

para além de Roma (que certamente constitui o público mais imediatamente visado por Augusto e seu escrito).

As *Res Gestae* têm uma estrutura tripartite básica, coroada com uma síntese final. Augusto começa por expor nos 14 capítulos iniciais os acontecimentos políticos ou militares, antes de passar às despesas [*impensae*], que ocupam os capítulos 15 a 24. Em seguida, o texto retorna, entre os capítulos 25 e 33, aos acontecimentos militares, políticos e diplomáticos, ou seja, às *Res Gestae* propriamente ditas. Depois, termina com dois capítulos que evocam novamente o fim das guerras civis e a obtenção de certas honrarias. Há ainda um apêndice suplementar com outras obras e despesas realizadas em favor das províncias (mas esse trecho é certamente um acréscimo posterior ao texto de Augusto). Seu estilo é direto, com frases curtas e coordenadas, verbos conjugados em 1ª pessoa (enunciados da perspectiva de Augusto) e poucas referências a nomes de cidadãos romanos (à exceção dos cônsules anuais, que funcionam como marcadores temporais). Por outro lado, muitas são as referências geográficas a diferentes partes do Império, com suas populações submetidas ao poder romano.

Para que se tenha uma ideia do estilo adotado na elaboração desse texto, vejamos seu parágrafo inicial:³

I- Aos dezenove anos, formei um exército por minha iniciativa e às minhas custas. Com ele restituí à liberdade a República oprimida pelo domínio de uma facção. Por isso, o Senado admitiu-me à sua ordem com decretos honoríficos, ao mesmo tempo cedendo-me, no consulado de C. Pansa e A. Hircio, a prerrogativa de sentenciar, a mesma dos cônsules, e entregou-me o poder. Ordenou ainda que, sendo eu pró-pretor, juntamente com os cônsules providenciasse para que a República não sofresse qualquer desgaste. O povo, no mesmo ano, fez-me cônsul, já que os dois cônsules haviam tombado numa guerra. Fez-me também triúnviro com a incumbência de que a República houvesse de se consolidar. (Augusto, *Res Gestae* 1, trad. Matheus Trevizam e Antônio Martinez de Rezende).

Augusto começa por aqueles eventos que marcam sua abrupta entrada na vida pública romana. Jovem demais para já ter ocupado cargos públicos antes disso, Otávio é obrigado a agir por conta própria aos 19 anos de idade, quando Júlio César é assassinado, deixando-o como seu herdeiro,

³ Antes das primeiras palavras de Augusto, em 1ª pessoa, há uma espécie de síntese introdutória que anuncia o seguinte: “Abaixo uma cópia dos feitos do Divino Augusto, pelos quais submeteu o mundo ao poder do povo romano, e dos gastos que fez pela República e pelo povo romano, registrados em dois pilares de bronze postos em Roma.” – Trata-se, sem dúvida, de um acréscimo elucidativo posterior, na medida em que a frase fala de Augusto na 3ª pessoa e se refere a ele como “Divino Augusto”, algo que ele próprio jamais ousou fazer.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

enquanto a República sofre as ameaças do que ele chama de “uma facção”. Essa ação, apesar de intempestiva, é reconhecida legalmente pelo Senado, que lhe outorga prerrogativas para assegurar a ordem. Esse reconhecimento é posteriormente sancionado pelo próprio povo, que o escolhe como cônsul e um dos triúnviros.

Essas palavras são eloquentes tanto pelo que explicitam quanto pelo que silenciam. Na referência inicial à sua reação beligerante contra os inimigos da República, há uma alusão à coragem do jovem Otávio, ou seja, ao valor romano tradicional da *virtus*. Embora as circunstâncias tenham exigido uma autonomia pouco convencional, a iniciativa de Otávio recebe o respaldo institucional necessário para que suas ações não incorram em qualquer tipo de inclemência, impiedade ou injustiça. Os parágrafos seguintes, como veremos logo mais, explicitam justamente os valores tradicionais da *clementia*, da *pietas* e da *iustitia*. Contudo, antes disso, é preciso destacar que Augusto evita mencionar o nome tanto dos participantes da tal “facção” quanto dos outros triúnviros. Essa é uma estratégia recorrente ao longo das *Res Gestae*, que operam uma espécie de *damnatio memoriae*: com o objetivo de relegar o nome de adversários ao esquecimento, não há menção nominal a Bruto ou Cássio (conspiradores contra Júlio César), nem a Marco Antônio ou Lépido (participantes do Segundo Triunvirato, que viriam a disputar no futuro o poder contra Otávio).

Vejamos como Augusto escolhe representar suas próximas ações na defesa da ordem social romana:

II- Por demandas legais expulsei para o exílio, tendo punido seu crime, os que haviam matado o meu pai e, em seguida, venci-os duas vezes em combate ao declararem guerra à República.

III- Muitas vezes fiz guerras, civis e externas, na terra e no mar por todo o mundo, e, vencedor, poupei todos os cidadãos que pediam clemência. Preferi conservar a destruir os povos estrangeiros a que se pôde, com a devida segurança, perdoar. Cerca de quinhentos mil cidadãos romanos prestaram-me o juramento militar. Desses, mandei às colônias ou reenviei para seus municípios, ao final da carreira, algo mais do que trezentos mil, e a todos eles distribuí terras ou dei dinheiro como paga pelos serviços. Além disso, capturei seiscentos navios, não contadas aquelas embarcações menores do que as trirremes.

IV- Triunfei duas vezes em ovação, celebrei três triunfos curuis e fui chamado de comandante vinte e uma vezes, votando-me o Senado mais triunfos, que, sem exceção, recusei. Depositei no Capitólio o louro dos fasces, em cumprimento dos votos que solenemente eu havia feito para cada guerra. Em razão dos atos de que me incumbi e que, meus ou de meus embaixadores, tiveram sucesso na terra ou no mar, o Senado determinou por cinquenta e cinco vezes que se deviam oferecer sacrifícios aos deuses imortais. Mas foram oitocentos e noventa os dias em que, por decreto do Senado, de fato, se realizaram cerimoniais de agradecimento

público. Em meus triunfos, foram levados à frente de meu próprio carro nove reis ou filhos de reis. Até o dia em que havia escrito estas linhas, eu fora cônsul treze vezes e estava investido da autoridade tribunicia havia trinta e sete anos. (Augusto, *Res Gestae* 2-4, trad. Matheus Trevizam e Antônio Martinez de Rezende).

Quando persegue os assassinos do próprio pai e executa sua pena, Otávio demonstra *iustitia*; quando poupa os inimigos vencidos e reduzidos à submissão, Otávio demonstra *clementia*; quando realiza sacrifícios aos deuses imortais e observa a justa medida na celebração de seus triunfos, ele demonstra *pietas*. Cumpre destacar esses valores tradicionais romanos porque, na linha do que propõe a interpretação de E. Kornemann (1918: 214), uma estrutura axiológica fundamental organiza a disposição das primeiras ações de Otávio, tal como relatadas por Augusto. Em estudo posterior, E. Ramage (1987: 74-100) sugeriu que essa estrutura axiológica está na base da disposição de todo o texto das *Res Gestae*: as referências a suas vitórias em batalha, inclusive contra povos estrangeiros de regiões distantes, destacariam sua *virtus*; as alusões a um comportamento temperante frente aos adversários reforçariam sua *clementia*; as menções contínuas à aprovação do Senado e do povo, assim como ao desempenho de funções públicas, indicariam sua *iustitia*; e as várias sugestões de benfeitorias realizadas em prol dos ritos religiosos e dos costumes antigos [*mos maiorum*] constituiriam sua *pietas*. Augusto afirma respeitar a tal ponto os valores tradicionais da sociedade romana que parece justificar assim o título recebido, no ano 2 AEC, de *Pater Patriae* [o pai da pátria] (Scheid, 2007: XL-XLIII).⁴

Para corroborar a ideia de que essa estrutura axiológica fundamenta, pelo menos em parte, as opções de Augusto na disposição narrativa de suas próprias façanhas, vale a pena considerar os dois parágrafos finais de seu texto:

XXXIV- Em meu sexto e sétimo consulados, depois de extinguir as guerras civis e, por consenso de todos, senhor de tudo, passei a República de meu poder para o arbítrio do Senado e do povo romano. Por esse mérito pessoal fui chamado de ‘Augusto’ por decreto do Senado; os umbrais de minha casa foram publicamente cobertos com louros, uma coroa cívica foi afixada acima de minha porta e um escudo de ouro posto na cúria Júlia. Atestava a inscrição do escudo que o Senado e o povo romano o davam a mim pelo valor [*uirtus*], pela clemência [*clementia*], pela justiça [*iustitia*] e pelo senso do dever [*pietas*].

XXXV- Desempenhando o consulado pela décima terceira vez, o Senado, a ordem equestre e todo o povo romano chamaram-me de “Pai da pátria” e determinaram que isso devia ser inscrito no vestibulo de minha casa, na cúria Júlia e no foro Augusto, sob as quadrigas que me foram estabelecidas por decreto do Senado.

⁴ Para apontamentos de ordem lexical acerca desses valores, ver: Prado, 2011: 16-21.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

Ao escrever essas linhas, eu tinha setenta e seis anos. (Augusto, *Res Gestae* 34-5, trad. Matheus Trevizam e Antônio Martinez de Rezende).

Ainda que os eventos dos anos de 27 e 26 AEC sejam narrados de forma extremamente vaga, é possível compreender que — após considerar segura a situação da República — Otávio teria abdicado dos poderes excepcionais que até então detivera, devolvendo-os para o Senado e o povo romano. Por seu gesto valoroso, ele teria sido honrado com o nome de Augusto, que sugere não apenas um poder de *augur* (como intérprete competente de presságios), mas sim a manifestação do próprio prodígio, ou seja, como aquele que age sob augúrios favoráveis (Ernout; Meillet, 1998: 56-7). Alguns intérpretes entendem a alegação como uma versão deturpada dos fatos, com o objetivo de propaganda política. Sem entrar em detalhes dessa discussão, cumpre mencionar um artigo de W. Turpin (1994) em que ele defende a possibilidade de que Otávio realmente tenha agido assim, mantendo seu poder nos anos seguintes com base em sua *auctoritas* para acumular cargos e ser indicado para outros num revezamento não tradicional dos cargos públicos, mas, ainda assim, legítimo. Para o que nos interessa aqui, o importante é que Otávio recebe inúmeros prêmios de distinção pública por seus serviços para a República (pouco importando determinar se eles são genuinamente oferecidos pelos demais cidadãos ou não), dentre os quais o “escudo dourado” [*clipeus aureus*], colocado numa posição de destaque na cúria Júlia (edifício onde se reúne o Senado). Uma réplica em mármore desse escudo foi descoberta em meados do século XX na cidade de Arles e suas inscrições afirmam o seguinte, conforme a tradução de Paulo Martins (2011: 177):

O SENADO E O POVO ROMANO DERAM A AUGUSTO
CÉSAR, FILHO DO DIVINO, VIII CÔNSUL, O ESCUDO DE
VIRTUDE, CLEMÊNCIA, JUSTIÇA E PIEDADE
COM RESPEITO AOS DEUSES E À PÁTRIA⁵

Os quatro valores explicitamente destacados pelo Senado do comportamento de Augusto são *virtus*, *clementia*, *iustitia* e *pietas*, reforçando com essa referência final sugestões presentes desde o início do texto. A construção de sua imagem como a de um líder corajoso, clemente, justo e respeitoso das tradições vem corroborada por seus sucessos em pacificar as disputas internas e consolidar conquistas territoriais externas, demonstrando constantemente uma atitude de cuidado perante os desígnios divinos em suas benfeitorias para o povo romano. Isso projeta Augusto como um governante singular em toda a história, destacando sua

⁵ No original: “SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS IMP * CAESARI * DIVI F * AVGVS TO COS VIII DEDIT CLIPEVM VIRTVTIS CLEMENTIAE IVSTITIAE PIETATIS ERGA DEOS PATRIAMQVE.”

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

excepcionalidade quase divina com alusões indiretas a façanhas que nem mesmo Alexandre Magno foi capaz de executar e que só seriam comparáveis àquelas de Hércules ou Dioniso. Tudo isso prepara o terreno para as discussões pouco posteriores sobre a apoteose de Augusto, na linha do que já tinha sido prefigurado por Virgílio em três passagens proféticas da *Eneida* (1.254-296; 6.777-800; 8.671-731) (Martins, 2011: 162-78).⁶

Para exemplificar as estratégias retóricas usadas ao longo do texto das *Res Gestae*, aproveitando para tecer algumas considerações sobre sua tradução para o grego, seria possível pegar algum de seus capítulos intermediários e analisá-lo. Por exemplo, o parágrafo 20, que faz parte de seu catálogo de gastos empreendidos em prol dos romanos (trad. nossa):

20. 1. Restaurei o Capitólio e o teatro de Pompeu, ambas as obras com um grande gasto, sem nenhuma inscrição em meu nome. 2. Restaurei os canais dos aquedutos, arruinados em vários locais por causa de sua antiguidade, e dupliquei o aqueduto chamado de Márcia ao desviar para seu curso uma nova fonte. 3. Finalizei o Fórum Júlio e a basílica entre o templo de Cástor e o templo de Saturno, obras começadas e quase terminadas por meu pai; quando essa mesma basílica foi consumida por um incêndio, comecei a reconstruí-la num terreno ampliado, sob o nome de meus filhos, e ordenei que, se eu não a finalizasse em vida, ela fosse finalizada por um de meus herdeiros. 4. Em meu sexto consulado, restaurei oitenta e dois templos dos deuses na cidade, com base na autoridade do Senado, sem negligenciar nenhum que devesse ser restaurado nesse tempo. 5. Em meu sétimo consulado, restaurei a Via Flamínia da Cidade até Arímínio, além de todas as pontes (à exceção da Múlvia e da Minúcia).

