



HERÓDOTO

Volume 8, Número 2, Dezembro de 2023

ISSN Eletrônico – 2448-2609

HERÓDOTO

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

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

V.8, N. 2/dezembro 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.2 (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

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

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 segunda parte do dossiê **Cultura, Sociedade e Historiografia**. A primeira parte foi publicada na edição v. 8, n. 1, 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,

Gláydson José da Silva e Filipe Noé da Silva
Editores

EDITOR'S NOTE

This edition of *Heródoto* presents the second part of the Culture, Society and Historiography dossier. The first part was published in issue v. 8, n. 1, 2023. In these dossiers, which have a broad thematic scope, we bring together contributions from Brazilian and foreign colleagues who present articles related to Classical Antiquity, Eastern Antiquity and historiographical studies, as well as two translations (one in each issue) by Almudena Hernando - related to her research on identities and their importance for cultural studies.

We wish you all a good read.

Cordially,

Glaysdon José da Silva and Filipe Noé da Silva
Editors

CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A CAÇA, DA PRÉ-HISTÓRIA À ANTIGUIDADE

Pedro Paulo Abreu Funari¹

Resumo

O artigo começa por discutir o papel da caça desde os primeiros hominínios, os primatas consumidores, desde cedo, da carne. O consumo de carne é tanto uma prática social como fisiológica, em particular nos últimos duzentos mil anos. O artigo, em seguida, volta-se para os mais recentes milhares de anos e o desenvolvimento da cerâmica, agricultura, domesticação animal e vida urbana. Guerras, conflitos e espetáculos estavam embebidos em religiosidade ou espiritualidade. O antigo Mediterrâneo Greco-Romano testemunha uma enorme atenção simbólica e prática da caça, tanto nas elites, como nas expressões populares. O artigo conclui com o legado da caça com o passar do tempo e hoje.

Palavras-chave

Caça; consumo de carne; guerra; religiosidade; hominínios; mundo Greco-Romano.

¹ Professor Titular – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil. E-mail: ppfunari@uol.com.br.

Abstract

This article begins by discussing the role of hunting since the first hominins, the primates who consumed meat from early on. Meat consumption is both a physiological and social practice, particularly over the last two hundred thousand years. The article then turns to these more recent thousands of years and the late development of pottery, agriculture, animal domestication, and urban life. Wars, conflicts, and spectacles were steeped in religiosity or spirituality. The ancient Greco-Roman Mediterranean witnessed an enormous symbolic and practical attention to hunting, both in elites and in popular expressions. The article concludes by presenting the legacy of hunting over time and today.

Keywords

Hunting; meat consumption; war; religiosity; hominins; Greco-Roman world.

Introdução, a caça entre os hominínios

A relação dos seres humanos com outros animais começa com os primeiros hominínios. Essa experiência de milhões de anos foi muito importante, não apenas em aspectos biológicos e comportamentais, mas também nos subjetivos e espirituais. Já há três milhões e quinhentos mil anos há evidências arqueológicas de que os primatas consumiam carne, e a necessidade de proteínas para a função cognitiva parece ter aumentado com o passar dos séculos e o surgimento de novas espécies de antropoides. Uma particularidade única desses de carnívoros estava na maneira como obtinham essa carne. De fato, a maioria dos carnívoros possui características morfológicas que facilitam a caça, como a força muscular e da dentição. Mesmo os carniceiros, especializados no consumo de animais em decomposição e caçados por outras espécies de carnívoros, são dotados de algumas particularidades, tanto externas, como a dentição, quanto internas, como o processo digestivo (Kaplan et alii, 2000). Essa capacidade de digerir a carne, seja fresca, no caso dos caçadores, seja em decomposição (necrofagia), é indispensável e constitutiva de cada espécie (Shipman, 1986).

Nesse decisivo aspecto, os hominínios, muito cedo, tornaram-se onívoros, passando a comer tanto vegetais e frutas quanto carne (Gamble, 1993). Essa característica é ela mesma, por si só, particular, ainda que vários animais, de pássaros a répteis e mamíferos, também a apresentem. A especificidade dos antropoides está no desenvolvimento apenas parcial dos atributos físicos necessários para a caça, em benefício de aspectos de cooperação que facilitassem a coleta de alimentos vegetais e, em particular, o aproveitamento de carne de animais mortos e a caça de animais vivos (aves, insetos, mamíferos, répteis, peixe e outros). À falta de atributos físicos típicos de predadores, os hominínios adicionaram a proteína animal a sua dieta por meio da cooperação grupal, de modo que, há milhões de anos, essas espécies desenvolveram a sociabilidade, de maneira muito especial, para a alimentação, a sobrevivência e a reprodução. Claro está que diversas espécies gregárias também dependem da cooperação, mas nos antropoides essa característica adquiriu relevância única, pela ligação estabelecida entre a capacidade cognitiva e comunicativa, parte da cooperação, e a sobrevivência, por meio dos métodos de obtenção de alimentos (Gosden, 2003; Funari, 2007; 2008).

Este processo, começado há eras, acentuou-se com o tempo, sobretudo com a espécie humana atual, *homo sapiens*, atestada há milhares de séculos, talvez 190 mil anos em termos morfológicos e 45 mil pela análise genética. Não se sabe com precisão, portanto, a antiguidade da espécie humana,

havendo certa divisão entre a perspectiva baseada nos esqueletos, que tende a privilegiar uma data mais antiga, e a genética, favorecedora de menor profundidade cronológica (Morrison, 2006). Em termos comportamentais, contudo, isso não é tão relevante. O *homo sapiens*, por milênios (mais de 90% do tempo da existência da espécie), baseou sua alimentação e sua sociabilidade na mescla de consumo de plantas selvagens e animais, com cada vez mais dependência da cooperação e do desenvolvimento das ferramentas. A ligação entre o consumo de carne, a capacidade intelectual e a cooperação, presente há tanto tempo, acentuou-se com o *homo sapiens*, de forma exponencial, também graças à difusão do uso do fogo e do cozimento, para o consumo mais rápido e eficaz da proteína animal.

Há, pois, um componente estrutural profundo, no consumo da carne, para além dos essenciais aspectos fisiológicos, ligado à sociabilidade. O *homo sapiens*, como caçador-coletor (195.000 a.C. - 5.000 a.C.), fundou sua sobrevivência e vida social, como grupo, na coleta, subsidiária e complementar, e, em primeiro lugar, na caça. A cooperação, presente há milhões de anos, solidificou-se nos primeiros milênios da espécie humana, em uma atividade coletiva de grande intensidade: a caça. Em espécies que exigem colaboração para a caça, esta adquire algumas características particulares, a começar pela necessidade de um estado de alerta e atenção, baseados na excitação causada pela adrenalina. Na espécie humana, isso adquire aspectos notáveis, devido à complexidade da tarefa, que envolve coordenação, comunicação e atuação concatenada. A capacidade de comunicação está na origem da coordenação e da ação conjunta. Não é possível saber quando se inicia a linguagem oral, mas, pelas evidências arqueológicas das representações rupestres, esta deve ser muito antiga, datando de pelo menos 45 mil anos e talvez bem mais. Portanto, a própria comunicação oral, cuja complexidade é exclusiva da espécie humana, ao que se pode saber, esteve imbricada com a caça, desde os primórdios do *homo sapiens*.

Por tais circunstâncias, eles têm sido chamados de caçadores-coletores por parte dos estudiosos, definidos, assim, por este traço de comportamento tão marcante: a caça [para uma visão um pouco diferente, cf. Sussman (1999)]. Em termos psicológicos, essa atividade envolve o risco e a violência extrema, assim como a alimentação implica um grande grau de solidariedade grupal, na medida em que nem todos podem participar do esforço, como é o caso de crianças, idosos e doentes. Não se sabe ao certo em que medida as mulheres participavam, mas é possível supor que estas, à exceção das grávidas e daquelas com filhos pequenos, contribuíssem de alguma maneira (Gurven; Hill, 2009). Isso transparece em cenas pintadas

nas cavernas e em grupos humanos de caçadores-coletores. Conclui-se que todas as pessoas, de uma maneira ou de outra, participavam do sanguinolento ritual de caça e consumo de carne e experimentavam-no. Neste aspecto, como onívoros, os humanos incorporam os traços de comportamento dos carnívoros, no sentido de tornar parte do corpo (incorporar) a força e a agilidade muscular necessárias para preparar artefatos para matar os animais, assim como envolviam-se nos atos de eviscerar, cortar e separar as partes do bicho abatido (Lee, 1966). Lanças, pontas de flecha e cortadores de pele são exemplos dessa especialização do *homo sapiens*, por dezenas de milhares de anos (Bromberger; Lenclud, 1982). As próprias intempéries, como o frio, aumentavam a importância da caça e incentivavam a produção de peles de animais para a proteção desse primata desprovido de pelos corporais. A dependência humana da caça era mais acentuada até mesmo do que entre os carnívoros e adquiria aspectos simbólicos marcantes. Não por acaso, as representações de animais a serem caçados e consumidos dominaram as pinturas rupestres mais antigas por longos períodos.

Os milênios mais recentes

Foi apenas após a mais recente glaciação (108.000-9.700 a.C.) que as condições climáticas se aproximaram, de forma gradativa, das atuais, do Holoceno (9.700 a.C. até o presente). Isso acarretou mudanças climáticas profundas, com o recuo das geleiras para o norte e para o sul nos dois hemisférios, assim como com a criação de áreas desérticas em territórios antes úmidos, como no caso mais notável do Deserto do Saara. Esse novo ambiente favoreceu mudanças de comportamento dos humanos, tendo levado à agricultura, à cerâmica e à vida urbana, e na sequência ao aquecimento global, em meados do nono milênio a.C. Esse processo foi muito desigual, mais precoce em alguns lugares do que em outros. Há indícios de que mudanças ambientais provocaram escassez hídrica em algumas áreas e que, em contrapartida, a presença de veios d'água provavelmente levou os humanos à agricultura. Neste sentido, o que pode parecer, de um ponto de vista distante, uma evolução da caça para a agricultura, deveu-se em grande parte a mudanças forçadas, sendo o desenvolvimento tecnológico o resultado dessas pressões ambientais. A domesticação de plantas para o cultivo representou uma revolução comportamental, com a vida sedentária. Essa nova etapa seria chamada de Revolução Neolítica, primeiro, e Revolução Urbana, em seguida (Childe, 1950). A cerâmica liga-se também à agricultura e ao armazenamento e

cozimento dos alimentos vegetais. A domesticação de animais para abate substituiu, nesse novo contexto, a carne de caça no cotidiano.