Temos aí a apresentação de um homem público magnânimo, interessado em engrandecer a própria cidade com benfeitorias importantes a edifícios públicos (como o Capitólio, o teatro de Pompeu e a basílica próxima ao Fórum Júlio), além de obras para melhorar a vida de seus concidadãos (especialmente dos mais humildes), reparando aquedutos, estradas e pontes. Sua devoção aos deuses faz com que após o período de grave descaso com as tradições religiosas (durante as guerras civis), intensos trabalhos de restauração sejam empreendidos e garantam o favor dos deuses. Augusto faz questão de sugerir que executou tudo isso e, ainda assim, evitou inscrever o próprio nome nessas obras (provavelmente para não incorrer em algum tipo de vanglória). A representação elaborada nesse parágrafo condiz com aquela que se depreende dos trechos mais retoricamente carregados da abertura e do encerramento do texto.

Essa mesma passagem no texto grego apresenta ligeiros desvios, quase insignificantes, na referência ao templo dos Dióscuros (e não

⁶ Sobre a ideia de que as *Res Gestae* deliberadamente flertam com a apresentação de uma imagem divinizada de Augusto, segundo os modelos helenísticos, ver Bosworth (1999). *Heródoto, Unifesp, Guarulhos*, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

especificamente ao de Cástor, como no original), na explicitação da cidade de Roma (em vez da referência apenas à *Urbs*) e na supressão dos nomes próprios das únicas duas pontes que prescindiam de reparação. Esse tipo de desvio levou alguns estudiosos a defender que a tradução grega das *Res Gestae* teria sido realizada por secretários do legado ou da província da Galácia (Scheid, 2007: XXX), na medida em que esses descuidos seriam incompatíveis com o rigor dos secretários imperiais. A princípio, uma lista exaustiva contendo todas as mudanças textuais, organizadas segundo seus tipos (omissões, traduções livres e expressões incompreendidas), poderia dar a impressão de corroborar essa conclusão.⁷

Ainda assim, vale a pena considerar a proposta defendida por D. B. King, em artigo de 1952, no qual uma análise pormenorizada dos “desvios” estabelecidos pelo texto grego mostra a existência de um padrão: o tradutor sistematicamente extrapola os aspectos estritamente romanos do texto em prol de uma visão mais aberta à realidade provincial, inclusive tornando menos específicas informações concernentes exclusivamente a Roma, enquanto tenta explicitar o que seria mais relevante para quem habita a província. Um exemplo disso aparece desde a abertura, nas frases suprimidas de sua “síntese introdutória”, onde o texto original faz uma referência ao fato de que “Augusto submeteu o mundo ao poder do povo romano” e que seus gastos foram feitos “pela República e pelo povo romano”. Essas supressões tentam escamotear a violência da submissão provincial e o privilégio econômico desfrutado por Roma em detrimento de todas as outras regiões sob o comando de Augusto. Há muitos outros exemplos de como a manipulação textual do tradutor não se deve à imperícia verbal, mas sim ao propósito de evitar os aspectos mais negativos do imperialismo de Roma sobre as províncias, exaltando e explicitando seus aspectos positivos. Esses exemplos incluem estratégias para indicar que o beneficiário de amplos empreendimentos de Augusto foi a “pátria” de modo geral (*patrís*) e não apenas a *res publica* (*Res Gestae* 2); para evitar a ideia de que povos estrangeiros sofreram consequências diferentes da vitória de Augusto (por meio da supressão do adjetivo *externas* para se referir às *gentes*) (*Res Gestae* 3.2); para especificar que certas benfeitorias de Augusto para Roma foram apenas para o povo romano e não para o *populum uniuersum* (*Res Gestae* 5); para se referir de modo genérico e pouco distintivo a grupos sociais especificamente de Roma (*populus*, 5.1; 14.1; *plebs*, 15.1; 15.4); para corrigir a afirmação de que certos conflitos de consequências generalizadas beneficiaram exclusivamente

⁷ Scheid (2007: XXX-XXXIV) reúne esses dados numa tabela baseada numa listagem anteriormente elaborada por Mommsen (1883: 195 ff.).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

Roma (*Res Gestae* 25). Na conclusão desse artigo, seu autor arremata com o seguinte:

Onde Augusto foi cuidadoso em apontar o valor de seus serviços para a República Romana, ou onde ele preservou formas republicanas e distinções precisas em sua linguagem, o tradutor mudou, negligenciou ou obscureceu a ênfase augustana, oferecendo uma aplicação geral e imperial para aquilo que Augusto tinha destacado como paroquial, romano e republicano. Através dessas mudanças, ele produziu uma imagem nova e não-augustana de Augusto e do Império. (King, 1952: 226).

Essa conclusão é instigante e já aponta para o aspecto com que as presentes considerações vão se encerrar, qual seja, a posteridade desse texto nos séculos seguintes. O uso das palavras de Augusto em cidades da Galácia aponta para a maleabilidade com que documentos e monumentos oficiais podem ser empregados conforme as especificidades do contexto e isso pode servir de lição para quem queira fixar um sentido único para as *Res Gestae*: na biografia de Augusto que Suetônio escreve há paralelos bastante próximos, indicando a possibilidade real de consultas diretas;⁸ pode ser que Tácito também tenha consultado o texto para escrever o início dos *Anais*; outros escritos biográficos imperiais parecem ter usado as *Res Gestae* como modelo.

Para além dessa posteridade na própria Antiguidade, cumpre ter em vista que a descoberta, publicação e estudo desse texto também tem uma história fascinante na Modernidade, desde sua descoberta em Ancara no ano de 1555, incluindo a *editio princeps* de Andreas Schott (1579), até suas apropriações por estudiosos interessados na afirmação de um Estado-Nação forte, a partir de um modelo baseado nas prerrogativas imperiais da Roma de Augusto: se isso já se encontra em jogo na obra de um estudioso fundamental para o processo de revalorização das *Res Gestae*, como é o caso de Mommsen (1887: XVI-XXXIII), a questão torna-se profundamente problemática nas leituras entusiasmadas de Weber (1936: 105), à luz da ascensão de Hitler nos primeiros anos do nazismo e do estabelecimento do III Reich.⁹ Após os horrores vividos pela Europa e pelo mundo ao longo da primeira metade do século XX, especialmente com os massacres engendrados durante a II Guerra Mundial, estudos dedicados a

⁸ Segundo Scheid (2007: LXIII): Suet. Aug. 43.1 = *Res Gestae* 22.2; Suet. Aug. 21.2 = *Res Gestae* 26.3; Suet. Aug. 22.1 = *Res Gestae* 13; Suet. Aug. 22 = *Res Gestae* 4.1; Suet. Aug. 52 = *Res Gestae* 24.2.

⁹ Em sua interpretação do texto, Weber afirma que reconhece aí a expressão da “pulsão de forças interiores e o reino da vontade” [*Auftrieb innerer Kräfte und Herrschaft des Willens*]. O vocabulário indica suas afinidades com a ideia de um “triunfo da vontade” e da representação moderna do homem de Estado excepcional como um grande artista (Scheid, 2007: XLVII).

Augusto e temas afins têm sido um pouco mais cautelosos na interpretação das representações legadas pelo Império Romano: isso aparece de forma ampla nos trabalhos que estudiosos de Harvard e Oxford dedicam a reinterpretar a *Eneida* de Virgílio, enfatizando as dubiedades de certas cenas, palavras e personagens para sugerir que haveria pessimismo e críticas veladas nas representações virgilianas do poder (Serpa, 1987: 76-88); outros esforços se voltam para uma apreciação crítica da representação de Otávio Augusto entre a poesia, a história e as artes plásticas (principalmente esculturas e moedas), como é o caso da obra aqui citada de Paulo Martins (2011); há ainda aqueles que denunciam as apropriações autoritárias que são feitas do legado imperial romano, especialmente de muito do que diz respeito ao período augustano, como é o caso do excelente estudo sobre o Regime de Vichy na França (1940-1944), da autoria de Gláydson José da Silva (2007).

Nenhuma dessas interpretações consegue esgotar a riqueza contida num texto — entre documental e monumental — tão complexo quanto o das *Res Gestae*, mas todas essas leituras podem nos ajudar a compreender melhor os meandros dos longos processos de criação, publicação e recepção dessa obra, em diferentes contextos históricos, assim como suas implicações para áreas como Letras Clássicas e História Antiga.

Referências

AUGUSTO. *Res Gestae Diui Augusti*: Feitos do divino Augusto. Trad. Matheus Trevizam e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 117-38.

AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et traduit par John Scheid. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

BOSWORTH, B. Augustus the *Res Gestae* and Hellenistic Theories of Apotheosis. *The Journal of Roman Studies*, vol. 89, 1999, p. 1-18.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Paris : Klincksieck, 1985.

GORDON, A. E. Notes on the *Res Gestae* of Augustus. *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 1, 1968, p. 125-38.

KING, D. B. The Greek Translation of Augustus' *Res Gestae*. *Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, vol. 41, 1952, p. 219-28.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176-190.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

KORNEMANN, E. Neues zum Monumentum Ancyranum. *Klio*, vol. 15, 1918, p. 214-5.

MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: Considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MOMMSEN, T. Der Rechenschaftsbericht des Augustus (1887). In: MOMMSEN, T. *Gesammelte Schriften*. IV. Berlin: Weidmann, 1906, p. 247-58.

PRADO, J. B. T. É ver para (fazer) crer. In: MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: Considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 13-28.

RAMAGE, E. S. *The Nature and Purpose of Augustus' Res Gestae*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1987.

SCHEID, J. Introduction. In: AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et traduit par John Scheid. Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. VII-CXXXIX.

SERPA, F. *Il punto su Virgilio*. Bari: Laterza, 1987.

SILVA, G. J. *História Antiga e Usos do Passado: Um estudo de apropriações da Antiguidade*. São Paulo: Anna Blume, 2007.

SUETÔNIO. *Vita Diui Augusti: Vida do Divino Augusto*. Trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 9-115.

TURPIN, W. *Res Gestae* 34.1 and the Settlement of 27 B.C. *Classical Quarterly*, vol. 44, n. ii, 1994, p. 427-37.

WEBER, W. *Princeps*. Studien zur Geschichte des Augustus. I. Stuttgart, Berlin: W. Kohlhammer, 1936.

REFLECTIONS ON THE *RES GESTAE DIVI AUGUSTI*

Rafael Guimarães Tavares da Silva¹

Abstract

The words of the *Res Gestae Divi Augusti* (The Deeds of The Divine Augustus) offer testimony to a fundamental moment for those interested in Greco-Roman Antiquity, that is, the transition of political regime between the Republic and the Principate, under the action of Octavius (later acclaimed as Augustus). In order to advance current reflections on this text and its historical importance, we intend to analyze its context of composition, its discursive genre, its authorship, its formulation, and its style, as well as some moments of its reception (both in Antiquity and in other historical contexts). We will revisit the specialized bibliography on the subject to propose a general interpretation that highlights some of the meanings of this document for scholars of Greco-Roman culture nowadays.

Keywords

Octavius; Augustus; *Res Gestae Divi Augusti*; Republic; Principate; Roman Empire.

¹Assistant Professor – Ceará State University, Aracati, Brazil. E-mail: gtsilva.rafa@gmail.com.

Resumo

As palavras das *Res Gestae Divi Augusti* — expressão latina que poderia ser traduzida para o português como *As façanhas realizadas pelo divino Augusto* — oferecem testemunho de um momento fundamental para quem se interessa pela Antiguidade Greco-Romana, qual seja, a transição de regime político entre a República e o Principado, sob a atuação de Otávio (depois aclamado como Augusto). Com o objetivo de avançar reflexões atualizadas sobre esse texto e sua importância histórica, pretendemos analisar seu contexto de composição, seu gênero discursivo, sua autoria, sua formulação e seu estilo, assim como alguns momentos de sua recepção (tanto na Antiguidade quanto em outros contextos históricos). Revisitaremos a bibliografia especializada no assunto a fim de propor uma interpretação geral que destaque alguns dos sentidos desse documento para estudiosos da cultura greco-romana ainda hoje.

Palavras-chave

Otávio; Augusto; *Res Gestae Divi Augusti*; República; Principado; Império Romano.

Nowadays, the text titled *Res Gestae Divi Augusti*, that is, *The Deeds of the Divine Augustus*, is a fundamental historical document for the understanding of Rome, especially regarding the period of transition between the Republic and the Principate (sometimes called the Empire). This study proposes to follow a philologically-based hermeneutic model to develop a convincing critical analysis of this material. To that end, some of the most significant aspects of the work were considered, including its historical context, oral tradition, authorship, structure, and style based on textual formulation, and immediate and subsequent reception. All these aspects are of interest for a relevant interpretation of the document and its historical value, and should be integrated into a deep understanding of what happened between the final years of the Republic and the aftermath of Augustus' death.

To understand the writing and publication context of this document, a fundamental source is Suetonius, especially in his writing dedicated to the life of Augustus. As we know, there are practically no surviving historiographical testimonies that deal with Augustus' actions contemporaneously (which is perhaps no coincidence, considering the Princeps' zealousness in building his own public image), and the work of poets from the circle of Maecenas – such as Horace, Virgil, Propertius, and others – needs to be explored with great caution if reliable historical information is to be extracted from it. Suetonius, on the other hand, despite not being a contemporary of the events narrated, had access to imperial documents still preserved nearly a century later (as evidenced by his reference to letters written by Augustus' own hand, *Life of Augustus* 87), as he held positions of trust in the courts of Trajan and Hadrian.

The end of Suetonius' biography of Augustus presents a long paragraph in which, in the immediate aftermath of the funeral ceremonies in his honor (including the cremation of his body, the deposition of his ashes in a mausoleum specially built for him and his family, and the allusion to a former praetor who sees his spirit ascend to heaven), there is a description of the documents bequeathed by him, made public after his funeral.

He had made a will in the consul-ship of Lucius Plancus and Gaius Silius on the third day before the Nones of April, a year and four months before he died, in two note-books, written in part in his own hand and in part in that of his freedmen Polybius and Hilarion. These the Vestal virgins, with whom they had been deposited, now produced, together with three rolls, which were sealed in the same way. All these were opened and read in the senate. (Suetonius and Rolfe, John Carew. Suetonius / with an English Translation by J.C. Rolfe. London: Heinemann, 1914).

Then, after describing his inheritance to Tiberius, Livia, Drusus, and Germanicus (including the latter's three sons), as well as his liberalities and gifts to the Roman people, Suetonius concludes his narrative with the following information:

In one of the three rolls he included directions for his funeral; in the second, an account of what he had accomplished, which he desired to have cut upon bronze tablets and set up at the entrance to the Mausoleum; in the third, a summary of the condition of the whole empire; how many soldiers there were in active service in all parts of it, how much money there was in the public treasury and in the privy-purse, and what revenues were in arrears. He added, besides, the names of the freedmen and slaves from whom the details could be demanded. (Suetonius and Rolfe, John Carew. Suetonius / with an English Translation by J.C. Rolfe. London: Heinemann, 1914).

Thus, one of the last wishes expressed by Augustus in his will, as indicated by the public reading of these documents in the Senate, consisted of the construction of a monument in his memory, with a record of his accomplishments on bronze plaques, publicly displayed in his mausoleum. This is extremely significant. Augustus was a ruler who was aware of the role of public opinion in shaping the *auctoritas* necessary for the performance of duties and functions in Roman society, and who, having witnessed in his youth the degree of violence and disorder caused by civil wars in the struggle for power, came to the end of his life concerned with securing the future stability that had been built around him.

In a study devoted to the representation of Augustus based on the notions of "image" and "power," Paulo Martins (2011) notes the following about the *Princes'* unique solution to the constitutional impasse in which Rome found itself at the end of the Republican period:

The most appropriate solution was the construction of a type of government based on the leadership of moral powers, according to the *auctoritas* of a personal nature, added to the tribunician power that gave Octavian the *ius auxilii*. In this sense, the new ruler based their power on: a) their own identity, b) their prestige (*dignitas*), c) their wisdom, d) their divine aura, and e) their charisma, constituted both by their glorious past and their present authority. Thus, in favor of this *auctoritas*, there are the ancient traditions that are not codified in institutions but survive in consciences and, for this very reason, are no less important than the law. (Martins, 2011: 74; our translation).

The exceptionality of the position in which Augustus found himself at the end of his life, in the year 14 CE, perhaps helps to explain the exceptionality of the text that has come down to us under the title *Res Gestae Divi Augusti*. Although its drafting may have considered records made at various moments in his troubled life, Augustus surely carefully revised its final

wording himself in the last months of his life, thus the text should be seen as a final declaration of his own actions and their significance for the continuation of Roman public life. In this sense, it might be useless to try to establish which discursive genre Augusto's text belongs to, as they have tried to do, for example: T. Mommsen, considered it a *Rechenschaftsbericht*, that is, a formal justification report; J. Bergmann and R. Bormann, interpreted it as a funeral inscription associated with the mausoleum; J. Gagé, proposed that it was one of the Roman monumental eulogies in the first person; U. von Wilamowitz-Moellendorff and W. Weber, understood it as a biographical inscription in preparation for his own apotheosis. A more convincing approach to understand what is at stake in Augustus' text is one that embraces its intertextuality, valuing parallels and differences with other materials from a biographical (or autobiographical) tradition, while considering the specificities of Augustus' unique position in the history of Roman politics:

The *Res Gestae* not only glorify the achievements and liberality of the prince who felt death approaching or had just passed away. Even though they never mention the powers and decisive actions of the birth of the Augustan regime, they nevertheless present it as a general constitution of the principate, given in the form of an autobiographical narrative, in which Augustus tries, relying on his supreme authority, to impose on his successors and the Romans a model of a political regime capable of surviving his death without falling back into the political conflicts that had torn Rome apart for a century. The *Res Gestae* are a political assessment with constitutional significance, which A. Heuss even qualifies, regarding the chapters related to the provinces, as a theory of the Roman Empire. (Scheid, 2007: LIII; our translation).

This is the view presented by John Scheid—author of the most recent critical edition of this text, published in 2007 by the collection Les Belles Lettres—in a section especially dedicated to reflecting on the discursive tradition in which it is inserted. The very publication of Augustus' words on bronze plaques, placed in a prominent public position (on a monument specially consecrated to the memory of his achievements and his family), hints at the interplay of this text between the public and private spheres, as it is a visual monument (public) built from a written document with a biographical content (private).²

² Regarding this question, the following must be considered: There are two types of collective memory at work in Rome, the first linked to the unwritten, images (*repraesentationes*), and the other linked to the written. While the first is supported by the monument, the second is established in the document. While the first celebrates a memorable event, the second functions as a repository of information. Not to mention the intersection of both, which transforms this society into a 'stone archive,' since epigraphy associates both practices." (Martins, 2011: 153; our translation).

A problem related to that of the discursive genre of the *Res Gestae*, but even more fundamental in terms of the history and establishment of the text, is related to its transmission process. In the introduction to his edition, Scheid clarifies that no manuscript tradition is known on papyrus or parchment of this text and that our knowledge depends exclusively on copies made of the Roman inscriptions originally engraved on bronze plates. Not even the original inscriptions have survived to the present day. Due to the value and practical usefulness of bronze, it is fair to speculate that at some particularly critical moment in Roman history these plaques were melted down and lost (Gordon, 1968: 128). However, a copy of these stone inscriptions was discovered in the 16th century in Ankara, inside the temple of Augustus and Rome, along with a translation of the Latin text into Greek (*monumentum Ancyranum*). At the beginning of the 20th century, fragments of other copies of the same text were found in Antioch of Pisidia (*monumentum Antiocheum*) and Apollonia of Pisidia (*monumentum Apolloniense*). It is curious that all the surviving copies of this document were found in the Roman province of Galatia, in Asia Minor, and the opinions of scholars are divided on the reasons for this: some point to the accident of textual transmission as the reason for the coincidence; others suggest that the remote location of this province may have protected the inscriptions from the political turbulence of the following centuries; some suggest a possible connection between Augustus and this province; and there are those who imagine a possible interest on the part of the governor of Galatia in promoting the cult of the imperial figure (Gordon, 1968: 129-30).

Regardless of how one wants to explain this coincidence, current knowledge of Augustus' text depends on these inscriptions found in the region of Galatia and must consider the fact that a Greek translation accompanied it. There are minimal divergences between the Latin textual testimonies – mainly due to the practice of copying from oral tradition (which opens the possibility of spelling differences) – but the original text of the *Res Gestae* is considered to be entirely known. Therefore, we can proceed with preliminary reflections on its content and interpretation, leaving the specificities of the Greek translation to be considered later. The context in which this translation was prepared and certain details of its formulation allow us to understand aspects of the process of circulation and reception of this material beyond Rome (which certainly constitutes the audience most immediately targeted by Augustus and his writing).

The *Res Gestae* holds a basic tripartite structure, crowned with a final synthesis. In the first 14 chapters, Augustus begins by reporting the

political or military events, before moving on to the expenses [*impensae*], which encompass chapters 15 to 24. The text then returns, from chapters 25 to 33, to military, political, and diplomatic events, that is, to the *Res Gestae* themselves. Then, it ends with two chapters that, once again, refer to the end of the civil wars and the obtaining of certain honors. There is also a supplementary appendix with other works and expenses performed in favor of the provinces (but this excerpt is certainly a subsequent addition to Augustus' text). His style is direct, with short, coordinated sentences, verbs conjugated in the first person (utterances from Augustus' perspective), and few references to the names of Roman citizens (except for the annual consuls, who function as temporal markers). On the other hand, there are many geographical references to different parts of the Empire, the populations of which being subjected to Roman power.

To get an idea of the style adopted in its drafting, we suggest a look at its opening paragraph:³

[1] At the age of nineteen, on my own initiative and at my own expense, I raised an army by means of which I restored liberty to the republic, which had been oppressed by the tyranny of a faction. For which service the Senate, with complimentary resolutions, enrolled me in its order, note in the consulship of Gaius Pansa and Aulus Hirtius, giving me at the same time consular precedence in voting; it also gave me the imperium. As propraetor it ordered me, along with the consuls, "to see that the republic suffered no harm." In the same year, moreover, as both consuls had fallen in war, the people elected me consul and a triumvir for settling the constitution. (Shipley, Frederick William (Ed.). Compendium of Roman history. Harvard University Press, 1992.).

Augustus begins with those events, marking his abrupt entry into Roman public life. Too young to have held public office before, Octavian was forced to act on his own at the age of 19, when Julius Caesar was assassinated, leaving him as his heir, while the Republic was threatened by what he called "a faction." This action, although premature, is legally recognized by the Senate, which grants him the power to ensure order. This recognition is later sanctioned by the people themselves, who choose him as consul and one of the triumvirs.

³ Before the first words of Augustus, which are written in first person, there is a kind of introductory summary that announces the following: "Below is a copy of the acts of the Divine Augustus by which he placed the whole world under the sovereignty of the Roman people, and of the amounts which he expended upon the state and the Roman people, as engraved upon two bronze columns which have been set up in Rome." –This is undoubtedly a later elucidating addition, as the sentence speaks of Augustus in the third person and refers to him as "Divine Augustus," something he never dared to do himself.

These words are eloquent both for what they make explicit and for what they silence. Regarding his belligerent reaction against the enemies of the Republic, there is an allusion to the courage of the young Octavian, in other words, to the traditional Roman value of *virtus*. Although the circumstances called for unconventional autonomy, Octavian's initiative received the necessary institutional support so that his actions would not incur any kind of inclemency, impiety, or injustice. The following paragraphs precisely explain the traditional values of *clementia*, *pietas*, and *iustitia*. However, before that, it should be noted that Augusto avoided mentioning the names of both the participants in the "faction" and the other triumvirs. This is a recurring strategy throughout the *Res Gestae*, which operate a kind of *damnatio memoriae*: to relegate the names of opponents to oblivion, there is no mention of Brutus or Cassius (conspirators against Julius Caesar), nor of Mark Antony or Lepidus (participants in the Second Triumvirate, who came to dispute power against Octavian in the future).

The following excerpt shows how Augustus chooses to depict his next actions in defense of the Roman social order:

[2] Those who slew my father I drove into exile, punishing their deed by due process of law, and afterwards when they waged war upon the republic I twice defeated them in battle.

[3] Wars, both civil and foreign, I undertook throughout the world, and when victorious I spared all citizens who sued for pardon. The foreign nations which could with safety be pardoned I preferred to save rather than to destroy. The number of Roman citizens who bound themselves to me by military oath was about 500,000. Of these I settled in colonies or sent back into their own towns, after their term of service, something more than 300,000, and to all I assigned lands, or gave money as a reward for military service. I captured six hundred ships, over and above those which were smaller than triremes.

[4] Twice I triumphed with an ovation, thrice I celebrated curule triumphs, and was saluted as imperator twenty-one times. Although the Senate decreed me additional triumphs I set them aside. When I had performed the vows which I had undertaken in each war I deposited upon the Capitol the laurels which adorned my *fascies*. For successful operations on land and sea, conducted either by myself or by my lieutenants under my auspices, the Senate on fifty-five occasions decreed that thanks should be rendered to the immortal gods. The days on which such thanks were rendered by decree of the Senate numbered 890. In my triumphs there were led before my chariot nine kings or children of kings. At the time of writing these words I had been thirteen times consul, and was in the thirty-seventh year of my tribunician power. (Shipley, Frederick William (Ed.). *Compendium of Roman history*. Harvard University Press, 1992.).