Esse processo não foi tão claro e linear, pois a agricultura desenvolveu-se também fora do urbanismo, assim como a caça continuou a prevalecer em muitas partes. De todo modo, a ligação entre agricultura, vida sedentária e urbanização continua válida. A criação de animais como substituição da proteína da caça também foi recorrente, em particular no Velho Mundo (África, Ásia e Europa), uma imensa área de continuidade territorial e de contatos frequentes não só entre humanos, como destes com espécies animais e vegetais. O surgimento da escrita e das cidades pelo fim do quarto milênio a.C. na Mesopotâmia e no vale do Rio Nilo fez com que registros de narrativas cujas escritas foram decifradas a partir do século XIX tenham chegado até nós. Tanto na Mesopotâmia, com os sumérios, quanto no Nilo, com os egípcios, há evidências iconográficas e literárias de caçadas, já no início do terceiro milênio a.C. (Hendrickx, 2011). Portanto, a caça não deixou de ser praticada e conservou destaque particular no imaginário coletivo. Mudou, contudo, de características. Nos milênios dos caçadores, essa atividade era coletiva e envolvia, de uma forma ou de outra, todas as pessoas, de crianças a idosos. Nas sociedades urbanas, passou a haver diferenciação de classe, de modo que apenas a elite podia dedicar-se à ocupação, como sinal de distinção social e prestígio, enquanto as pessoas comuns deviam contentar-se com a criação de animais. Houve, pois, uma divisão entre a maioria que tinha de se resignar à criação e ao abate de animais mansos e uma minoria que podia usufruir da sociabilidade da caça, que envolvia recursos econômicos e disponibilidade de tempo (Ingold, 2000).

Além disso, mesmo nas sociedades letradas, as pessoas comuns passaram por um empobrecimento da dieta, na forma de um consumo de cereais em detrimento de uma alimentação mais frequente de carne, prevalecente entre os caçadores e coletores (Ingold, 2000). A vida urbana resultou em riscos para a saúde de todos, membros da elite ou pessoas comuns, em particular pela facilidade de difusão das doenças derivadas da vida em contato diário e das condições de saneamento precárias. Também o consumo limitado de proteína animal debilitou a saúde, assim como a denteição, pouco adaptada a triturar cereais, foi consumida de maneira mais rápida. Há, pois, evidência de que a vida urbana não representou apenas melhora, uma vez que introduziu muitos fatores de risco (Hamilakis, 2003). Em termos simbólicos, a valorização do consumo de proteína animal e da caça foi aprofundada, pois o que antes era tido como garantido para todos passou a ser um privilégio. Mais do que isso, os civilizados conviviam com nômades caçadores, que eram temidos e admirados por

sua bravura, independência e coragem. Isso transparece na descrição dos suevos por César:

Neque multum frumento, sed maximam partem lacte atque pecore uiuunt
multum sunt in uenationibus;

Não fazem muito uso do trigo; vivem principalmente de leite e carne de seu gado,
e são grandes caçadores;

(trad. Francisco Sotero dos Reis)

(César, Comentários: De Bello Gallico 4, 1, 8)

Guerras, conflitos, espetáculos e religiosidade

Outro aspecto relacionado refere-se ao conflito entre grupos humanos. Há evidências de guerras humanas anteriores ao Holoceno, mas tais episódios são menos frequentes e prováveis do que foi permitido pela vida sedentária. A caça exige muito esforço coletivo e deixa menos oportunidade para combates entre povos. A agricultura e a hierarquização social estimulam a guerra, que assume verdadeira função social (Fernandes, 1970), que não tinha entre os caçadores. A violência dos caçadores era canalizada para a morte da presa, o que gerava a solidariedade. A violência da civilização volta-se, também, para os membros de outros grupos da própria espécie, de modo que o sangue humano, em grande parte, substitui o da caça, ainda que não sirva, na maior parte dos casos, como alimento. Em certo sentido, a guerra substitui a caça: ainda que a função seja outra, ela centraliza a violência de forma semelhante (Sipes, 1973). Da cooperação dos caçadores, segue-se, com a agricultura, para a luta entre grupos humanos (Smalley, 2005). Os sacrifícios de inimigos capturados, atestados em diversas épocas e culturas, haveriam de adquirir características de rituais de substituição da caça. Os sacrifícios humanos entre os maias (Hurley, 1997) seriam um bom exemplo e, no mundo mediterrâneo, talvez o melhor caso seja o dos etruscos (Welch, 2007: 11-18). Entre eles, em honra do guerreiro morto, dois combatentes capturados do inimigo deviam lutar até a morte de um deles, no que viria a estar na origem dos jogos romanos de gladiadores. Não por acaso, portanto, essa associação entre caça e luta entre humanos, até a morte, encontra-se atestada em muitas épocas e circunstâncias, como nas cerimônias públicas do anfiteatro romano: lutas de gladiadores, execuções e caçadas (Catanese, 2014; Garraffoni, 2005). Esses espetáculos levam a introduzir na discussão um aspecto simbólico importante: a religiosidade (Chamberland, 2001). Os próprios espetáculos na arena eram em honra de

deuses e uma personagem dos infernos, Caronte, estava encarregada de retirar o corpo do lutador abatido.

O sentido das caçadas (uenationes) no contexto dos espetáculos pode ser avaliado por um poema tardio de Luxório (496-534 d.C.), em Cartago:

Amphitheatrales mirantur rura triumphos
et nemus ignotas cernit adesse feras.
Spectat arando nouas agrestis turba labores
nautaque de pelago gaudia mixta uidet.
Fecundus nil perdit ager, plus germina crescunt.
Dum metuunt omnes hic sua fata ferae.

O campo admira os triunfos do anfiteatro e o boque lá discerne feras desconhecidas.

A turba do campo espreita arando as novas lutas e o marinheiro vê as diversas atrações a partir do mar.

A terra fértil nada perde, as plantas crescem ainda mais, enquanto todas as feras temem aqui o seu destino.

(trad. Pedro Paulo A. Funari)

(Rosenblum, 1961: n. 60: 146-147; 223-224)

O poeta relaciona a faina agrícola ao espetáculo das caçadas e repete o uso de termos relativos à visão, que nem sempre transparecem na tradução: amphitheatrales, cernit, spectat, uidet. A fertilidade agrícola parece ser até propiciada pela morte das feras na caçada. Há, pois, uma ligação umbilical entre a caça e a agricultura, como se articulam, igualmente, aspectos diversos da relação do ser humano com a fertilidade (fecundus) e a vida.

Esse aspecto religioso estava presente, segundo alguns estudiosos, já nas imagens mais antigas de animais de caça feitas pelos humanos, nas cavernas, as quais, carregadas de religiosidade, podem ser entendidas como propiciatórias. Não é possível saber com certeza, mas há indicações abundantes, tanto antropológicas, no presente, quanto arqueológicas, à luz das evidências do passado, da importância simbólica dos animais, primeiro na condição de seres caçados e depois, domesticados e consumidos (Cartnill, 1993). Há recorrentes referências mitológicas à caça, assim como a práticas e rituais servindo-se de bichos nas mais variadas culturas (Bodzek, 2007). Conhecem-se mais de cinquenta divindades especializadas nisso, com destaque para culturas caçadoras, como a esquimó ou inuit, que documenta ao menos sete divindades, seis deusas e um deus, vinculadas à prática. Os rituais de sacrifício de animais em altares têm sido relacionados à substituição da morte da presa na caça, seguida da divisão da carne entre as pessoas, a partir do contexto agrícola, no qual a

caça passou a ser apanágio de classe, da elite com recursos para tanto. O sacrifício de substituição é conhecido em inúmeras culturas, da hebraica (עֶזְאֵזֶל, azazel, “bode expiatório”; Lev. 16, 8; זֶבַח שְׁלָמִים zevah shelamim; Lev. 3, “sacrifício pacífico”; Janowitz, 2011) à grega (δῶρον) e romana (donum, sacrificium) (Bremmer, 1983; Janowitz, 2011). Nas sociedades de caçadores, não há evidência desse ritual, presente nas agrícolas, mas em ambos os casos há a divisão da carne. Em geral, o animal sacrificado é de criação, apenas em casos específicos de divindades da caça são oferecidos animais silvestres abatidos.

Mediterrâneo greco-romano

Com isso, chega-se ao Mediterrâneo greco-romano (Anderson, 1985; Briant, 1991; Chevitarese, 2002; Doyle, 2015; Lima, 2011; Sawada, 2010; Taracha, 2009; Vieira, 2008). Na tradição ocidental, a mitologia grega possui diversas personagens, com destaque para Ártemis, identificada com a Diana Romana (Dea Venatrix, “deusa caçadora”, Ovídio, *Metamorfoses*, 2, 454). Para os romanos, Diana era a caçadora por excelência (Estácio, *Tebaida* 9, 616):

Namque humeris de more habilem suspenderat arcum Venatrix.

Pois arco e flecha dos ombros pendiam qual caçadora.

(trad. Carlos Alberto Nunes)

(Virgílio, *Eneida* 1, 314)

A civilização grega apresenta uma nítida contraposição entre a caça e a vida no bosque e a cultura agrícola (Funari, 2009). A própria terminologia ressalta que para os gregos a caça era a ação com cães [κυνηγετική, κύων, ἄγω; “cinegética”, kýon = “cão”, ágo = “agir, comandar”, uma associação clara do homem com o animal domesticado para a caça, sob o comando humano (Jiménez-Delgado, 2015)]. Isso fica claro, logo no início do *Hipólito* de Eurípides (Funari, 1993; 2013; Oliveira, 2010; 2011; Silva, 2007):

ὦ δρυμὸς ὄρεος, ὅθι κύων
ὠκυπόδων μέτα θήρας ἔναιρεν
Δίκτυναν ἀμφὶ σεμνάν.

Ó bosque da montanha, lá com os cães
Ágeis ele mata as feras
Em companhia da augusta Dictina!