When he pursued the murderers of his own father and punished them, Octavian showed *iustitia*; when he spared his enemies who had been

defeated and reduced to submission, Octavian showed *clementia*; when he sacrificed to the immortal gods and observed a just measure in celebrating his triumphs, he showed *pietas*. It is important to highlight these traditional Roman values since, in line with what is proposed by the interpretation of E. Kornemann (1918: 214), a fundamental axiological framework organizes the arrangement of Octavian's early actions, as reported by Augustus. In a later study, E. Ramage (1987: 74-100) suggested that this axiological structure underlies the entire *Res Gestae*: the references to his victories in battle, including against foreign peoples from distant regions, would highlight his *virtus*; the allusions to a temperate behavior towards his adversaries would reinforce his *clementia*; the continuous mentions of Senate and popular approval, as well as the performance of public functions, would indicate his *iustitia*; and the various suggestions of benefactions undertaken for religious rites and ancient customs [*mos maiorum*] would constitute his *pietas*. Augustus claims to respect the traditional values of Roman society to such an extent that he seems to justify the title he received in the year 2 BCE of *Pater Patriae* [father of the fatherland] (Scheid, 2007: XL-XLIII).⁴

To corroborate the idea that this axiological structure grounds, at least in part, Augustus' choices in the narrative arrangement of his own achievements, it is worth considering the final two paragraphs of his text:

[34] In my sixth and seventh consulships, when I had extinguished the flames of civil war, after receiving by universal consent the absolute control of affairs, I transferred the republic from my own control to the will of the Senate and the Roman people. For this service on my part I was given the title of Augustus by decree of the Senate, and the doorposts of my house were covered with laurels by public act, and a civic crown was fixed above my door, and a golden shield was placed in the Curia Julia whose inscription testified that the Senate and the Roman people gave me this in recognition of my valour, my clemency, my justice, and my piety

[35] While I was administering my thirteenth consulship the Senate and the equestrian order and the entire Roman people gave me the title of Father of my Country, and decreed that this title should be inscribed upon the vestibule of my house and in the senate-house and in the Forum Augustum beneath the quadriga erected in my honour by decree of the Senate. At the time of writing this I was in my seventy-sixth year. (Shipley, Frederick William (Ed.). *Compendium of Roman history*. Harvard University Press, 1992.).

Even though the events of 27 and 26 B.C.E. are narrated in an extremely vague way, it is possible to understand that – after considering the stability of the Republic to be secure – Octavian abdicated the exceptional powers

⁴ For lexical notes on these values, see: Prado, 2011: 16-21.

he had held until then, returning them to the Senate and the Roman people. For his valorous gesture, he would have been honored with the name of Augustus, which suggests not only a power of *augur* (as a competent interpreter of omens), but rather the manifestation of the prodigy itself, that is, as the one who acts under favorable omens (Ernout; Meillet, 1998: 56-7). Some interpreters understand the allegation as a distorted version of the facts, with the aim of political propaganda. Without going into the details of this discussion, it is worth mentioning an article by W. Turpin (1994) in which he defends the possibility that Octavian really did act in this way, maintaining his power in the following years on the basis of his *auctoritas*, accumulating positions and being appointed to other positions in a non-traditional but still legitimate rotation of public offices. For our purposes in this study, the point is that Octavian receives numerous awards of public distinction for his services to the Republic (it does not matter whether they are genuinely offered by the other citizens or not), including the “golden shield” [*clipeus aureus*], placed in a prominent position in the Curia Julia (the building where the Senate meets). A marble replica of this shield was discovered in the mid-twentieth century in the city of Arles and its inscriptions state the following, according to the translation by Paulo Martins (2011; page 177; our translation):

THE SENATE AND THE ROMAN PEOPLE GAVE AUGUSTUS
CAESAR, SON OF THE DIVINE, EIGHTH CONSUL, THE SHIELD OF
VIRTUE, CLEMENCY, JUSTICE, AND PIETY
WITH RESPECT TO THE GODS AND THE FATHERLAND⁵

The four values explicitly highlighted by the Senate in Augustus’ behavior are *virtus*, *clementia*, *iustitia*, and *pietas*, thus reinforcing suggestions that have been included since the beginning of the text. The construction of his image as a courageous, forgiving, and fair leader, as well as one respectful of tradition, is corroborated by his successes in pacifying internal disputes and consolidating external territorial conquests, constantly demonstrating a caring attitude towards the divine plans in his benefactions for the Roman people. This promotes Augustus as a unique ruler in all of history, highlighting his almost divine exceptionality with indirect allusions to achievements that not even Alexander the Great was able to perform and that could only be compared to those of Hercules or Dionysus. All this prepares the ground for the slightly later discussions about Augustus’ apotheosis, along the lines of what Virgil had already foreshadowed in

⁵ In the original: “SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS IMP * CAESARI * DIVI F * AVGVSTO COS VIII DEDIT CLIPEVM VIRTVTIS CLEMENTIAE IVSTITIAE PIETATIS ERGA DEOS PATRIAMQVE.”

three prophetic passages of the *Aeneid* (1.254-296; 6.777-800; 8.671-731) (Martins, 2011: 162-78).⁶

To exemplify the rhetorical strategies used throughout the text of the *Res Gestae*, taking the opportunity to mention a few considerations about its translation into Greek, we would like to take one of its middle chapters and analyze it. For example, paragraph 20, which is part of his catalogue of expenditures undertaken on behalf of the Romans (Shipley, 1992):

[20] The Capitol and the theater of Pompey, both works involving great expense, I rebuilt without any inscription of my own name. I restored the channels of the aqueducts which in several places were falling into disrepair through age, and doubled the capacity of the aqueduct called the Marcia by turning a new spring into its channel. I completed the Julian Forum and the basilica which was between the temple of Castor and the temple of Saturn, works begun and far advanced by my father, and when the same basilica was destroyed by fire, I began its reconstruction on an enlarged site, to be inscribed with the names of my sons, and ordered that in case I should not live to complete it, it should be completed by my heirs. In my sixth consulship, note in accordance with a decree of the Senate, I rebuilt in the city eighty-two temples of the gods, omitting none which at that time stood in need of repair. As consul for the seventh time, I constructed the Via Flaminia from the city to Ariminum, and all the bridges except the Mulvian and the Minucian.

Here we have the presentation of a magnanimous public man, interested in aggrandizing his own city with important improvements to public buildings (such as the Capitol, the theater of Pompey and the basilica near the Julius Forum), as well as works to improve the lives of his fellow citizens (especially the most vulnerable), repairing aqueducts, roads, and bridges. His devotion to the gods means that after a period of serious neglect of religious traditions (during the civil wars), intense restoration work is undertaken to secure the favor of the gods. Augustus insisted on implying that he had done all this, and yet he avoided putting his name to it (probably so as not to boast). The depiction in this paragraph is in line with that of the most rhetorically charged passages in the opening and closing of the text.

This same passage in the Greek text shows slight deviations, almost insignificant, in referring to the temple of the Dioscurus (and not specifically to that of Cástor, as in the original), in explaining the city of Rome (instead of referring only to *Urbs*), and in suppressing the proper names of the only two bridges that needed repairing. This kind of

⁶ On the idea that the *Res Gestae* deliberately flirt with presenting a deified image of Augustus, according to Hellenistic models, see Bosworth (1999).

deviation has led some scholars to argue that the Greek translation of the *Res Gestae* was written by secretaries of the legate or of the province of Galatia (Scheid, 2007: XXX), as far as these oversights would be incompatible with the rigor of the imperial secretaries. At first, an exhaustive list containing all the textual changes, organized according to their types (omissions, free translations, and misunderstood expressions), might give the impression of corroborating this conclusion.⁷

Still, it is worth considering the proposal advocated by D. B. King, in a 1952 article, in which a detailed analysis of the “deviations” established by the Greek text shows the existence of a pattern: the translator systematically extrapolates the strictly Roman aspects of the text in favor of a vision more open to the provincial reality, even making less specific information concerning Rome exclusively, while trying to explain what would be most relevant to those who inhabit the province. An example of this appears from the opening, in the suppressed sentences of his “introductory synthesis,” in which the original text makes a reference to the fact that “Augustus subjected the world to the power of the Roman people” and that his expenditures were made “by the Republic and the Roman people.” These suppressions attempt to conceal the violence of provincial submission and the economic privilege enjoyed by Rome to the detriment of all other regions under Augustus. There are many other examples of how the translator’s textual manipulation is not due to verbal malpractice, but rather to the purpose of avoiding the most negative aspects of Rome’s imperialism over the provinces by exalting and making explicit its positive aspects. These examples include strategies to indicate that the beneficiary of Augustus’ extensive achievements was the “fatherland” in general (*patris*) and not just the *res publica* (*Res Gestae* 2); to avoid the idea that foreign peoples suffered different consequences from Augustus’ victory (by suppressing the adjective *externas* to refer to the peoples) (*Res Gestae* 3.2); to specify that certain benefactions of Augustus for Rome were only for the Roman people and not for the *populum uniuersum* (*Res Gestae* 5); to refer in a generic and undistinguished way to social groups specifically from Rome (*populus*, 5.1; 14.1; *plebs*, 15.1; 15.4); to correct the claim that certain conflicts with widespread consequences benefited Rome alone (*Res Gestae* 25). At the conclusion of this article, King (1952) concludes with the following:

Where Augustus was careful to point up the value of his services to the Roman Republic, or where he preserved republican forms and precise distinctions in his

⁷ Scheid (2007: XXX-XXXIV) gathers these data in a table based on a list previously drawn up by Mommsen (1883: 195 ff.).

language, the translator either changed, neglected, or obscured the Augustan emphasis, giving a general and imperial application to what Augustus had given a parochial, Roman, and republican stress. By these changes he produced a new and non-Augustan picture of the emperor and the empire. (King, 1952: 226).

This conclusion is thought-provoking and already points to the aspect with which the present considerations will end, that is, the posterity of this text in the following centuries. The use of Augustus' words in cities of Galatia points to the malleability with which official documents and monuments can be used according to the specificities of the context, and this can serve as a lesson for those who want to fix a single meaning for the *Res Gestae*: in the biography of Augustus written by Suetonius there are very close parallels, indicating the real possibility of direct consultations;⁸ it may be that Tacitus also consulted the text to write the beginning of the *Annals*; other imperial biographical writings seem to have used the *Res Gestae* as a model.

In addition to this posterity in Antiquity itself, it should be noted that the discovery, publication, and study of this text also boasts a fascinating history in Modernity, from its discovery in Ankara in 1555, including the *editio princeps* by Andreas Schott (1579), to its appropriation by scholars interested in the concept of a strong nation-state, based on a model based on the imperial prerogatives of Augustus' Rome: this is discussed in the work of a fundamental scholar in the process of revaluing the *Res Gestae*, such as Mommsen (1887: XVI-XXXIII), the question becomes profoundly problematic in the enthusiastic readings of Weber (1936: 105), in light of the rise of Hitler in the early years of Nazism and the establishment of the Third Reich.⁹ After the horrors experienced by Europe and the world throughout the first half of the twentieth century, especially with the massacres committed during World War II, studies dedicated to Augustus and related themes have been a little more cautious in interpreting the representations bequeathed by the Roman Empire. This appears widely in the works that Harvard and Oxford scholars have devoted to reinterpreting Virgil's *Aeneid*, emphasizing the dubiousness of certain scenes, words, and characters to suggest that there would be pessimism and veiled criticism in Virgilian representations of power (Serpa, 1987: 76-88). Other efforts focus on a critical appraisal of the representation of

⁸ According to Scheid (2007: LXIII): Suet. *Aug.* 43.1 = *Res Gestae* 22.2; Suet. *Aug.* 21.2 = *Res Gestae* 26.3; Suet. *Aug.* 22.1 = *Res Gestae* 13; Suet. *Aug.* 22 = *Res Gestae* 4.1; Suet. *Aug.* 52 = *Res Gestae* 24.2.

⁹ In his interpretation of the text, Weber asserts that he recognizes there the expression of "the impetus of inner forces and the rule of the will" [Auftrieb innerer Kräfte und Herrschaft des Willens]. The vocabulary indicates its affinities with the idea of a "triumph of the will" and the modern representation of the exceptional statesman as a great artist (Scheid, 2007: XLVII).

Octavian Augustus in poetry, history, plastic arts (mainly sculptures and coins), such as the work by Paulo Martins (2011). There are also those who expose the authoritarian appropriations of Roman imperial legacy by pointing to the Augustan period, such as the excellent study on the Vichy France (1940-1944) by Glaydson José da Silva (2007).

None of these interpretations can exhaust the richness contained in a text – between documentary and monumental – as complex as the *Res Gestae*, but all these readings can help us to better understand the intricacies of the long processes of creation, publication, and reception of this work, in different historical contexts, as well as its implications for areas such as Classical Letters and Ancient History.

References

AUGUSTO. *Res Gestae Diui Augusti*: Feitos do divino Augusto. Trad. Matheus Trevizam e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 117-38.

AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et traduit par John Scheid. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

BOSWORTH, B. Augustus the *Res Gestae* and Hellenistic Theories of Apotheosis. *The Journal of Roman Studies*, vol. 89, 1999, p. 1-18.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. Paris : Klincksieck, 1985.

GORDON, A. E. Notes on the *Res Gestae* of Augustus. *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 1, 1968, p. 125-38.

KING, D. B. The Greek Translation of Augustus' *Res Gestae*. *Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*, vol. 41, 1952, p. 219-28.

KORNEMANN, E. Neues zum Monumentum Ancyranum. *Klio*, vol. 15, 1918, p. 214-5.

MARTINS, Paulo. *Imagem e poder*: Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MOMMSEN, T. Der Rechenschaftsbericht des Augustus (1887). In: MOMMSEN, T. *Gesammelte Schriften*. IV. Berlin: Weidmann, 1906, p. 247-58.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 176- 190.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20018

PRADO, J. B. T. É ver para (fazer) crer. In: MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: Considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 13-28.

RAMAGE, E. S. *The Nature and Purpose of Augustus' Res Gestae*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1987.

SCHEID, J. Introduction. In: AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Texte établi et traduit par John Scheid. Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. VII-CXXXIX.

SERPA, F. *Il punto su Virgilio*. Bari: Laterza, 1987.

SILVA, G. J. *História Antiga e Usos do Passado: Um estudo de apropriações da Antiguidade*. São Paulo: Anna Blume, 2007.

SUETÔNIO. *Vita Diui Augusti: Vida do Divino Augusto*. Trad. Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 9-115.

TURPIN, W. *Res Gestae 34.1 and the Settlement of 27 B.C.* *Classical Quarterly*, vol. 44, n. ii, 1994, p. 427-37.

WEBER, W. *Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus. I*. Stuttgart, Berlin: W. Kohlhammer, 1936.

A IDENTIDADE QUANDO NÃO SE TEM PODER SOBRE O MUNDO¹

Almudena Hernando²

A identidade relacional

Não existe nenhum grupo humano caracterizado pela ausência total de divisão de funções e de especialização do trabalho, pois, em todos os casos conhecidos existe ao menos uma divisão: as mulheres realizam algumas funções e os homens outras. Como temos visto, esta diferença poderia ser atribuída à complementaridade que parece necessária para atender a uma prole extremamente dependente e frágil, sem que, a princípio, tivesse motivo para significar diferenças na avaliação social das atividades realizadas por ambos os sexos.

Situemo-nos, pois, ante um grupo caracterizado pela mínima divisão de funções imaginável (aquela marcada por atividades distintas de ambos os sexos), como podem ser os grupos caçadores-coletores atuais organizados em bandos, de baixo número de pessoas e alta mobilidade. Pense-se, por exemplo, nos caçadores-coletores do Amazonas (que utilizarei como referência ao longo do livro porque tive a oportunidade de me aprofundar em suas dinâmicas através da pesquisa realizada em um projeto de campo). Trata-se das chamadas “sociedades igualitárias” (Fried, 1967), que não possuem chefes, nem especialistas de nenhum tipo e que, evidentemente, não têm escrita, o que quer dizer que sua comunicação está baseada nas regras da oralidade: necessitam da relação pessoal para transmitir o conhecimento e não desenvolveram a lógica formal, nem a classificação abstrata inerente à ciência (Ong, 1996; Havelock, 1996). Consequentemente, para explicar as dinâmicas da natureza não humana, lhes atribuem o único comportamento que conhecem, o humano, projetando, assim, o comportamento social em todo o âmbito em que

¹ Tradução de: HERNANDO, Almudena. La identidad cuando no se tiene poder sobre el mundo. In: Idem. *La fantasía de la individualidad*. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012], p. 75-94. Publicado com autorização da autora e da editora. Na edição v.8, n.2, é publicada a continuidade deste texto.

² Catedrática de Pré-história – Universidade Complutense de Madri, Madri, Espanha. E-mail: ahg@ucm.es.

vivem, seja ou não humano. Em geral, conhecem perfeitamente as recorrências e as associações que caracterizam os fenômenos da natureza e não é necessário se perguntar qual sua última causa. Mas, quando algum sucesso inesperado ou irregular ocorre e se perguntam qual a razão, o associam sempre a relações e agentes do tipo humano (Campbell, 1989: 76): um trovão pode ser explicado porque dois animais estão irritados, ou estão copulando, ou porque uma pessoa cometeu algum tipo de infração em relação às normas do grupo. Porém, considerando que a natureza não humana tem muito mais poder que o grupo —uma vez que pode lhes fornecer alimento ou tirá-lo, conceder-lhes a vida ou a morte—, a sacralizam. Não o fazem de maneira institucionalizada, não em termos de um deus como o que nossa cultura concebe, habitante do mundo abstrato das ideias, mas simplesmente considerando que, uma vez que a natureza tem o mesmo comportamento que o grupo, mas mais poder, é ela que decide seu destino. Os Q'eqchí', um grupo de horticultores da Guatemala com os quais realizei um projeto de etnoarqueologia, criam em Tzultzak'á, por exemplo. Tzul significa *monte* e tzak'á significa *vale*. O nome completo não significa *o deus das montanhas e dos vales*, mas *as montanhas e os vales com comportamento humano...* e com mais poder que o próprio grupo social.

Por um lado, esta forma de entender a natureza não humana é altamente gratificante, pois estes grupos estabelecem uma relação pessoal, emocional, com todos aqueles elementos da natureza aos quais atribuem algum poder; mas, por outro lado, esta relação vem definida pela impotência, pois, ao desconhecer as mecânicas causais abstratas que guiam esses fenômenos não são capazes de controlar seus efeitos, e se colocam em posição de *objeto* em relação aos desejos que lhes atribuem. A *agência* sobre as dinâmicas do mundo não está nas mãos das pessoas, mas da instância sagrada da qual depende a sobrevivência do grupo.

Podemos dizer, então, que as pessoas não têm nem trajetórias pessoais, nem funções distintas dentro destes grupos, exceto as marcadas por seus respectivos sexos, o que faz com que não sejam percebidas como diferentes entre si, porque de fato não são. Consequentemente, uma pessoa não representa uma ameaça para as demais do próprio grupo, porque não existem diferenças de poder, de especialização ou de controle tecnológico entre elas. Mas, ao mesmo tempo, nestas circunstâncias, o grupo não tem capacidade de prever e controlar os efeitos da natureza não humana, e, portanto, essa, sim, constitui, pelo contrário, uma fonte de ameaça e de perigo. O efeito de tudo isso é que constroem uma ideia de si mesmos através do que chamarei de *identidade relacional*, que consiste em ter uma ideia de si, somente enquanto parte de uma unidade maior que o próprio

grupo, o que aumenta a sensação de segurança e potência frente a uma natureza que não controlam em nenhuma medida. Esta identidade deriva da incapacidade de conceber a si mesmo fora das relações nas quais se está inserido. É preciso compreender algo fundamental neste ponto: a *identidade relacional* não implica que se dê muita importância às relações entretidas (como pode acontecer com a maior parte das pessoas individualizadas), mas sim a impossibilidade absoluta de conceber-se a si mesmo(a) fora dessas relações.

Leenhardt (1997), um pastor protestante e etnólogo francês enviado à Nova Caledônia no início do século XX, expressava perfeitamente esta ideia ao se referir ao conceito de pessoa entre os canacos. Para eles, a pessoa só se concebe como o resultado do cruzamento de todas as relações nas quais está inserida: “eu sou o pai do meu filho, o sobrinho de meu tio, o irmão da minha irmã...”. É impossível encontrar neles algum núcleo de identidade interior, particular, diferenciado, isolado, próprio, o que nós chamaríamos o *eu*. Se um canaco fica sozinho, desprovido de suas relações, sente que é um “personagem perdido. Não sei quem sou” (ibidem: 155). Entre os caçadores-coletores, este tipo de identidade é compartilhado por todos os membros do grupo, tanto homens como mulheres, porque sua falta de controle tecnológico do mundo é tal que somente podem se sentir seguros se se perceberem como parte de uma unidade maior, o grupo ao qual pertencem, que, conseqüentemente, constitui a instância mínima de identidade concebível. A angústia e a desorientação que podem chegar a sentir se perderem a relação com o grupo, em certas ocasiões, chega a ser maior que a que lhes inspira sua própria morte, como demonstra o caso dos Txukahamei (mais conhecidos como Kayapó), do Amazonas brasileiro, relatado pelos irmãos Vilas Bôas. Estes sertanistas mostravam sua surpresa ao comprovar que quando alguns Kayapó se afastavam do grupo principal em função de algum conflito, acabavam sempre voltando, às vezes após cinco ou dez anos, embora soubessem que o destino mais provável que lhes esperava era a morte. Considerando que poderiam ter sobrevivido perfeitamente por sua conta na selva, os Vilas Bôas concluíram que o motivo do regresso devia ser “porque muito índios preferem a morte à vida fora de sua tribo” (Cowell, 1973: 159).

Meu argumento é que o início de todas as trajetórias históricas deste tipo de *identidade relacional* caracterizava tanto os homens como as mulheres do grupo social. Mas à medida que os homens foram ocupando posições especializadas e desempenhando funções distintas — e, portanto, posições de poder —, este tipo de identidade foi progressivamente associada somente às mulheres, até o ponto que agora a conhecemos como *identidade*

de gênero feminino (“eu sou a esposa de meu marido e a mãe de meus filhos”). É um tipo de identidade que não tem nenhuma relação, portanto, com o corpo das mulheres, mas com a falta de controle tecnológico e a incapacidade de explicar o mundo através da razão científica, com a falta de poder (mais adiante voltaremos a esse ponto).

Os grupos humanos que se percebem através desta *identidade relacional* visibilizam esta afiliação através da expressão unificada de sua aparência: todos os membros do grupo se vestem igual, ou se enfeitam igual ou utilizam algum elemento distintivo que os diferenciam como grupo (nos lábios, nas orelhas, a pintura corporal etc.). A cultura material expressa a afiliação porque, em virtude dessa relação de codeterminação mútua da qual falamos no início, ela também a constrói: o fato de *parecer ser* parte do grupo é um dos mecanismos que constrói o pertencimento, mecanismo que é sempre o mesmo, independentemente do contexto no qual ocorra. Pensemos de novo nas *tribos urbanas* às quais nos referimos para comprovar como a unificação da aparência tem um papel fundamental no pertencimento a um grupo.

Recapitulando o visto até aqui, poderíamos dizer que quanto menos divisão de funções um grupo humano tem, mais reconhece seu vínculo e sua necessidade de grupo, e mais emocional é sua relação com o mundo, cujas recorrências compreende, mas cuja última causa sempre é atribuída a uma ação alheia, um Sujeito sagrado, em relação ao qual o grupo se situa em posição de *objeto*. Mas não dissemos que os mecanismos de identidade têm como objetivo fundamental fazer com que as pessoas se sintam seguras no universo? Como podem, então, se sentir seguros estes grupos, se se veem subordinados a semelhante poder que não controlam e sobre o qual não sentem nenhuma capacidade de influência? A resposta é simples: eles interpretam a natureza não humana, a que sacralizam, mediante a projeção dos traços de comportamento de seu próprio grupo social, *lendo* depois essa semelhança em sentido inverso: considerando que eles são o único grupo que se comporta como a instância sagrada, concluem que a instância sagrada os *escolheu* para lhes ensinar como devem se comportar para poder sobreviver. De fato, ao traduzir o significado da autodesignação destes grupos, o nome que dão a si mesmos (Awá, Nukak, Q’eqchí’) sempre significa, sem exceção, *os seres humanos autênticos, as pessoas verdadeiras, gente*, diferentemente dos demais, que não têm seu mesmo nível de humanidade porque não foram escolhidos pela instância sagrada. O mecanismo de reafirmação do mito consiste, portanto, em construir a instância sagrada à imagem e semelhança do grupo, para então concluir que como eles são os únicos que se comportam igual à instância

sagrada, são o grupo *escolhido* para serem depositários do conhecimento que os salvará entre todos os demais, do verdadeiro segredo da sobrevivência. E que esta estará garantida sempre e quando os desejos da divindade forem cumpridos e a subordinação e reconhecimento forem constantemente reconhecidos, o que ocorre através dos ritos. Por isso que o mito deve ser acompanhado sempre de ritos para poder garantir o efeito de reassegurar quem crê nele.