(trad. Fernando Crespim Zorrer da Silva)

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

(Eurípides, Hipólito 1128-1130)

Ártemis, como deusa da caça, sintetiza bem a oposição entre a civilização urbana e agrícola e a vida silvestre, entre os prazeres do amor (Afrodite/Vênus) e o comedimento do caçador (Lesser, 2005; 2006; Marquetti, 2010; Suddaby, 2014; Vernant, 1988; Waugh, 2009). Essas duas deusas, Ártemis e Afrodite, representam, no imaginário religioso grego, a oposição entre caça e agricultura (Funari, 2012). São recorrentes as representações iconográficas à caça no âmbito cultural grego e helenístico, a mostrar a relevância do tema.

No mundo romano, a começar pela terminologia, havia particularidades. Venari, caçar, possui a mesma raiz indo-europeia do nome da deusa do amor, Vênus, derivados ambos os termos do desejo, da vontade, da gana, a colocar as atividades referidas como algo impulsivo, a relacionar, de forma original, Diana e Vênus, o bosque e a impulsão (Green, 2007; Weinstein, 2015). Havia um caráter sagrado associado à selva e ao bosque, como explica Sérvio (ad Virgílio, Geórgicas 3, 332):

Sacrae erant Dianae seu Artemidi siluae ac luci omnes.

Todas as florestas e bosques eram santuários de Diana ou Ártemis.

(trad. Pedro Paulo A. Funari)

No mundo romano, a caça estava presente tanto na prática como no imaginário (Bell, 2011; Blázquez, 1962; Berdeguer et alii, 2014; Bomgardner, 1992; Bouley, 1986; 1994; Carlà, 2013; Ceballos, 2011; Chevitarese et alii, 2006; Epplet, 2013; Gonçalves, 2008; Green, 1996; 2009; López-Monteagudo, 1991; Mackinnon, 2006; Meier, 2009; Sáez, 1998; Santrot, 2011; Trinquier e Vendriès, 2009; Wonders, 2005). A caça no mato era uma prática efetiva em seu ambiente, na floresta, como atesta uma inscrição no Museu Britânico. Trata-se de um epitáfio para uma cadela de caça, Margarita, de propriedade de um aristocrata, com referências literárias, como o calco em Virgílio (Mantua me genuit, na lápide funerária; Frings, 1988):

Transcrição:

[G]ALLIA·ME·GENVIT·NOMEN·MIHI·DIVITIS·VNDAE
CONCHA·DEDIT·FORMAE·NOMINIS·APTVS·HONOS
DOCTA·PER·INCERTAS·AUDAX·DISCVRRERE·SILVAS
COLLIBVS·HIRSVTAS·ATQVE·AGITARE·FERAS
NON·GR·AVIBVS·VINCLIS·VNQVAM·CONSVETA·TENERI
VERBERA·NEC·NI·VEO·CORPORE·SAEVA·PATI
MOLLI·N·AMQVESINV·DOMINI·DOMINAEQUE·IACEBAM
ET·NORAM·IN·STRATO·LASSA·CVBARE·TORO

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

ET·PLVS·QVAM·LICVIT·MVTO·CANIS·ORE·LOQVEBAR
NVLLI·LATRATVS·PERTIMVEREMEOS
SED·IAM·FATA·SVBIL·PARTV·IACATA·SINISTRO
QVAM·NVNC·SVB·PARVO·MARMORE·TERRA·TEG[I]ET
MARGARITA

Reconstituição:

Gallia me genuit nomen mihi diuitis undae concha dedit formae nominis aptus honos. Docta per incertas audax discurrere siluas collibus hirsutas atque agitare feras non grauibus uinc(u)lis unquam consueta teneri uerbera nec niueo corpore saeua pati: molli namque sinu domini dominaeque iacebam et noram in strato lassa cubare toro et plus quam licuit muto canis ore loquebar nulli latratus pertimere meos sed iam fata subii partu iactata sinistro quam nunc sub paruo marmore terra tegit. Margarita

Tradução:

A Gália gerou-me e a concha dos mares cheios de tesouros deu-me o nome, uma honra apropriada à minha beleza. Fui treinada para correr sem medo por florestas traiçoeiras e para caçar feras terríveis nas colinas, nunca acostumada a estar presa por correntes pesadas, nem a suportar batidas cruéis em meu corpo branco. Costumava ficar deitada no colo do meu dono ou dona e sabia deitar quando cansada, em minha almofada de dormir, e não falava mais do que permitido a um cão, com uma boca silenciosa. Ninguém se amedrontava com o meu latido, mas agora sofri um parto fatídico e assim a terra cobriu-me sob este pequeno mármore. Margarida

(trad. Pedro Paulo A. Funari)

Esta inscrição do segundo ou terceiro século d.C. chama a atenção por diversos motivos, a começar pelo seu caráter de classe, elitista. O texto é muito erudito, a referência à inscrição relativa a Virgílio é rebuscada, tudo indica autoria de alto nível. A cadela, uma “pérola” (significado de “Margarida”), adquire um valor excepcional, maior mesmo, alguns estudiosos dirão, do que aquele reservado aos humanos escravizados. Para a elite, a caça real, no meio do mato e com cachorros, à moda grega, continuava um privilégio importante, como seguiria ocorrendo em épocas posteriores. Mas os romanos inovaram também nisso.

Em seguida, eles levaram a uma domesticação, uma urbanização da caça, ao transportar a caçada ao anfiteatro e permitir que a plebe tivesse acesso, de alguma forma, ao prazer de vivenciar a aventura, ao menos na observação (spectaculum). Assim, ao tradicional apanágio de classe alta da caça, os romanos acrescentaram um aspecto que estará conosco até hoje: o espetáculo, o gozo derivado da contemplação, à distância, da ação de caçadores (uenatores), a representar, de forma coletiva, os assistentes (Sparreboom, 2016). Há, pois, uma novidade duradoura: a caça passa a ser

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

antes vista e usufruída do que praticada. Em certo sentido, já estamos diante de um sentimento semelhante ao que experimenta o espectador de uma tourada ou de um documentário em vídeo. No mundo romano, ademais, o vocabulário da caça é transposto à prática amorosa, como a unificar o desejo de posse carnal, como em Ovídio (*Ars Amatoria* 1, 89-90):

Sed tu praecipue cuuis uenare theatris:
Haec loca sunt uoto fertiliot tuo.

Se gostas de caçar,
É sobretudo nos anfiteatros
Que a caça é abundante.

(trad. Natália Correia e David Mourão-Ferreira)

Abundam as referências epigráficas tanto à sacralidade, como ao companheirismo associados ao desejo da caça. Assim, a título de exemplo:

AE 1967, 549, Região de Timgad: ‘Diis Manibus Sacrum / C. Antonius Maximus uixit annis [...] / Telegenii sodali aere collato fecerunt.’,

Aos deuses manes. C. Antônio Máximo viveu... anos. Os camaradas Telegênios fizeram após coleta de fundos comuns.

(trad. Pedro Paulo A. Funari)

CIL VIII 369 = CIL VIII 11549, Ammaedara: ‘Sic ego pro meritis audio nomineque salutor / Et sum post obitum Felix, cui cari sodales hoc titulo fixerunt nomen aeternum / Decasi, ualete et semper harena placete / Vixit annis XL...’.

Ameadara: Assim eu tive o que mereci, saudado pelo nome, e após a morte continuo sortudo (Félix), meus caros camaradas fixaram meu nome eterno com esta inscrição. Vivam os camaradas Decásios e sempre a arena agrade. Viveu 40 anos.

(trad. Pedro Paulo A. Funari)

(Sparreboom, 2016: 167)

A arena congregava a caça (uenatio) como parte de um espetáculo religioso e social que se compunha, ainda, de execuções e de lutas de gladiadores. Fazia parte, pois, de uma democratização, se assim o podemos dizer, do desejo de morte (Todestrieb), segundo Freud (1920), entre outros, voltado tanto para os animais (alimento) quanto para os competidores (humanos). Impulso cruelíssimo, mas humano ao extremo. Num certo sentido, alguns dirão, o paredão do BBB (“Big Brother Brasil”) não é muito diferente de um polegar para cima ou para baixo na arena. A essência, ou a pequenez, do humano (ou do primata), está presente.

Retomemos os sentimentos suscitados pelo epigrama do poeta latino tardio Luxório (século VI d.C.), ao tratar de um espetáculo privado de caça (Rosenblum, 1961: n. 60: 146-147; 223-224), já citados acima. Sera tamen, ainda em época tardia, o espetáculo da caça representava uma ação propiciatória, fertilizante, a unir, de maneira original Diana e Vênus (Alföldy, 1960; Bendling, 2011).

Conclusão: o legado da caça

A trajetória posterior da caça viria a ressaltar alguns aspectos já presentes antes. O caráter de classe da caça efetiva, com cães, perpetuou-se na Idade Média (Lawrynowics; Nowakowski, 2009), na Modernidade e se mantém vivo até os dias atuais. A abolição da caça na Grã-Bretanha, em 2004, foi uma clara reação contra a aristocracia. Por outro lado, a representação da caça, na sociedade atual, na forma de filmes, documentários e jogos, retoma, à sua maneira, as uenationes romanas e a popularização desse ritual ancestral.

Antes de concluir cabe uma palavra sobre os movimentos contra o sofrimento animal, a caça e mesmo o consumo de carne. Embora tais ideias e motivações estejam presentes em muitas culturas e sociedades, no passado e no presente, apenas as circunstâncias da pós-modernidade massificaram essas tendências. De fato, o tabu em relação ao consumo de carne e aos maus-tratos de animais foi, no geral, seletivo e não generalizado, de modo que se costuma distinguir entre animais consumíveis e preservados, como se observa nas tradições hebraicas, muçulmanas ou indianas. O tabu alimentar em relação à caça e à carne de animais em cativeiro é, pois, regido por regras, antes que vedado de forma geral. Na pós-modernidade, expandiram-se mobilizações em defesa dos animais, acomodados ao humano, considerados, de alguma maneira, como dignos de direitos, o que resultou em posicionamentos com tabus de consumo animal, caso da Igreja Adventista, do vegetarianismo e do movimento vegano. Essas tendências modernas derivam de uma quebra com a tradição da espécie humana e das diversas culturas, mas se coadunam com a possibilidade, derivada da modernidade, da alimentação sem recurso à proteína animal e até da defesa de direitos animais (Francione, 2013). Sem entrar na consideração de que também as plantas possam sentir e que o seu consumo implique em sofrimento, cabe apenas lembrar que os impulsos destrutivos do ser humano, parte dos quais está representado na caça e no consumo cultural da carne, não deixaram de existir. A caça, com sua violência e seu caráter espetacular, estava presente

nos primórdios humanos e, em particular, na cultura romana. Podemos tentar afastar-nos dessa realidade, mas ela nos espreita a cada momento.

Agradecimentos

Agradeço a André Leonardo Chevitarese, Renata Senna Garraffoni, Ana Teresa Marques Gonçalves, Yannis Hamilakis, Flávia Regina Marqueti, Flávio Ribeiro de Oliveira e Matheus Trevizam. Menciono o apoio institucional da Unicamp, do CNPq e da Fapesp. A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

Referências

ANDERSON, K. *Hunting in the Ancient World*. Berkeley: University of California, 1985.

ALFÖLDY, A. Diana Nemorensis. *American Journal of Archaeology*, Boston, vol. 64, n. 2, p. 137-144, 1960.

BELL, S. The Roman Amphitheatre: From its Origins to the Colosseum (Book Review). *American Journal of Archaeology*, Boston, vol. 115, n. 1, p. 1-4, 2011.

BENDLIN, A. Associations, funerals, sociality, and Roman law: the collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) reconsidered. In: ÖHLER, M. (org.). *Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT I 280). Tübingen: Markus Öhler, 2011, p. 207-296.

BERDEGUER, C.; EDWARDS, R.; HAMILTON, B.; McCRONE, S. *Historical evolution of Roman gladiatorial arms and armors: 300 B.C. - 450 A.D.* Worcester: Worcester Polytechnic Institute, 2014.

BLÁZQUEZ, J. M. "Venationes" y juegos de toros en la Antigüedad. *Zephyrus*, Salamanca, n. 13, 1962, p. 47-65.

BODZEK, J. Remarks on the Iconography of Samaritan Coinage: Hunting in Paradeisos? *Israel Numismatic Research*, Jaffa, vol. 2, p. 35-45, 2007.

BOMGARDNER, D. L. The trade in wild beasts for Roman spectacles: a green perspective. *Anthropozoologica*, Newbury, n. 16, p. 161-167, 1992.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

BOULEY, E. Jeux et enjeux politiques internationaux au II^e siècle avant J.-C. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 12, p. 359-364, 1986.

BOULEY, E. La gladiature et la venatio en Mésie Inférieure et en Dacie à partir du règne de Trajan. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 20, n. 1, p. 29-53, 1994.

BREMMER, J. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, Mass., vol. 87, p. 299-320, 1983.

BRIANT, P. Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur la chasse de Vergina. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 17, n. 1, p. 211-255, 1991.

BROMBERGER, C.; LENCLUD, G. La chasse et la cueillette aujourd'hui: un champs de recherche anthropologique? *Études rurales*, Paris, n. 87-88, p. 7-35, 1982.

CARLÀ, F. Hunting. In: BAGNALL, R. S. et alii (org.). *Greece and Rome: The Encyclopedia of Ancient History*. Hoboken: Wiley Online, 2013. [Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah06169/full> (acesso em 20/07/2017)]

CARTMILL, M. *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature through History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

CATANESE, F. „Animal“ und „Bestia“: Die symbolische Rolle der Tiere in den Spielen. [Disponível em: https://www.academia.edu/7831250/_Animal_und_Bestia_Die_symbolische_Rolle_der_Tiere_in_den_r%C3%B6mischen_Spielen, 2014 (acesso em 20/07/2017)]

CEBALLOS-HORNERO, A.; CEBALLOS-HORNERO, D. C. La nominación de los espectáculos romanos en la epigrafía provincial del Occidente latino. *Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica*, Madrid, vol. LXXIX, n. 1, p. 105-130, 2011.

CÉSAR. *Comentários: De Bello Gallico*. Trad. Francisco Sotero dos Reis. São Paulo: Cultura, 2001.

CHAMBERLAND, G. *The productions of shows in the cities of the Roman Empire*. 2001. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Graduate Studies, MacMaster University, Hamilton (Ontario).

CHEVITARESE, A. L. A caça na pólis ateniense nos períodos arcaico e clássico. *Phoînix*, Rio de Janeiro, vol. 8, p. 24-48, 2002.

CHEVITARESE, A. L.; de ANDRADE, M. M.; BUSTAMANTE, R. M. C. Imagens da caça na Antiguidade Clássica: entre a cidade e o campo. *Phoînix*, Rio de Janeiro, vol. 12, p. 46-86, 2006.

CHILDE, V. G. The Urban Revolution. *Town Planning Review*, Liverpool, vol. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.

DOYLE, J. *Hunting iconography in early Greek art 10th-7th centuries B.C.: a thematic and contextual analysis*. 2015. 280 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Classics, University College, Dublin.

DUNCAN, R. P.; BLACKBURN, T. M.; WORTHY, T. H. Prehistoric bird extinctions and human hunting. *Proceedings of the Royal Society*, London, B 269, p. 517-521, 2002.

EPPLET, C. Roman beast hunts. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (org.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. New York: Wiley, 2013, p. 515-519.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Trad. Flávio R. de Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2010.

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

FRANCIONE, G. L. *Introdução aos direitos animais*. Campinas: Unicamp, 2013.

FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig/Viena/Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920.

FRINGS, I. “Mantua me genuit”: Vergils Grabepigramm auf Stein und Pergament. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Köln, vol. 123, p. 89-100, 1998.

FUNARI, P. P. A. O Hipólito “Stefanoforos” de Euripedes e a crítica contemporânea. *Biblos*, Rio Grande, vol. 5, p. 25-30, 1993.

FUNARI, P. P. A. Resenha de “Prehistory”, C. Gosden. *Revista de Arqueologia*, Belém, vol. 18, p. 109-110, 2007.

FUNARI, P. P. A. Resenha de “Archaeology and Colonialism” de Chris Gosden. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte, vol. 2, p. 87-89, 2008.

FUNARI, P. P. A. Gregos. In: FUNARI, P. P. (org.). *Religiões que o mundo perdeu*: vol. 1. 1ª. ed. São Paulo: Contexto, 2009, p. 41-52.

FUNARI, P. P. A. Considerações sobre a religiosidade grega. In: CÂNDIDO, M. R. (org.). *Práticas religiosas no Mediterrâneo Antigo*: vol. 1. 1ª. ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p. 222-234.

FUNARI, P. P. A. Hipólito em versos portugueses. *Phaos*, Campinas, vol. 10, p. 155-157, 2013.

GAMBLE, C. *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Harmondsworth: Penguin, 1993.

GARRAFFONI, R. S. *Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume, 2005.

GONÇALVES, A. T. M. Jogos e festas no Alto Império romano: alegria, sacralidade e identidade. *Cadernos do CEIA*, Niterói, vol. 1, p. 52-62, 2008.

GOSDEN, C. *Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GREEN, C. M. C. *Roman religion and the cult of Diana at Aricia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GREEN, C. M. C. Did the Romans Hunt? *Classical Antiquity*, Oakland, vol. 15, n. 2, p. 222-260, October 1996.

GREEN, C. M. C. Terms of venery: “Ars Amatoria” I. *American Philological Association*, Philadelphia, vol. 126, p. 221-263, 1996.

GURVEN, M.; HILL, K. Why Do Men Hunt? A Reevaluation of “Man the Hunter” and the Sexual Division of Labor. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 50, n. 1, p. 51-74, February 2009.

HAMILAKIS, Y. The sacred geography of hunting: wild animals, social power and gender in early farming societies. *British School at Athens Studies*, London, vol. 9 (Zooarchaeology in Greece: recent advances), p. 239-247, 2003.

HENDRICKX, S. Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt. *Academie Royale des Sciences d’Outre Mer: Bulletin des Séances*, Bruxelles, vol. 57, n. 2-4, p. 237-263, 2011.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

HURLEY, M. W. *Blood, sun, and sacrifice: the anatomy of violent ritual in post-classic Mesoamerica*. 1997. 52 f. Tese (submetida em cumprimento parcial das exigências do “University Honors Program”) – “University Honors Program”, St. Petersburg Campus of University of South Florida, Tampa.

INGOLD, T. From trust to domination: an alternative history of human-animal relations. In: INGOLD, T. (org.). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000, p. 61-76.

JANOWITZ, N. Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual. *Journal of Ritual Studies*, Cambridge, vol. 25, n. 1, p. 1-38, 2011.

JIMÉNEZ-DELGADO, J. M. The etymology of Myc. ku-na-ke-ta-i, Ion.-Att. κωνηέτης, and Myc. ra-wa-ke-ta, Dor. γᾱγῆτᾱς. *Glotta*, Göttingen, vol. 91, p. 116-128, 2015.

KAPLAN, H.; HILL, K.; LANCASTER, J.; HURTADO, A. M. A Theory of Human Life History Evolution: Diet, Intelligence, and Longevity. *Evolutionary Anthropology*, Hoboken, vol. 9, n. 4, p. 156-185, 2000.

ŁAWRYNOWICZ, O.; NOWAKOWSKI, P. A. Hunting arms and equipment in medieval iconography. *Fasciculi Archaeologiae Historicae*, Łódź, vol. 22, p. 1-10, 2009.

LEE, R. What hunters do for a living, or how to make out on scares resources. In: LEE, R.; DE VORE, I. (org.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1966, p. 30-48.

LESSER, R. The Nature of Artemis Ephesia. *McGill Classical Studies*, Montreal, vol. IV, p. 43-54, 2005-2006.

LIMA, A. C. C. O Público e o privado: procissões, banquetes e caça em Corinto Arcaica. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F.; LIMA, A. C. C. (org.). *Uma trajetória na Grécia Antiga, homenagem a Neyde Theml*: vol. 1. 1a. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 85-93.

LÓPEZ-MONTEAGUDO, G. Escenas de “uenatio” en mosaicos hispanorromanos. *Gerión*, Madrid, vol. 9, p. 245-162, 1991.

MACKINNON, M. Supplying exotic animals for the Roman amphitheatre games: new reconstructions combining archaeological, ancient textual, historical and ethnographic data. *Mouseion*, Toronto, series III, vol. 6, p. 1-25, 2006.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

MARQUETTI, F. R. Ártemis, deusa da caça e da vida selvagem. In: RIBEIRO Jr., W. A. (org.). *Hinos homéricos*: vol. 1. 1ª. ed. São Paulo: UNESP, 2010, p. 199-210.