Neste ponto farei um esclarecimento que considero importante: aqueles que detêm o poder na nossa sociedade cibernética e pós-industrial idealizam, em geral, o pensamento racional e científico, identificando os mitos a um conhecimento falso e superficial do tipo das lendas ou dos contos. Porém, esta avaliação é completamente equivocada. O mito é o conhecimento da fé, que, diferente do conhecimento científico,³ não passa pela razão, mas pela emoção. Trata-se de um conhecimento tão verdadeiro para quem crê nele que não admite falsificação: de nada serve questionar ante um católico a existência física do céu ou do inferno, por exemplo, porque a crença não se sustenta em provas empíricas, como ocorre na ciência, mas na absoluta convicção emocional. Por isso o conhecimento mítico é muito mais poderoso que o científico e afeta o núcleo mais profundo da pessoa, e não somente seu juízo de determinados fenômenos concretos. De fato, se uma pessoa troca uma verdade científica por outra, sua vida não tem motivo para se transformar, mas se uma pessoa deixa de crer no mito no qual acreditava, toda sua vida muda de sentido, pois, experimenta uma transformação absoluta em sua maneira de entender essa vida, as relações ou o próprio mundo. Porque crer em um mito sempre consola e protege, uma vez que se constrói a partir da convicção de que existe uma instância sagrada que nos escolheu, e que nos protegerá sempre que satisfizermos seus desejos.

O mito constitui um discurso sobre as origens que legitima a ideia de que a chave para a sobrevivência é a ausência de mudança, a eterna recorrência do modo de vida que a instância sagrada transmitiu. É o discurso de legitimação de todas aquelas sociedades que não têm um nível tecnológico elevado e para as quais, portanto, a mudança representa um risco que não estão em condições de assumir. Giddens (1987: 143) lembra que, embora o conceito de *risco* aparecesse no Maquiavel do século XIV, somente começou a fazer parte da língua cotidiana no mundo ocidental no século XVII,

³ São muito interessantes, a este respeito, os argumentos com os quais Mary Midgley (2004) demonstra como, nos aspectos profundos da relação de *crença* que mantemos com ela, a ciência também pode ser incluída na categoria de *mito* do mundo ocidental moderno. Ver Hernando, 2018: 143 et seq.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

paralelamente à utilização do termo *indivíduo* como sinônimo de pessoa. Somente então a divisão de funções e o controle tecnológico do Renascimento alcançaram um nível que fez com que uma maioria dos homens do grupo sentisse que sua segurança dependia mais das mudanças que eles mesmos produziam do que da repetição inacabável do modo de vida transmitido pelo mito de origem (e escrito na Bíblia, no caso europeu). Consequentemente, somente a partir de então uma maioria de homens (seu número foi crescendo à medida que aumentava a complexidade socioeconômica e suas respectivas posições de especialização ou poder) começou a valorizar a mudança como o segredo da sobrevivência, em vez de considerá-la um risco para a mesma. Logo, a partir desse momento começava a transição que no século XIX acabou por substituir definitivamente o Mito pela História como discurso de legitimação e origem.

Nesse momento, a história positivista e tradicional passou a cumprir a mesma função que, até então, cumpriam os mitos, razão pela qual encerra as suas mesmas armadilhas: assim como no mito os grupos constroem a instância sagrada à sua imagem e semelhança para concluir, depois, que, como são parecidos, foram *escolhidos* para sobreviver, a história positivista rastreia no passado os traços que a sociedade quer legitimar no presente (nesse caso a tecnologia, o poder, a individualidade, a razão), para concluir que, como esses traços são os únicos que garantem a sobrevivência e nós somos os que mais e melhor os temos desenvolvido, fica claro que somos os únicos que vamos sobreviver (Hernando, 2006).

Assim como faz o mito, a história positivista visa o que estuda através do prisma de sua própria ordem social, devolvendo à sociedade um discurso protetor que a tranquiliza. Ambos são discursos de legitimação que seguem mecanismos paralelos apesar de inversos: o mito dá prioridade ao parâmetro de ordem menos dinâmica, o *espaço*, como uma forma de negar que a mudança é produzida e, consequentemente, lê o passado em termos espaciais, situando esse em espaços míticos paralelos ao do presente — como o céu e o inferno —, enquanto a história dá prioridade ao *tempo*, insistindo em organizar o passado através dessa dimensão, para demonstrar que a mudança é a chave de nossa *superioridade* (ou de nossa maior *humanidade*, que é o mesmo). O mito baseia-se em uma concepção comunitária e relacional da identidade, e a história em uma concepção individualizada.

A história construída a partir do positivismo e do historicismo não é um relato mais complexo que o mito, nem mais objetivo. A diferença

fundamental é que o mito é o mecanismo que é colocado em jogo na relação com os fenômenos cuja dinâmica não podemos explicar através de mecânicas causais. Quando este é o caso, há segurança desde que não haja mudanças, porque nas circunstâncias que já são conhecidas, se sabe que é possível sobreviver. Daí os ditados (que transmitem a sabedoria pré-moderna) do tipo “mais vale o mau conhecido que o bom por conhecer”, que traduz o seguinte pensamento: nas condições que conheço sei que sobrevivo e, portanto, que continuarei sobrevivendo, mas considerando a insegurança que tenho no controle das circunstâncias que me rodeiam, talvez não sobreviverei se as circunstâncias mudarem. O mito legitima esse medo da mudança, lhe dá uma fundamentação sagrada: somente a repetição eterna do comportamento que a divindade transmitiu garante a sobrevivência.

Nos grupos sem divisão de funções, nem especialização do trabalho, a impotência é compensada então com uma enorme gratificação emocional, tanto porque se correlaciona positivamente com uma identidade baseada nos vínculos com o grupo, como por sua indissociável relação com a crença de que existe uma instância sagrada que protege e garante a salvação se se cumprirem seus desejos. O fato de terem sido *escolhidos* por ela gera uma sensação de proteção e superioridade sobre os demais grupos humanos, apesar de sua condição ser de *subordinação* a quem tem esse poder de escolher. Por outro lado, também é preciso levar em consideração que quanto menos controle ou conhecimento científico existir sobre os fenômenos da natureza, mais se projeta a própria ordem social a toda ela, quer dizer, mais o próprio ser humano constitui a medida de todas as coisas, mais autorreferida é a construção do mundo. A insegurança e a impotência são compensadas, bem como a sensação de que o próprio grupo é o centro do universo (Eliade, 1988: 37-47; Ong, 1996: 77). Somente quando um fenômeno é compreendido através da razão ou é controlado através da tecnologia (que é o mesmo), passa a ser percebido como regido por suas próprias dinâmicas, afastadas do comportamento humano. Isso significa que à medida que o ser humano tem mais segurança em suas próprias capacidades de sobrevivência, pode reconhecer que o universo funciona de acordo com regras que nada têm a ver com ele. Quanto mais segurança adquire, mais capacidade tem para reconhecer que ele não é o centro do universo, que este existe à margem dele (o mesmo ocorrerá numa escala pessoal, como veremos mais adiante). Lembre-se, por exemplo, o preço que, já no século XVI, Copérnico pagou por defender que não era o Sol que girava em torno da Terra, mas o inverso. Enquanto não se atinge um grau elevado de segurança e confiança na própria capacidade de

controlar materialmente o mundo, este gira em torno de si mesmo e se constrói através da projeção dos traços que caracterizam o grupo social.

Por outro lado, quanto menor for a complexidade socioeconômica, menor será a mudança que define as atividades do grupo: seus membros farão todo dia o mesmo que no dia anterior, e o que farão no dia seguinte, com as únicas variações que determinam as estações climáticas ou a diversidade de recursos dos territórios que percorrem. Mas esta variação é sempre cíclica, razão pela qual, em todo caso, a mudança é regida pela recorrência. Por isso que nestas culturas o tempo ordena experiências sempre repetidas, porque não é percebido como uma flecha linear em que o presente é distinto do passado, e portanto se antecipa que o futuro será igualmente como o presente. Ao contrário, em sociedades de pouca complexidade socioeconômica o tempo é percebido como um eterno presente ou como um ciclo que volta sempre ao mesmo ponto de partida, e que irá ampliando seu diâmetro à medida que as atividades que vão sendo incluídas (a agricultura, por exemplo) variam um pouco mais. E esta mesma percepção contribuirá para criar uma identidade na qual somente é possível conceber a si mesmo através dessa recorrência, o que neutraliza o medo da mudança e do risco pelo pouco desenvolvimento tecnológico. Um resumo deste modo de identidade pode ser visto na figura 01.

Porém, se os grupos humanos que protagonizaram o início de todas as trajetórias históricas se caracterizavam inevitavelmente por uma *identidade relacional* – pois eram definidos pela falta de divisão de funções, e, portanto, de controle tecnológico –, é possível falar de *gênero* para fazer referência às relações entre os dois sexos e a identidade diferenciada de cada um deles?

Reduzida divisão de funções e especialização do trabalho Atividades recorrentes ou definidas por mudanças cíclicas
Ausência de conhecimento das mecânicas causais da natureza não humana. Se lhe atribui comportamento humano: mito
O grupo percebe-se como centro do universo
Relação emocional (além de racional não abstrata, em seu caso) com todos os elementos da realidade
Percepção de ameaça da natureza não humana (a que não se compreende/controla)

Percepção de falta de ameaça da natureza humana (pela pouca diferença de comportamentos)
Seu núcleo está nas relações que se estabelecem
A mudança é valorizada negativamente, porque implica risco
O espaço constitui o eixo mais visível de ordenação da realidade
Não se sente poder frente ao mundo
A confiança no destino e a sobrevivência são depositadas numa instância sagrada com a qual se estabelece uma relação dependente e subordinada
Segurança baseada na confiança de ter sido escolhido/a pela instância sagrada: posição de objeto
Não são gerados desejos para si mesmo, mas depende-se de averiguar e satisfazer os da instância da qual provém a segurança

Figura 01: Traços estruturais da *identidade relacional*.

O gênero nas chamadas sociedades igualitárias

Como já foi indicado, quando o conceito de gênero foi utilizado por Money na década de 1950, as diferenças de poder entre homens e mulheres haviam alcançado, talvez, o máximo histórico. Essa diferença havia aumentado progressivamente desde o começo do processo histórico, à medida que um número crescente de homens ocupava posições sociais diferenciadas e especializadas, quer dizer, à medida que aumentava a complexidade socioeconômica e a divisão interna da sociedade. Isso explica por que quando o conceito passou para as ciências sociais e ao feminismo, a relação de poder entre os sexos foi considerada constitutiva do próprio conceito de gênero (Scott, 1986: 1067). Esta relação é indiscutível para qualquer sociedade em que existam posições de poder diferenciado, porque, como veremos, este poder foi construído sobre essa dominação. Mas oferece problemas, ou pelo menos exige uma reflexão, quando se trata de aplicá-lo a sociedades onde essas posições não existem, como é o caso das chamadas *sociedades igualitárias* dos caçadores-coletores organizados em bandos.

Não é fácil analisar este tema. Em geral, a pesquisa coincide sobre o fato de que, em todos esses grupos, existe uma complementariedade de funções entre os sexos, embora isso não tenha porque indicar uma relação de dominação masculina (Sanday, 1981; Rival, 2007). De fato, quando os

pesquisadores levam em consideração somente fatores de ordem econômica ou de hierarquia social, chegam à conclusão de que essas sociedades são (e, conseqüentemente, deveriam ser nos inícios históricos) *verdadeiramente iguais* em termos de relação entre os sexos.⁴ Porém, quando atendem a aspectos relacionados com a subjetividade e o mundo simbólico, costumam concluir que em todos esses grupos os homens desfrutam de um maior prestígio ou status,⁵ inclusive em situações nas quais as mulheres podem desfrutar de certo poder, reconhecido ou não oficialmente (Ortner, 1996: 141). De acordo com estas posições, não se deve confundir *prestígio* com *poder*, e ambos devem ser considerados para entender e avaliar as relações de gênero em cada situação (ibidem: 172). Para explicar melhor a diferença entre ambos os tipos de relação, utilizarei o caso dos Awá-Guajá do Amazonas brasileiro, com os quais realizei um trabalho de campo entre 2005 e 2009⁶ e cuja relação com o mundo é representativa, em muitos aspectos, de outros grupos do Amazonas (Hernando *et al.*, 2011). Eles autodenominam-se Awá, apesar dos antropólogos os denominarem de Guajá para diferenciá-los de outros grupos tupi-guarani que têm a mesma autodenominação, e, portanto, a partir de agora, utilizarei somente o nome que esses dão a si mesmos.

O trabalho concentrou-se no *posto indígena* Jurití, onde funcionários da Funai (Fundação Nacional do Índio, dependente do Ministério de Justiça brasileiro) tentam garantir a proteção dos Awá ante a ameaça implacável dos madeireiros que invadem suas terras (González Ruibal e Hernando, 2010). Ao viver dentro de uma reserva, os Awá estão vendo-se obrigados a transformar várias de suas pautas de vida tradicional, ainda que seja possível observar as mais importantes e inferir outras recém transformadas. A consequência mais visível e importante de seu traslado à reserva é a restrição de sua mobilidade. Apesar dos homens ainda saírem para caçar diariamente, o grupo já não vagueia constantemente como antes, mas, em geral, volta para dormir no posto. Isso faz com que tenham menos facilidade para conseguir os hidratos de carbono que antes coletavam e a Funai está lhes ensinando a cultivar mandioca. Mas, em vez de ensinar o cultivo às mulheres, que antes eram encarregadas da colheita, está formando os mesmos homens que se encarregam da caça,

⁴ É possível ver, por exemplo, os estudos de Leacock (1992), Flanagan (1989), Lee (1982), Begler (1978), Kent (1993), Rival (2005; 2007), Zent (2006), etc.