MEIER, M. Die Abschaffung der “venationes” durch Anastasios im Jahr 499 und die ,kosmische‘ Bedeutung des Hippodroms. In: BECK, H.; WIEMER, H.-U. (org.). *Feiern und Erinnern*: Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste. Heidelberg: Verlag Antike, 2009, p. 203-232.

MORRISON, K. D. Historicizing Foraging in South Asia: Power, History, and Ecology of Holocene Hunting and Gathering. In: STARK, M. *Archaeology of Asia*. London: Blackwell, 2006, p. 279-302.

OLIVEIRA, F. R. Amor erótico e castidade no “Hipólito” de Eurípides. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, vol. VII, p. 51-59, 2011.

OVÍDIO. *Arte de Amar*. Trad. Natália Correia e David Mourão-Ferreira. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

SÁEZ, P. Sobre la fiesta de los toros en el mundo romano. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, n. 8, p. 51-68, 1998.

SANTROT, J. Chasses antiques. *Revue archéologique de l'Ouest*, Rennes, n. 26, 2009. [Disponível em: <http://rao.revues.org/954?lang=en> (acesso em 30/09/2016)]

SAWADA, N. Social Customs and Institutions: Aspects of Macedonian Elite Society. In: ROISMAN, J.; WORTHINGTON, I. (org.). *A companion to Ancient Macedonia*. London: Blackwell, 2010, p. 392-408.

SHIPMAN, P. Scavenging or Hunting in Early Hominids: Theoretical Framework and Tests. *American Anthropologist*, Arlington, vol. 88, n. 1, p. 26-43, March 1986.

SILVA, F. C. Z. *Os caminhos da paixão em “Hipólito” de Eurípides*. 2007. 301 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SIPES, R. G. War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories. *American Anthropologist*, Arlington, vol. 75, n. 1, p. 64-86, February 1973.

SMALLEY, A. L. “Our Lady Sportsmen”: Gender Class, and Conservation in Sport Hunting Magazines, 1873-1920. *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, Cambridge, vol. 4, n. 4, p. 355-380, October 2005.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

SPARREBOOM, A. *Venationes Africanae – Hunting spectacles in Roman North Africa: cultural significance and social function*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2016.

SUDDABY, T. Masks and Maidens: Women and the Sanctuary of Artemis Orthia. *Constellations*, Alberta, vol. 6, n. 1, p. 1-7, 2014.

SUSSMAN, R. W. The Myth of Man the Hunter, Man the Killer and the Evolution of Human Morality. *Journal of Religion and Science*, Tilburg, vol. 34, n. 3, p. 453-471, September 1999.

TARACHA, P. Hunting and combat weapons in the Mycenaean world and Hittite Anatolia. *Fasciculi Archaeologiae Historicae*, Łódź, fasc. 23, p. 9-13, 2009.

TRINQUIER, J.; VENDRIES, C. (org.). *Chasses antiques – Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (iii^e siècle av. I^{er} siècle apr. J.-C.)*: Actes du Colloque International, Université de Rennes 2, 20-21 septembre 2007. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

VERNANT, J.-P. Artémis et le sacrifice préliminaire au combat. *Revue des Études Grecques*, Paris, tome 101, fasc. 482-484, p. 221-239, juillet-décembre 1988.

VIEIRA, A. L. B. Entre a métiis da pesca e a honra da caça. *Phoênix*, Rio de Janeiro, vol. 14, p. 54-67, 2008.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. 34, 2014.

WAUGH, N. Visualizing fertility at Artemis Orthia's site. *British School at Athens Studies*, London, vol. 16, p. 159-167, 2009.

WEINSTEIN, S. A. Snake venoms: a brief treatise on etymology, origins of terminology, and definitions. *Toxicon*, Amsterdam, vol. 103, p. 188-195, 2015.

WELCH, K. E. *The Roman Amphitheatre: From its Origins to the Colosseum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WONDERS, K. Hunting narratives of the age of Empire, a gender reading of their iconography. *Environment and History*, Winwick, vol. 11, n. 3, p. 269-291, August 2005.

HISTORIC REMARKS ABOUT HUNTING, FROM PREHISTORIC TO ANCIENT TIMES

Pedro Paulo Abreu Funari¹

Abstract

This article begins by discussing the role of hunting since the first hominins, the primates who consumed meat from early on. Meat consumption is both a physiological and social practice, particularly over the last two hundred thousand years. The article then turns to these more recent thousands of years and the late development of pottery, agriculture, animal domestication, and urban life. Wars, conflicts, and spectacles were steeped in religiosity or spirituality. The ancient Greco-Roman Mediterranean witnessed an enormous symbolic and practical attention to hunting, both in elites and in popular expressions. The article concludes by presenting the legacy of hunting over time and today.

Keywords

Hunting; meat consumption; war; religiosity; hominins; Greco-Roman world.

¹ Full Professor – Campinas State University, Campinas, Brazil. E-mail: ppfunari@uol.com.br.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

Resumo

O artigo começa por discutir o papel da caça desde os primeiros hominínios, os primatas consumidores, desde cedo, da carne. O consumo de carne é tanto uma prática social como fisiológica, em particular nos últimos duzentos mil anos. O artigo, em seguida, volta-se para os mais recentes milhares de anos e o desenvolvimento da cerâmica, agricultura, domesticação animal e vida urbana. Guerras, conflitos e espetáculos estavam embebidos em religiosidade ou espiritualidade. O antigo Mediterrâneo Greco-Romano testemunha uma enorme atenção simbólica e prática da caça, tanto nas elites, como nas expressões populares. O artigo conclui com o legado da caça com o passar do tempo e hoje.

Palavras-chave

Caça; consumo de carne; guerra; religiosidade; hominínios; mundo Greco-Romano.

Introduction, hunting among hominins

The relationship between human beings and other animals begins with the first hominins. This experience of millions of years was very important, not only in terms of biological and behavioral aspects, but also for subjective and spiritual ones. From as early as 3.5 million years ago, there is archaeological evidence that primates consumed meat, and the need for protein for cognitive function seems to have increased over the centuries and with the emergence of new anthropoid species. A unique feature of these carnivores was the way they obtained their meat. In fact, most carnivores have morphological characteristics that facilitate hunting, such as muscle and dentition strength. Even scavengers, who eat decaying animals and are hunted by other carnivore species, have some of these characteristics, both externally, as can be observed in their teeth, and internally, as can be seen in their digestive process (Kaplan et alii, 2000). This ability to digest meat, whether fresh (in the case of hunters) or decomposing (necrophagy), is indispensable and characteristic of each species (Shipman, 1986).

In this decisive aspect, hominins became omnivores very early on, eating vegetables and fruit as well as meat (Gamble, 1993). This characteristic is unique in itself, although many animals, from birds to reptiles and mammals, also have it. The specificity of anthropoids lies in the fact that they only partially developed the physical attributes necessary for hunting, instead favoring aspects of cooperation that facilitated the collection of plant food and, in particular, the use of meat from dead animals and the hunting of live animals (birds, insects, mammals, reptiles, fish, and others). Due to the lack of physical attributes typical of predators, hominins added animal protein to their diet by cooperating in groups, which is why, millions of years ago, these species developed sociability, in a very special way, for food, survival, and reproduction. Of course, various gregarious species also depend on cooperation, but in anthropoids this characteristic has acquired unique relevance due to the link established between cognitive and communicative capacity – which are part of cooperation – and survival based on methods of obtaining food (Gosden, 2003; Funari, 2007; 2008).

This process, which began ages ago, has become more pronounced over time, especially with the current human species, *homo sapiens*, which has been around for thousands of centuries, perhaps 190,000 years in morphological terms and 45,000 by genetic analysis. Therefore, the age of the human species is not precisely known, and there is a certain division between the perspectives based on skeletons, which tends to favor an

earlier date, and genetics, which favors a less stretch of time (Morrison, 2006). In behavioral terms, however, this is not so relevant. For millennia (more than 90% of the species' existence), homo sapiens based its diet and sociability on a combination of consumption of wild plants and animals, with increasing dependence on cooperation and the development of tools. The link between meat consumption, intellectual capacity, and cooperation, which has been present for so long, became exponentially stronger with homo sapiens, also due to the dissemination of the use of fire and cooking for faster and more efficient consumption of animal protein.

There is, therefore, a deep structural component to the consumption of meat that goes beyond the essential physiological aspects and is linked to sociability. Homo sapiens, as a hunter-gatherer (195,000 BC - 5,000 BC), based its survival and social life, as a group, on gathering – subsidiary and complementary – and, first and foremost, on hunting. Cooperation, which has been present for millions of years, was solidified in the first millennia of the human species in a highly intense collective activity: hunting. In species that require collaboration for hunting, it takes on some particular characteristics, starting with the need for a state of alertness and attention, based on the excitement caused by adrenaline. In humans, this assumes remarkable aspects due to the complexity of the task, which involves coordination, communication, and integrated action. The ability to communicate is at the root of coordination and joint action. It is not possible to know when oral language was first developed, but from the archaeological evidence of cave representations, it must date back at least 45,000 years, and perhaps much longer. Therefore, oral communication itself, the complexity of which is unique to the human species, has, as far as we know, been intertwined with hunting since the dawn of homo sapiens.

For these reasons, homo sapiens have been called hunter-gatherers by scholars, thus defined by this distinctive behavioral trait: hunting (for a slightly different view, cf. Sussman [1999]). In psychological terms, this activity involves extreme risk and violence, and feeding involves a great degree of group solidarity, since not everyone can take part in the effort, as is the case with children, the elderly, and the sick. It is not known for sure to what extent women took part in hunting, but it is possible to assume that, with the exception of pregnant women and those with small children, they contributed in some way (Gurven; Hill, 2009). This is evident in scenes painted in caves and in human groups of hunter-gatherers. It can be concluded that everyone, in one way or another, took part in and experienced the bloody ritual of hunting and eating the meat. In this respect, as omnivores, humans incorporate the behavioral traits of

carnivores: the strength and muscular agility needed to prepare artifacts for killing animals became incorporated on their bodies, as they would also engage in the acts of eviscerating, cutting, and separating the parts of slaughtered animals (Lee, 1966). Spears, arrowheads, and skin cutters are examples of this specialization by *Homo sapiens* over tens of thousands of years (Bromberger; Lenclud, 1982). Bad weather, such as the cold, increased the importance of hunting and encouraged the production of animal skins to protect this primate devoid of body hair. Human dependence on hunting was even more pronounced than that of carnivores and took on marked symbolic aspects. It is no coincidence that depictions of animals being hunted and eaten dominated the oldest cave paintings for long periods.

The more recent millennia

It was only after the most recent glaciation (108,000-9,700 B.C.) that climatic conditions gradually approached those of the Holocene (9,700 B.C. to the current day). This led to profound climate changes, with glaciers retreating north and south in both hemispheres, and to the emergence of desert areas in previously humid territories, as in the notable case of the Sahara Desert. This new environment favored changes in human behavior, leading to the emergence of agriculture, pottery, and urban life, and then to global warming in the middle of the ninth millennium B.C. This process was very uneven, earlier in some places than in others. There are indications that environmental changes caused water scarcity in some areas and that, in turn, the presence of water veins led humans to agriculture. In this sense, what may seem, from a distant point of view, to have been an evolution from hunting to agriculture, occurred mainly due to forced changes, with technological development being the result of these environmental pressures. The domestication of plants for cultivation represented a behavioral revolution, with the emergence of sedentary life. This new stage would first be called the Neolithic Revolution and then the Urban Revolution (Childe, 1950). Pottery is also linked to agriculture and the storage and cooking of plant-based foods. In this new context, the domestication of animals for slaughter replaced hunted meat in everyday life.

This process was not so clear and linear, as agriculture also developed outside of urbanism and hunting continued to prevail in many areas. In any case, the link between agriculture, sedentary life, and urbanization remains valid. The raising of animals as a substitute for the hunting of protein was also recurrent, particularly in the Old World (Africa, Asia, and

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

Europe), an immense area of territorial continuity and frequent contact not only between humans but also with animal and plant species. The emergence of writing and cities at the end of the fourth millennium BC in Mesopotamia and the Nile River valley meant that records of narratives, which were deciphered in from the 19th century onwards, were able to reach us. Both in Mesopotamia, with the Sumerians, and on the Nile, with the Egyptians, there is iconographic and literary evidence of hunting as early as the beginning of the third millennium BC. (Hendrickx, 2011). Therefore, hunting did not cease to be practiced and retained a particular prominence in the collective imagination. However, its characteristics did change. In the millennia of hunters, this activity was collective and involved, in one way or another, everyone, from children to the elderly. In urban societies, there began to be class differentiation, meaning that only the elite could dedicate themselves to the occupation, as a sign of social distinction and prestige, while ordinary people had to be satisfied with raising animals. There came to be a division between the majority, who had to resign themselves to breeding and slaughtering tame animals, and a minority who could enjoy the sociability of hunting, which involved economic resources and time (Ingold, 2000).

Moreover, even in literate societies, ordinary people experienced an impoverishment of the diet, as cereal consumption became prevalent to the detriment of a diet with more meat, which predominated among hunter-gatherers (Ingold, 2000). Urban life resulted in health risks for everyone, whether they were members of the elite or ordinary people, in particular because of the ease with which diseases derived from daily contact and poor sanitation could spread. The limited consumption of animal protein also weakened the population's health. Their teeth, which were not well adapted to crushing cereals, were consumed more quickly. There is, therefore, evidence that urban life did not only represent an improvement, but also introduced many risk factors (Hamilakis, 2003). In symbolic terms, the value placed on the consumption of animal protein and hunting was deepened, since what was once guaranteed to everyone became a privilege. Moreover, civilized humans coexisted with nomadic hunters, who were feared and admired for their bravery, independence, and courage. This is evident in Caesar's description of the Suevi:

Neque multum frumento, sed maximam partem lacte atque pecore uiuunt multum sunt in uenationibus;

They do not live much on corn, but subsist for the most part on milk and flesh, and are much [engaged] in hunting;

(translated by W. A. McDevitte and W. S. Bohn)

Wars, conflicts, spectacles, and religiosity

Another related aspect is the conflict between human groups. There is evidence of human warfare from before the Holocene, but such episodes are less frequent and less likely than sedentary life allowed. Hunting requires a lot of collective effort and leaves less opportunity for combat between peoples. Agriculture and social hierarchization stimulated warfare, which took on a real social function (Fernandes, 1970) that it did not have among hunters. The hunters' violence was channeled into killing the prey, which generated solidarity. On the other hand, the violence of civilization also targets members of other groups of its own species, meaning that human blood largely replaces that of the hunted, even if it does not serve as food in most cases. In a way, war replaces hunting: although its function is different, it centralizes violence in a similar way (Sipes, 1973). From the cooperation of hunters, agriculture moved on to the struggle between human groups (Smalley, 2005). The sacrifices of captured enemies, attested to in different eras and cultures, would acquire the characteristics of rituals to replace hunting. Human sacrifices among the Maya peoples (Hurley, 1997) are a good example and, in the Mediterranean world, perhaps the best example is that of the Etruscans (Welch, 2007, p. 11-18). Among them, in honor of a dead warrior, two combatants captured from the enemy had to fight until one of them died, in what would become the origin of the Roman gladiatorial games. It is no coincidence, therefore, that this association between hunting and humans fighting to death is attested to in many eras and circumstances, such as in the public ceremonies of the Roman amphitheater: gladiator fights, executions, and hunts (Catanese, 2014; Garraffoni, 2005). These shows introduce an important symbolic aspect into the discussion: religiosity (Chamberland, 2001). The arena shows themselves were held in honor of the gods, and a character from hell, Charon, was in charge of removing the body of the fallen fighter.

The meaning of hunts (*uenationes*) in the context of spectacles can be seen in a late poem by Luxorius (496-534 AD) in Carthage:

*Amphitheatrales mirantur rura triumphos
et nemus ignotas cernit adesse feras.
Spectat arando nouas agrestis turba labores
nautaque de pelago gaudia mixta uidet.
Fecundus nil perdit ager, plus germina crescent.
Dum metuunt omnes hic sua fata ferae.*

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

The countryside marvels at the triumphs of the amphitheater and the forest notices that strange wild beasts are there.
The many farmers look at new struggles while plowing and the sailor sees varied entertainments from the sea.
The fertile land loses nothing, the plants grow in greater abundance while all the wild beasts fear their fates here.

(translated by Morris Rosenblum)

(Rosenblum, 1961: n. 60: 146-147; 223-224)

The poet relates agricultural work to the spectacle of hunting and repeats the use of terms related to sight, which are not always clear in the translation: *amphitheatrales*, *cernit*, *spectat*, *uidet*. Agricultural fertility even seems to be promoted by the death of beasts in the hunt. There is therefore an umbilical link between hunting and agriculture, as different aspects of human beings' relationship with fertility (*fecundus*) and life are also articulated.

According to some scholars, this religious aspect was already present in the oldest depictions of hunting made by humans in caves, which, loaded with religiosity, can be understood as propitiatory. It is not possible to know for sure, but there are abundant indications, both anthropological (in the present) and archaeological (from evidence from the past), of the symbolic importance of animals, first as hunted creatures and then when domesticated and consumed (Cartnill, 1993). There are recurring mythological references to hunting, as well as practices and rituals using animals in a wide variety of cultures (Bodzek, 2007). There are more than fifty known deities who specialize in this, especially in hunting cultures such as those of the Eskimo or Inuit, who document at least seven deities, six goddesses and one god linked to the practice. The rituals of sacrificing animals on altars have been linked to the replacement of the killing of prey during hunting, followed by the division of meat among the people ever since the agricultural context, in which hunting became a prerogative of one class, the elite, with the resources to do so. Propitiation is known in countless cultures, from the Hebrew (עֲזָאזֵל, *azazel*, "scapegoat"; Lev. 16, 8; זֶבַח שְׁלָמִים *zevah shelamim*; Lev. 3, "peaceful sacrifice"; Janowitz, 2011) to the Greek (δῶρον) and Roman (*donum*, *sacrificium*) (Bremmer, 1983; Janowitz, 2011). In hunting societies, there is no evidence of this ritual, which is present in agricultural societies. But in both cases, meat is shared. In general, the sacrificed animal is farmed; only in specific cases of hunting deities are slaughtered wild animals offered.

Greco-Roman Mediterranean

This leads the discussion to the Greco-Roman Mediterranean (Anderson, 1985; Briant, 1991; Chevitarese, 2002; Doyle, 2015; Lima, 2011; Sawada, 2010; Taracha, 2009; Vieira, 2008). In the Western tradition, Greek mythology has several characters, most notably Artemis, identified with the Roman Diana (*Dea Venatrix*, “huntress goddess,” Ovid, *Metamorphoses*, 2, 454). For the Romans, Diana was the huntress par excellence (Statius, *Thebaida* 9, 616):

Namque humeris de more habilem suspenderat arcum Venatrix.

For she'd slung her bow from her shoulders, at the ready, / like a huntress, and
loosed her hair for the wind to scatter,

(translated by A. S. Kline)

(Virgil, *Aeneid* 1, 314)

Greek civilization shows a clear contrast between hunting and life in the woods and agricultural culture (Funari, 2009). Greek terminology itself indicates that, for the Greeks, hunting was the action performed with dogs (κυνηγετική, κύων, ἄγω; “hunting,” *kýon* = “dog,” *ágo* = “to act, to command,” a clear association of man with the animal domesticated for hunting, under human command [Jiménez-Delgado, 2015]). This becomes clear at the very beginning of Euripides' *Hippolytus* (Funari, 1993; 2013; Oliveira, 2010; 2011; Silva, 2007):

ὦ δρυμὸς ὄρεος, ὅθι κυνῶν
ὠκυπόδων μέτα θήρας ἔναιρεν
Δίκτυνναν ἀμφὶ σεμνάν.

Thicket of the mountain! / Where with his pacing hounds
he hunted wild beasts and killed
to the honor of holy Dictynna.

(translated by David Grene)

(Euripides, *Hippolytus* 1128-1130)

Artemis, as goddess of hunting, synthesizes well the opposition between urban and agricultural civilization and wildlife, between the pleasures of love (Aphrodite/Venus) and the restraint of hunters (Lesser, 2005; 2006; Marquetti, 2010; Suddaby, 2014; Vernant, 1988; Waugh, 2009). These two goddesses, Artemis and Aphrodite, represent, in the Greek religious imagination, the opposition between hunting and agriculture (Funari,

2012). Iconic representations of hunting are recurrent in Greek and Hellenistic culture, showing the relevance of the theme.