⁵ Neste sentido argumentam Ortner (1996), Rogers (1975) ou Sanday (1981).

⁶ Projeto I+D (HUM2006-06276), "Etnoarqueologia dos Awá-Guajá, um grupo de caçadores-coletores em transição à agricultura (Maranhão, Brasil)", financiado pelo Ministério de Ciência e Tecnologia espanhol.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

considerando que na sociedade campestre brasileira o cultivo é uma atividade masculina.

Americhá, a mulher mais velha do grupo, que se calcula tenha mais de 90 anos, demonstra com seu trânsito imbatível a ativa participação que as mulheres Awá deveriam ter tradicionalmente na economia do grupo: ela continua colhendo, defumando e secando as fibras com as quais elabora fios para tecer sua saia ou sua rede, cortando imensas folhas para renovar e ampliar sua casa, buscando *michiraniká* (um tipo de resina arbórea) para iluminar-se, sai sozinha com o facão para ver se encontra algum pequeno animal em sua toca, etc., etc. Porém, as mulheres jovens praticamente não fazem nada, pois a colheita foi substituída pelo cultivo, realizado pelos homens, que, por sua vez, têm cada vez mais tarefas econômicas: são eles os que caçam, cultivam, limpam, descascam e processam a mandioca ou o arroz, os que cozinham os alimentos que conseguem (parece, por outras evidências etnológicas, que homens e mulheres cozinhavam o que cada qual obtinha, motivo pelo qual ora cabe a eles cozinhar tudo), e inclusive são quem, como os guardas da Funai, lavam a roupa que esses lhes dão. Enquanto isso, o dia das mulheres transcorre de maneira relaxada, cuidando de seus bebês e conversando entre si, ou acompanhando, quando querem, seus homens nos grupos de caça, onde colaboram batendo palmas e gritando para assustar e paralisar os macacos que os caçadores perseguem em cima das árvores, ou perseguindo esses desde o solo quando se deslocam de copa em copa para indicar em qual nova árvore os caçadores devem subir.

Pois bem, apesar destas diferenças na contribuição econômica atual e dos preconceitos de gênero que os representantes da Funai introduzem crescentemente, as mulheres ainda conservam uma enorme capacidade de decisão dentro do grupo, tanto ou mais que os homens, o que sem dúvida é uma mostra das relações que mantinham entre eles antes de chegar à reserva. São elas as que tomam muitas das decisões que afetam as dinâmicas do grupo, incluída a relação com nossa equipe: Ayrwoa, uma mulher particularmente forte e com autoridade, costumava ser quem decidia, por exemplo, se nós podíamos acompanhá-los ou não em suas saídas diárias para caça, ou se compartilhavam ou não sua comida conosco. Além disso, elas exigiam muitas vezes que seus homens saíssem para caçar ou para conseguir alguma peça de carne ou pescado que lhes apetecia comer em tal dia, e, no geral os homens se prestavam a satisfazer seus desejos sem nenhum tipo de conflito, nem discussão.

Por outro lado, apesar de, no geral, costumarem se casar muito jovens com um homem mais velho que não escolheram, depois são livres para se separar e casar quantas vezes quiserem com os homens que escolherem. Inclusive, como desconhecem os fundamentos científicos da gestação humana e podem relacioná-la ao sêmen (que se vê), mas não com a ovulação, creem que o feto exige uma constante contribuição de sêmen para formar-se, o que as obriga a manter relações sexuais durante a gravidez com vários homens do grupo, que elas escolhem, e que serão depois os *múltiplos* pais do bebê.⁷ E estas relações continuam livremente depois, ou derivam de outras estabelecidas previamente, pois têm liberdade para manter relações com pessoas distintas daquelas que consideram seu marido em tal momento. O linguista da nossa equipe, Antônio Silva Santana, um jovem licenciado brasileiro que nos demonstrou a todos o significado do bíblico *dom de línguas* por sua inimaginável capacidade para aprender uma língua tupi-guarani em um tempo recorde, pode confirmar o *assédio* ao qual algumas mulheres Awá eram submetidas, com o respaldo de seus maridos e dos homens em geral, que apoiavam solidários e divertidos os desejos de suas mulheres.

Se observarmos somente este nível de comportamento poderíamos concluir que a sociedade Awá é *verdadeiramente igualitária*, ou, até, que o equilíbrio do poder se inclina para o lado das mulheres. Porém, a realidade parece mais complexa, mais sutil. Porque o fato é que quando se observa o nível simbólico de sua cultura, o masculino tem a prioridade. Para começar, o termo “awá” identifica o termo “humano” com “homem”, tomando a parte pelo todo, como em nossa própria cultura. Coerentemente com isso, os Awá creem que somente os homens podem visitar o espaço mítico em que vivem seus mortos, o céu, *iwa*. Através de um ritual denominado *karawára*, “iniciam a viagem” que lhes permitirá chegar até lá. Se as mulheres querem entrar em contato com algum de seus antepassados, não há outro meio que não seja enviar seu recado através dos homens. Elas assistem aos homens neste ritual, encarregando-se de decorar os corpos masculinos com as plumas que lhes permitirão *voar* e ajudando esses a cantar para que possam ir elevando o tom de sua repetitiva melodia (de forma que se hiperoxigenam). Enquanto cantam, os homens dançam com movimentos repetitivos e muito marcados no interior

⁷ Uma obra geral sobre o tema da *paternidade múltipla* no Amazonas é a de Beckerman e Valentine (eds.) (2002). Para o caso concreto dos Awá, podem ser encontradas referências em Forline (1997: 168) e Cormier (2003a: 64-65). A partir de um ponto de vista sociobiológico, a *paternidade múltipla* foi interpretada como uma estratégia feminina (não consciente) para conseguir com que vários homens se envolvam na obtenção de recursos para a sobrevivência dos filhos (Blaffer Hrdy, 1999: xxii).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

de uma estrutura de folhas (*takaya*), construída para esse fim, na qual vão entrando um por um e onde permanecem até *retomar o voo* e regressar depois. Isso quer dizer que as mulheres somente podem atuar como ajudantes ou assistentes dos homens quando se trata de interagir com o mundo mítico, que é de onde provém a legitimação da ordem social. Nesse nível, eles têm a prerrogativa, que se expressa igualmente na diversa interpretação dos sonhos de ambos: quando eles sonham, o interpretam como viagens ao *iwa*, enquanto que quando as mulheres o fazem, o interpretam como efeito de sua possessão por uma divindade ou um espírito (Cormier, 2003b: 136). Eles se atribuem um papel ativo nos sonhos, enquanto que a elas é atribuído um papel passivo, que redobra assim a própria percepção da função de ambos na gestação.

Além disso, confirmando essa regra cuja origem os estruturalistas não explicam e reproduzindo assim, o que parece ocorrer em outros grupos do Amazonas,⁸ os homens Awá se encarregam das relações com os estranhos ou afins sempre que impliquem algum risco, como no caso dos madeireiros que invadem suas terras (mas não necessariamente quando não implicam risco, como ocorre na relação de Ayrwa com nosso grupo). As mulheres, por sua vez, se especializam no cuidado dos filhos e, talvez como reação à perda de funções que implica o abandono da colheita e como forma de compensar o trabalho, potencializam sua função materna através da amamentação de crias de macacos e outros animais, tão frequente em muitos grupos do Amazonas (ver, por exemplo, Zent, 2006: 13-14; Fausto, 1999; Kozák *et al.*, 1979), o que a longo prazo acabará seguramente na típica distribuição de funções de gênero da sociedade brasileira campesina ou moderna que os rodeia.

Como qualificar a situação atual? É possível falar de gênero quando as diferenças entre ambos não se traduzem em diferenças de poder na vida real e cotidiana? Serve-nos o caso dos Awá e de outros grupos de caçadores atuais para poder imaginar melhor como foi produzido o começo da desigualdade?

É necessário determo-nos novamente neste ponto para fazer uma breve reflexão sobre a aplicação de analogias entre os grupos indígenas atuais e os que puderam ser protagonistas no passado, os quais não é possível comparar a partir da maioria dos pontos de vista. Não há dúvida, por exemplo, de que os caçadores atuais têm uma história que não tiveram

⁸ Podem ser encontrados exemplos em E. Viveiros de Castro (1992: 190-191), Fausto e Viveiros de Castro (1993), Gow (1989), Descola (2001), MacCallum (1990), Seymour-Smith (1991), Rival (2005), Silva (2001), Vilaça (2002), etc.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

aqueles que caracterizaram as etapas (pré)históricas iniciais. De fato, em muitos casos (que incluem o dos Awá), sua situação atual pode ser o resultado de trajetórias que incluem etapas agrícolas prévias⁹. Neste sentido, não cabe fazer nenhuma analogia entre aspectos particulares das culturas de uns e outros, como pode ser, por exemplo, o conteúdo de seus mitos. Porém, pode ser considerada legítima a analogia quando esta compara relações estruturais, como é minha pretensão; quer dizer, quando é possível demonstrar que a relação entre dois termos é necessária, pelo que, ao existir um deles em dois contextos distintos, também tem que ter existido o outro (Gándara, 1990). Darei um exemplo: se um grupo humano não tem divisão de funções, nem escrita, nem tecnologia de transporte, é possível afirmar que também não terá mapas, e que, portanto, as dimensões que atribui a seu universo estarão necessariamente limitadas às do espaço que possa percorrer ou conhecer vivencialmente. Todos os estudos etnológicos demonstram que assim é em grupos do presente, e, portanto, a especulação de que assim devia ser também no início das trajetórias históricas é produto de uma razão especulativa, mas também de uma analogia defensável. Pela mesma razão, se o grupo não tem nem tecnologia, nem escrita, é possível concluir que interpretará a realidade através dos mitos, mesmo que não seja possível saber o conteúdo desse mito, nem haja interesse em fazê-lo para os fins deste livro. E assim sucessivamente. Este é o tipo de analogias que utilizarei na fundamentação, descartando qualquer outra que tenha a ver com conjunturas históricas particulares.

Voltando, então, à questão das causas que podem explicar a criação do patriarcado, a maior parte das propostas partem do fato inegável de que as fêmeas da nossa espécie têm que amamentar uma prole extremamente dependente, o que poderia explicar por que em todos os casos conhecidos sejam os homens os que se encarregam de realizar as tarefas mais perigosas ou as que acarretam maior deslocamento. Isso é coerente com o fato de que elas se especializam nas relações consanguíneas e eles nas afins, o que, por sua vez, se ajustaria ao esperado por argumentos realizados desde a psicologia e a psicanálise, de acordo com os quais a menina se identifica com sua mãe no processo de construção de sua identidade, potencializando assim o apego e o vínculo, enquanto que o menino precisa se separar, se desidentificar dessa figura referencial materna primária (Chodorow, 1978; Dio Bleichmar, 1998; Levinton, 2000). Sem questionar esse tipo de argumentos, que seguramente terão que ser levados em

⁹ Sobre a possibilidade de que isso tenha ocorrido no caso dos Awá, ver Balée (1994: 209-210). Sobre outros casos, existem boas referências e reflexões em Politis (2007: 327-329) e Rival (1999).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

consideração, considero que, apesar disso, deles não surge automaticamente uma relação de dominação dos homens sobre as mulheres. Alguns argumentos defendem que a esfera de atuação masculina teria tido maior prestígio que a feminina porque as decisões tomadas nas relações com os afins determinariam e controlariam as que poderiam ser tomadas em relação com os consanguíneos (por exemplo, Ortner e Whitehead, 1981: 18; Turner, 1979: 156). Porém, como temos visto no caso dos Awá, o maior prestígio do masculino não se traduz em nenhuma forma de poder ou controle dentro do grupo, nem na mais remota forma de dominação dos homens sobre as mulheres.

Se forem considerados os dados atuais, poderíamos supor, então, que a complementariedade de funções que havia definido as primeiras sociedades de caçadores-coletores não teria por que ter implicado relações de poder entre homens e mulheres. Devemos, então, falar de *gênero* nessas sociedades? Não é fácil responder a esta pergunta. Se entendemos que ao falar de gênero estamos falando de diferenças de algum tipo nas identidades de homens e mulheres sem que impliquem necessariamente uma relação de poder, talvez sim, considerando que existe uma certa diferença em virtude da diferente especialização das suas funções e a ligeira variação na mobilidade que implicam. Mas neste caso será necessário desfazer a correlação que até agora foi considerada universal entre gênero e ordem patriarcal: podem existir situações nas quais a diferença de gênero implique diferenças de prestígio, mas não de poder, e, portanto, nestes casos, unicamente possíveis quando não há divisão de funções, nem especialização do trabalho em nenhum membro do grupo, o gênero não tem por que implicar a ordem patriarcal. Porém, essas diferenças de prestígio constituem, sim, as bases, a condição e a razão pela qual posteriormente a lógica da desigualdade caracterizará a trajetória de todas as sociedades conhecidas. São levantadas, então, duas perguntas que é preciso responder para continuar com a reflexão: a) Por que o masculino pode ter tido maior prestígio, se não implica relação de poder? E b) Por que isto pôde resultar em claras posições de poder e dominação, características da ordem patriarcal?

A primeira resposta já foi adiantada no capítulo anterior. As diferenças de mobilidade que têm caracterizado as funções desenvolvidas por homens e mulheres em qualquer sociedade de caçadores-coletores têm consequências transcendentais na construção da identidade de ambos. Como vimos, nas sociedades orais, o mundo tem as dimensões que se podem percorrer. O resto do universo não existe, porque não se pode representar, nem, portanto, imaginar. De modo que, se tal e como ocorre

em todos os grupos atuais, podemos pensar que os homens teriam assumido desde o começo as atividades que implicaram maior deslocamento e mais risco para não colocar em risco uma descendência extremamente frágil, eles teriam habitado um mundo ligeiramente distinto que o habitado pelas mulheres, integrado por um tipo de fenômenos que os obrigariam a um tipo de ações que lhes exigiriam uma ligeira maior capacidade de decisão, de fazer frente ao desconhecido, de assertividade e, em resumo, uma quase imperceptível maior distância emocional do mundo, que é a base da qual partirá, a seguir, o processo de individualização.

Nestas sociedades iniciais, como no caso dos caçadores atuais, não se poderia falar de nenhum traço de individualização tal e como logo irá aparecendo historicamente, quando paulatinamente a pessoa vai percebendo as diferenças entre si e os demais que são consubstanciais à progressiva divisão de funções e à especialização do trabalho. Entre os caçadores essas diferenças não existem e, além disso, como temos visto, sua falta de controle tecnológico os impede de se conceber fora de seu próprio grupo. Por isso que de nenhuma maneira é possível falar de traços de individualização, mas se poderia dizer que essa necessidade de fazer frente a maiores riscos e a um mundo ligeiramente mais amplo e variado que o que habitam as mulheres pode dotar os homens (possivelmente reforçado pela necessidade de desidentificar-se de suas mães, como argumentavam os psicanalistas) de melhores condições para desenvolver depois traços individualizadores que as mulheres de seu próprio grupo. Não faço alusão aqui a *determinações* hormonais ou outros argumentos biologicistas porque minha absoluta convicção sobre o funcionamento *complexo* da realidade me impede de separar *natureza* e *cultura*, outro par de instâncias em interação e codeterminação constante.¹⁰ Não nego que poderia existir uma diferença *biológica*, mas, nesse caso, poderia estar relacionada com a vantagem de certa maior assertividade nos homens exigida por sua mobilidade em uma relação que não é de causa e efeito, mas de mútua codeterminação (como a relação sujeito-objeto à qual me referi no início). Os bonobos demonstram que em uma organização social não regida pelo dimorfismo sexual de machos dominantes (como é o caso do chimpanzé comum), se não há

¹⁰ Este mesmo ponto de vista é defendido por Fausto-Sterling (1985; 2006), Siegel (2007), Damasio (2009: 147) ou Walter (2010: 236-243). Por sua parte, Shlain (1999), neurologista, sustenta que o cérebro teria se modelado neurologicamente de maneira diferenciada entre homens e mulheres à medida que se foram diferenciando seus comportamentos sociais.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

compreensão simbólica do mundo, também não há diferenças de assertividade ou autonomia entre machos e fêmeas.

Minha hipótese é que nesses primeiros momentos, os homens teriam apresentado um ligeiro maior sentido da curiosidade, grau de assertividade e de decisão, devido à relação com o mundo que determinava sua maior mobilidade, e não em virtude de *essências biológicas desconectadas da interação social* (ainda que esses traços tenham se expressado também biologicamente, através de sinapses neurais diferenciadas, por exemplo). E assim, de maneira tão gradual como imperceptível no começo, eles poderiam ir provocando alguma mínima diferenciação em suas funções ou incorporando uma mudança mínima em suas decisões, que, em uma retroalimentação constante, acarretavam um mínimo aumento de seu controle sobre a natureza que lhes iria gerando mais sensação de segurança, e, ao mesmo tempo, de diferença em relação àqueles que não tinham esse controle, e, conseqüentemente, de poder. De fato, as primeiras posições de poder no registro arqueológico coincidem com as primeiras evidências de controle tecnológico da natureza, encarnadas ambas por homens, segundo indicam os túmulos. Quer dizer que o poder sobre a natureza está indissolúvelmente unido ao poder dentro do grupo, e ambos aos primeiros traços de individualização, porque tudo é o mesmo: quem controla materialmente um fenômeno começa a estabelecer uma distância emocional com o que se associa ao poder, por um lado, a diferenciação do resto do grupo, por outro, e a construção dos primeiros sinais desse núcleo de emoções que vão sendo percebidas como contidas no interior e que, muitíssimo mais tarde na história, constituirá o *eu*.

Mas ainda está pendente a segunda pergunta: Por que este pôde resultar em relações de poder entre os sexos? Para respondê-la, será necessário desenvolver os argumentos dos seguintes capítulos. Mas, antes disso, gostaria de guardar estes dois elementos importantes: a) o caráter gradual e imperceptível que, em minha opinião, deve ter caracterizado o processo em suas primeiras etapas e que me parece fundamental para entender por que as mulheres participaram de uma dinâmica que acabaria colocando-as em posição de subordinação, e b) o fato de que a dominação masculina e a subordinação feminina que caracterizará a ordem social quando começarem as diferenças de poder dentro do grupo não têm a ver *diretamente* com o sexo de uns e outras, nem com injustificáveis avaliações apriorísticas das funções de ambos, mas com as implicações cognitivas e identitárias inerentes à diferença de mobilidade que as caracterizaram em um esquema de complementariedade funcional determinado pela

necessidade de proteger uma prole extremamente dependente. Se desaparecem as diferenças de mobilidade, desaparecem as diferenças na construção identitária. Como já indiquei anteriormente, não creio que foi a maternidade, mas a mobilidade, o traço chave nas diferenças de individualização que puderam caracterizar inicialmente a homens e mulheres.

Referências Bibliográficas

BALÉE, William. *Footprints of the Forest*. Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People New York: Columbia University Press, 1994.

BECKERMAN, S.; VALENTINE, P. (eds.). *Cultures of Multiple Fathers*. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America. Miami: University of Florida Press, 2002.

BEGLER, Elsie B. Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society. *American Anthropologist New Series*, núm. 80(3), 1978, p. 571-588.

BLAFFER HRDY, Sarah. *The woman that never evolved*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1999.

CAMPBELL, Alan T. *To square with genesis*. Causal statements and shamanic ideas in Wayapí. Iowa: University of Iowa Press, 1989.

CHODOROW, Nancy J. *The reproduction of mothering*: Psychoanalysis and the sociology of gender. Berkeley: University of California Press, 1978.

CORMIER, Loretta A. *Kinship with monkeys*. The Guajá foragers of Eastern Amazonia. New York: Columbia University Press, 2003a.

CORMIER, Loretta A. Decolonizing history. Ritual transformation of the past among the Guajá of Eastern Amazonia. In: WHITEHEAD, N. (ed.). *Histories and historicities in Amazonia*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2003b, p. 123-139.

COWELL, Adrian. *The tribe that hides from man*. New York: Stein and Day Publishers, 1973.

DAMASIO, Antonio T. *El error de Descartes*. La razón, la emoción y el cerebro humano. Barcelona: Crítica, 2009 [1994].

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

DESCOLA, Philippe. The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T.; TUZIN, D. (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 2001, p. 91-114.

DIO BLEICHMAR, Emilce. *La sexualidad femenina*. De la niña a la mujer. Buenos Aires: Paidós, 1998.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1988 [1957].

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, núm. 26, 1999, p. 933-956.

FAUSTO, Carlos; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud. *L'Homme*, núm. 126-128, 1993, p.141-170.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Myths of gender*. Biological theories about women and men. New York: Basic Books, 1985.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina, 2006.

FLANAGAN, James G. Hierarchy in simple "Egalitarian" societies. *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, 1989, p. 245-266.

FORLINE, Louis C. *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: Foragers or Maranhão State, Brazil*. Tesis de doctorado. Gainesville: University of Florida, 1997.

FRIED, Morton H. *The evolution of political Society*. New York: Random House, 1967.

GÁNDARA, Manuel. La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidade. In: SUGIERA, Yoko; CARMEN SERRA, M. (eds.). *Etnoarqueología*. Coloquio Bosch Gimpera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 43-82.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1987.

GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo; HERNANDO, Almudena. Genealogies of destruction. Archaeology of the contemporary past in the Amazonian forest. *Archaeologies. Journal of the World Archaeological Congress*, núm. 6(1), 2010, p. 5-28.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

GOW, Peter. The perverse child: Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man. New Series*, núm. 24(4), 1989, p. 567-582.

HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1996 [1986].

HERNANDO, Almudena. Arqueología y globalización. El problema de la definición del “otro” en la postmodernidad. *Complutum*, núm. 17, 2006, p. 221-234.

HERNANDO, Almudena. *La fantasía de la individualidad*. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018 [Buenos Aires: Katz ediciones, 2012].

HERNANDO, Almudena; POLITIS, Gustavo; RUIBAL, Alfredo González; COELHO, Elizabeth B. Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil). *Journal of Anthropological Research*, núm. 67(2), 2011, p. 189-211.

KENT, Susan. Sharing in an egalitarian Kalahari Community. *Man. New Series*, núm. 28(3), 1993, p. 479-514.

KOZÁK, Vladimir; BAXTER, David; WILLIAMSON, Laila; CARNEIRO, Robert L. The Héta indians: fishing in a dry pond. New York, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 55, parte 6, 1979.

LEACOCK, Eleanor B. Women' status in egalitarian society. Implications for social Evolution. *Current Anthropology*, núm. 33(1), 1992, p. 225-259.

LEE, Richard B. Politics, sexual and non-sexual, in an egalitarian Society. In: LEACOCK, Eleanor y LEE, Richard B. (eds.). *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 37-59

LEENHARDT, Maurice. *Do kamo*. La persona y el mito en el mundo melanésio. Barcelona: Paidós, 1997 [1947].

LEVINTON, Nora. *El superyo femenino*. La moral en las mujeres. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

MACCALLUM, Cecilia. Language, kinship and politics in Amazonia. *Man. New Series*, núm. 25, 1990, p. 412-433.

MIDGLEY, Mary. *The myths we live by*. London and New York: Routledge Classics, 2004.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 1, 2023. p. 207-228.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20045

ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ORTNER, Sherry B. *Making gender. The politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

ORTNER, Sherry B.; WHITEHEAD, Harriet (Eds.). *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

POLITIS, Gustavo. *Nukak. Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek (Ca.): University College London Institute of Archaeology Publications, 2007.

RIVAL, Laura. Introduction: South America. In: LEE, Richard; DALY, Richard (eds.). *The Cambridge Encyclopedia of hunters and gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 77-85.

RIVAL, Laura. The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos*, núm. 70(3), 2005, p. 285-310.

RIVAL, Laura. Proies Meurtrières, Rameaux Bourgeonnants: Masculinité et féminité en Terre Huaorani (Amazonie équatorienne). In: MATHIEU, Nicole-Claude (ed.). *La Notion de personne femme et homme en sociétés matrilineaires et Uxori-matrilocales*. París: Ed. Maison des Sciences de l'Homme, 2007, p. 125-154

ROGERS, Susan C. Female forms of power and the myth of male dominance. *American Ethnologist*, núm. 2(4), 1975, p. 727-757.

SANDAY, Peggy R. *Female power and male dominance. On the origins of sexual inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SCOTT, Joan. Gender: A useful category of historical analysis. *American Historical Review*, núm. 91, 1986, p. 1053-1075 [ed. cast.: El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: AMELANG, James; NASH, Mary (eds.). *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim, 1990, p. 23-56].

SEYMOUR-SMITH, Charlotte. Women have no affines and men no kin: The politics of the Jivaroan Gender Relation. *Man. New Series*, núm. 26(4), 1991, p. 629-649.

SHLAIN, Leonard. *The alphabet versus the Goddess*. The conflict between word and image. New York: Penguin/Compass, 1999.

SIEGEL, Daniel J. *La mente en desarrollo*. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

SILVA, Marcio. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, núm. 1(1), 2001, p. 41-65.

TURNER, Terence S. The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: A general model. In: MAYBURY-LEWIS, David; BAMBERGER, Joan (Eds.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1979, p.147-178.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of Others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 8(2), 2002, p. 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the enemy's point of view*. Humanity and divinity in an Amazonian Society. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

WALTER, Natasha. *Muñecas vivientes*. El regreso del sexismo. Madrid: Turner Noema, 2010.

ZENT, Eglee L. *Morar en la selva*: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Hoti, Guayana Venezolana. Working Paper núm. 19. Latin American Studies Center, College Park, The University of Maryland, 2006.