In the Roman world, starting with terminology, there were particularities. *Venari*, which means to hunt, has the same Indo-European root as the name of the goddess of love, Venus, both terms deriving from desire, will, and greed, placing the mentioned activities as something impulsive and linking, in an original way, Diana and Venus, the forest and impulse (Green, 2007; Weinstein, 2015). There was a sacred aspect associated with the jungle and the woods, as Sergius explains (ad Virgilio, *Georgicas* 3, 332):

Sacrae erant Dianae seu Artemidi siluae ac luci omnes.

All the forests and groves were sanctuaries of Diana or Artemis.

In the Roman world, hunting was present both in practice and in the imagination (Bell, 2011; Blázquez, 1962; Berdeguer et alii, 2014; Bomgardner, 1992; Bouley, 1986; 1994; Carlà, 2013; Ceballos, 2011; Chevitaresh et alii, 2006; Epplet, 2013; Gonçalves, 2008; Green, 1996; 2009; López-Monteagudo, 1991; Mackinnon, 2006; Meier, 2009; Sáez, 1998; Santrot, 2011; Trinquier e Vendriès, 2009; Wonders, 2005). Hunting in the woods was an effective practice in their environment, as attested by an inscription in the British Museum. It is an epitaph for a hunting dog, Margarita, owned by an aristocrat, with literary references, such as the calquing in Virgil (*Mantua me genuit*, on the funeral tombstone; Frings, 1988):

Transcript:

[G]ALLIA·ME·GENVIT·NOMEN·MIHI·DIVITIS·VNDAE
CONCHA·DEDIT·FORMAE·NOMINIS·APTUS·HONOS
DOCTA·PER·INCERTAS·AUDAX·DISCVRRERE·SILVAS
COLLIBVS·HIRSVTAS·ATQVE·AGITARE·FERAS
NON·GR·AVIBVS·VINCLIS·VNQVAM·CONSVETA·TENERI
VERBERA·NEC·NI·VEO·CORPORE·SAEVA·PATI
MOLLI·N·AMQVESINV·DOMINI·DOMINAEQUE·IACEBAM
ET·NORAM·IN·STRATO·LASSA·CVBARE·TORO
ET·PLVS·QVAM·LICVIT·MVTO·CANIS·ORE·LOQVEBAR
NVLLI·LATRATVS·PERTIMVEREMEOS
SED·IAM·FATA·SVBIL·PARTV·IACHTA·SINISTRO
QVAM·NVNC·SVB·PARVO·MARMORE·TERRA·TEG[I]ET
MARGARITA

Reconstitution:

*Gallia me genuit nomen mihi diuitis undae concha dedit formae nominis aptus honos.
Docta per incertas audax discurrere siluas collibus hirsutas atque agitare feras non*

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

grauibus uinc(u)lis unquam consueta teneri uerbera nec niueo corpore saeua pati: molli namque sinu domini dominaeque iacebam et noram in strato lassa cubare toro et plus quam licuit muto canis ore loquebar nulli latratus pertimere meos sed iam fata subii partu iactata sinistro quam nunc sub paruo marmore terra tegit. Margarita

Translation:

Gaul gave me my birth and the pearl-oyster from the seas full of treasure my name, an honour fitting to my beauty. I was trained to run boldly through strange forests and to hunt out furry wild beasts in the hills never accustomed to be held by heavy chains nor endure cruel beatings on my snow-white body. I used to lie on the soft lap of my master and mistress and knew to go to bed when tired on my spread mattress and I did not speak more than allowed as a dog, given a silent mouth. No-one was scared by my barking but now I have been overcome by death from an ill-fated birth and earth has covered me beneath this small piece of marble. Margarita

(translated by The British Museum²)

This inscription from the second or third century A.D. draws attention for several reasons, starting with its classist, elitist aspect. The text is erudite and the reference to the inscription relating to Virgil is far-fetched: everything indicates high-level authorship. The dog, a “pearl” (the meaning of “Margarita”), acquires an exceptional value, even greater, some scholars will say, than that reserved for enslaved humans. For the elite, royal hunting, in the middle of the woods and with dogs, in Greek fashion, remained an important privilege, as it would continue to be in later times. But the Romans innovated in this area as well.

They then led to a domestication, an urbanization of hunting, by taking the hunt to the amphitheatre and allowing the plebs to have access, in some way, to the pleasure of experiencing the adventure, at least by observing it (*spectaculum*). Thus, to the traditional upper-class aspect of hunting, the Romans added an aspect that will remain with us to this day: the spectacle, the enjoyment derived from the contemplation, from a distance, of the action of hunters (*uenatores*), representing, in a collective way, the assistants (Sparreboom, 2016). A lasting novelty emerged: hunting began to be observed and enjoyed rather than practiced. In a sense, this already creates a feeling similar to that experienced by spectators of a bullfight or a video documentary. Furthermore, in the Roman world, the vocabulary of hunting is transposed to the practice of love, as if to unify the desire for carnal possession, as in Ovid (*Ars Amatoria* 1, 89-90):

Sed tu praecipue cuius uenare theatris:

² https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1756-0101-1126

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

Haec loca sunt uoto fertiliot tuo.

But especially at the curving Theatres
do you hunt for prey:
these places are even yet more fruitful for your desires.

(translated by Henry T. Riley)

Epigraphic references to both the sacredness and companionship associated with the desire to hunt abound. For example:

AE 1967, 549, Region of Timgad: *'Diis Manibus Sacrum / C. Antonius Maximus uixit annis [...] / Telegenii sodali aere collato fecerunt.'*

'Dedicated to the spirits of the deceased. C. Antonius Maximus lived ... years. The companions of the Telegenii made this after having collected the money [among themselves]'

(translated by Anna Sparreboom)

CIL VIII 369 = CIL VIII 11549, Ammaedara: *'Sic ego pro meritis audio nomineque salutor / Et sum post obitum Felix, cui cari sodales hoc titulo fixerunt nomen aeternum / Decasi, ualete et semper harena placete / Vixit annis XL...'*

Ammaedara: 'I got what I deserved, people greet me with my name, and after my death I am still Felix [happy], the dear companions have secured that with this epitaph. Long live the Decasii and let the arena always please you. He lived 40? years.'

(translated by Anna Sparreboom - 2016:167)

The arena was where hunting (*uenatio*) took place as part of a religious and social spectacle that also included executions and gladiatorial fights. It was therefore part of a democratization, if we can put it that way, of the death drive (*Todestrieb*, according to Freud [1920]), among others, aimed at both animals (food) and competitors (humans). A very raw impulse, but nonetheless human to the extreme. In a sense, some will say, the *paredão* in the TV show BBB ("Big Brother Brasil") is not much different from a thumbs up or down in the arena. The essence, or smallness, of humans (or primates) is present.

Let us return to the feelings aroused by the epigram of the late Latin poet Luxorius (6th century A.D.) when dealing with a private hunting show (Rosenblum, 1961: n. 60: 146-147; 223-224), already cited above. *Sera tamen*, even in later times, the spectacle of hunting represented a propitiatory, fertilizing action, uniting Diana and Venus in an original way (Alföldy, 1960; Bendling, 2011).

Conclusion: the legacy of hunting

The subsequent trajectory of hunting would come to highlight some aspects that had already been present before. The class aspect of effective hunting with dogs was perpetuated in the Middle Ages (Lawrynowics; Nowakowski, 2009), in modern times, and is still present today. The abolition of hunting in Britain in 2004 was a clear reaction against the aristocracy. On the other hand, the representation of hunting in today's society, in the form of films, documentaries, and games, echoes, in its own way, the Roman *uenationes* and the popularization of this ancient ritual.

Before concluding, it is worth mentioning the movements against animal suffering, hunting, and even meat consumption. Although such ideas and motivations have been present in many cultures and societies, past and present, only the circumstances of post-modernity have massified these trends. In fact, the taboo on the consumption of meat and the mistreatment of animals has generally been selective and not generalized, meaning that a distinction is usually made between consumable and preserved animals, as can be seen in Hebrew, Muslim, and Indian traditions. The food taboo regarding hunting and the meat of captive animals is therefore governed by rules, rather than being generally prohibited. In post-modern times, mobilizations in defense of animals bound to humans and considered in some way as worthy of rights have expanded, which has resulted in positions with taboos on animal consumption, such as those of the Adventist Church, vegetarianism, and the vegan movement. These modern trends derive from a rejection of a tradition of the human species and of various cultures, but are in line with the possibility, derived from modernity, of eating without resorting to animal protein and even of defending animal rights (Francione, 2013). Without getting into the idea that plants can also feel and that their consumption implies suffering, it is worth remembering that human beings' destructive impulses, part of which is represented in hunting and the cultural consumption of meat, have not ceased to exist. Hunting, with its violence and spectacular nature, was present in early human history and, in particular, in Roman culture. We can try to distance ourselves from this reality, but it lurks around us at every moment.

Acknowledgements

I would like to thank André Leonardo Chevitarese, Renata Senna Garraffoni, Ana Teresa Marques Gonçalves, Yannis Hamilakis, Flávia Regina Marqueti, Flávio Ribeiro de Oliveira, and Matheus Trevizam. I

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

would also like to mention the institutional support of Unicamp, CNPq and Fapesp. Responsibility for the ideas rests with the author.

References

ALFÖLDY, A. Diana Nemorensis. *American Journal of Archaeology*, Boston, vol. 64, n. 2, p. 137-144, 1960.

ANDERSON, K. *Hunting in the Ancient World*. Berkeley: University of California, 1985.

BELL, S. The Roman Amphitheatre: From its Origins to the Colosseum (Book Review). *American Journal of Archaeology*, Boston, vol. 115, n. 1, p. 1-4, 2011.

BENDLIN, A. Associations, funerals, sociality, and Roman law: the collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) reconsidered. In: ÖHLER, M. (org.). *Aposteldekret und antikes Vereinswesen: Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT I 280). Tübingen: Markus Öhler, 2011, p. 207-296.

BERDEGUER, C.; EDWARDS, R.; HAMILTON, B.; McCRONE, S. *Historical evolution of Roman gladiatorial arms and armors: 300 B.C. - 450 A.D.* Worcester: Worcester Polytechnic Institute, 2014.

BLÁZQUEZ, J. M. "Venationes" y juegos de toros en la Antigüedad. *Zephyrus*, Salamanca, n. 13, 1962, p. 47-65.

BODZEK, J. Remarks on the Iconography of Samaritan Coinage: Hunting in Paradeisos? *Israel Numismatic Research*, Jaffa, vol. 2, p. 35-45, 2007.

BOMGARDNER, D. L. The trade in wild beasts for Roman spectacles: a green perspective. *Anthropozoologica*, Newbury, n. 16, p. 161-167, 1992.

BOULEY, E. Jeux et enjeux politiques internationaux au I^{er} siècle avant J.-C. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 12, p. 359-364, 1986.

BOULEY, E. La gladiature et la venatio en Mésie Inférieure et en Dacie à partir du règne de Trajan. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 20, n. 1, p. 29-53, 1994.

BREMMER, J. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, Mass., vol. 87, p. 299-320, 1983.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

BRIANT, P. Chasses royales macédoniennes et chasses royales perses: le thème de la chasse au lion sur la chasse de Vergina. *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, vol. 17, n. 1, p. 211-255, 1991.

BROMBERGER, C.; LENCLUD, G. La chasse et la cueillette aujourd'hui: un champs de recherche anthropologique? *Études rurales*, Paris, n. 87-88, p. 7-35, 1982.

CAESAR. *The Gallic Wars*. Tradução de W. A. McDevitte. Introdução de W. S. Bohn. Overland Park: Dirigreads.com Publishing, 2018. Disponível em: <https://classics.mit.edu/Caesar/gallic.mb.txt> Acesso em: 11/02/2025.

CARLÀ, F. Hunting. In: BAGNALL, R. S. et alii (org.). *Greece and Rome: The Encyclopedia of Ancient History*. Hoboken: Wiley Online, 2013. [Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah06169/full> (acesso em 20/07/2017)]

CARTMILL, M. *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature through History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

CATANESE, F. „Animal“ und „Bestia“: Die symbolische Rolle der Tiere in den Spielen. [Disponível em: https://www.academia.edu/7831250/_Animal_und_Bestia_Die_symbolische_Rolle_der_Tiere_in_den_r%C3%B6mischen_Spielen, 2014 (acesso em 20/07/2017)]

CEBALLOS-HORNERO, A.; CEBALLOS-HORNERO, D. C. La nominación de los espectáculos romanos en la epigrafía provincial del Occidente latino. *Emerita: Revista de Lingüística y Filología Clásica*, Madrid, vol. LXXIX, n. 1, p. 105-130, 2011.

CÉSAR. *Comentários: De Bello Gallico*. Trad. Francisco Sotero dos Reis. São Paulo: Cultura, 2001.

CHAMBERLAND, G. *The productions of shows in the cities of the Roman Empire*. 2001. 330 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Graduate Studies, MacMaster University, Hamilton (Ontario).

CHEVITARESE, A. L. A caça na pólis ateniense nos períodos arcaico e clássico. *Phoînix*, Rio de Janeiro, vol. 8, p. 24-48, 2002.

CHEVITARESE, A. L.; de ANDRADE, M. M.; BUSTAMANTE, R. M. C. Imagens da caça na Antiguidade Clássica: entre a cidade e o campo. *Phoînix*, Rio de Janeiro, vol. 12, p. 46-86, 2006.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

CHILDE, V. G. The Urban Revolution. *Town Planning Review*, Liverpool, vol. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.

DOYLE, J. *Hunting iconography in early Greek art 10th-7th centuries B.C.: a thematic and contextual analysis*. 2015. 280 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Classics, University College, Dublin.

DUNCAN, R. P.; BLACKBURN, T. M.; WORTHY, T. H. Prehistoric bird extinctions and human hunting. *Proceedings of the Royal Society*, London, B 269, p. 517-521, 2002.

EPPLET, C. Roman beast hunts. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (org.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. New York: Wiley, 2013, p. 515-519.

EURÍPEDES. Hippolytus. In: GRENE, David; LATTIMORE, Richmond (Org.). *Greek Tragedies*. Volume 1. Chicago, Londres: 1961.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Trad. Flávio R. de Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2010.

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.

FRANCIONE, G. L. *Introdução aos direitos animais*. Campinas: Unicamp, 2013.

FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig/Viena/Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920.

FRINGS, I. “Mantua me genuit”: Vergils Grabepigramm auf Stein und Pergament. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Köln, vol. 123, p. 89-100, 1998.

FUNARI, P. P. A. Considerações sobre a religiosidade grega. In: CÂNDIDO, M. R. (org.). *Práticas religiosas no Mediterrâneo Antigo*: vol. 1. 1ª. ed. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p. 222-234.

FUNARI, P. P. A. Gregos. In: FUNARI, P. P. (org.). *Religiões que o mundo perdeu*: vol. 1. 1ª. ed. São Paulo: Contexto, 2009, p. 41-52.

FUNARI, P. P. A. Hipólito em versos portugueses. *Phaos*, Campinas, vol. 10, p. 155-157, 2013.

FUNARI, P. P. A. O Hipólito “Stefanoforos” de Eurípedes e a crítica contemporânea. *Biblos*, Rio Grande, vol. 5, p. 25-30, 1993.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

FUNARI, P. P. A. Resenha de “Archaeology and Colonialism” de Chris Gosden. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte, vol. 2, p. 87-89, 2008.

FUNARI, P. P. A. Resenha de “Prehistory”, C. Gosden. *Revista de Arqueologia*, Belém, vol. 18, p. 109-110, 2007.

GAMBLE, C. *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Hardmondsworth: Penguin, 1993.

GARRAFFONI, R. S. *Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume, 2005.

GONÇALVES, A. T. M. Jogos e festas no Alto Império romano: alegria, sacralidade e identidade. *Cadernos do CEIA*, Niterói, vol. 1, p. 52-62, 2008.

GOSDEN, C. *Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

GREEN, C. M. C. Did the Romans Hunt? *Classical Antiquity*, Oakland, vol. 15, n. 2, p. 222-260, October 1996.

GREEN, C. M. C. *Roman religion and the cult of Diana at Aricia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GREEN, C. M. C. Terms of venery: “Ars Amatoria” I. *American Philological Association*, Philadelphia, vol. 126, p. 221-263, 1996.

GURVEN, M.; HILL, K. Why Do Men Hunt? A Reevaluation of “Man the Hunter” and the Sexual Division of Labor. *Current Anthropology*, Chicago, vol. 50, n. 1, p. 51-74, February 2009.

HAMILAKIS, Y. The sacred geography of hunting: wild animals, social power and gender in early farming societies. *British School at Athens Studies*, London, vol. 9 (Zooarchaeology in Greece: recent advances), p. 239-247, 2003.

HENDRICKX, S. Hunting and Social Complexity in Predynastic Egypt. *Academie Royale des Sciences d’Outre Mer: Bulletin des Séances*, Bruxelles, vol. 57, n. 2-4, p. 237-263, 2011.

HURLEY, M. W. *Blood, sun, and sacrifice: the anatomy of violent ritual in post-classic Mesoamerica*. 1997. 52 f. Tese (submetida em cumprimento parcial das exigências do “University Honors Program”) – “University Honors Program”, St. Petersburg Campus of University of South Florida, Tampa.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 7-26.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20095

INGOLD, T. From trust to domination: an alternative history of human-animal relations. In: INGOLD, T. (org.). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000, p. 61-76.

JANOWITZ, N. Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual. *Journal of Ritual Studies*, Cambridge, vol. 25, n. 1, p. 1-38, 2011.

JIMÉNEZ-DELGADO, J. M. The etymology of Myc. ku-na-ke-ta-i, Ion.-Att. κωνηγέτης, and Myc. ra-wa-ke-ta, Dor. γᾱγέτᾱς. *Glotta*, Göttingen, vol. 91, p. 116-128, 2015.

KAPLAN, H.; HILL, K.; LANCASTER, J.; HURTADO, A. M. A Theory of Human Life History Evolution: Diet, Intelligence, and Longevity. *Evolutionary Anthropology*, Hoboken, vol. 9, n. 4, p. 156-185, 2000.

ŁAWRYNOWICZ, O.; NOWAKOWSKI, P. A. Hunting arms and equipment in medieval iconography. *Fasciculi Archaeologiae Historicae*, Łódź, vol. 22, p. 1-10, 2009.

LEE, R. What hunters do for a living, or how to make out on scares resources. In: LEE, R.; DE VORE, I. (org.). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 1966, p. 30-48.

LESSER, R. The Nature of Artemis Ephesia. *McGill Classical Studies*, Montreal, vol. IV, p. 43-54, 2005-2006.

LIMA, A. C. C. O Público e o privado: procissões, banquetes e caça em Corinto Arcaica. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F.; LIMA, A. C. C. (org.). *Uma trajetória na Grécia Antiga, homenagem a Neyde Theml*: vol. 1. 1a. ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 85-93.

LÓPEZ-MONTEAGUDO, G. Escenas de “uenatio” en mosaicos hispanorromanos. *Gerión*, Madrid, vol. 9, p. 245-162, 1991.

MACKINNON, M. Supplying exotic animals for the Roman amphitheatre games: new reconstructions combining archaeological, ancient textual, historical and ethnographic data. *Mouseion*, Toronto, series III, vol. 6, p. 1-25, 2006.

MARQUETTI, F. R. Ártemis, deusa da caça e da vida selvagem. In: RIBEIRO Jr., W. A. (org.). *Hinos homéricos*: vol. 1. 1ª. ed. São Paulo: UNESP, 2010, p. 199-210.

MEIER, M. Die Abschaffung der “venationes” durch Anastasios im Jahr 499 und die ,kosmische’ Bedeutung des Hippodroms. In: BECK, H.; WIEMER, H.-U. (org.). *Feiern und Erinnern: Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste*. Heidelberg: Verlag Antike, 2009, p. 203-232.

MORRISON, K. D. Historicizing Foraging in South Asia: Power, History, and Ecology of Holocene Hunting and Gathering. In: STARK, M. *Archaeology of Asia*. London: Blackwell, 2006, p. 279-302.

OLIVEIRA, F. R. Amor erótico e castidade no “Hipólito” de Eurípides. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, vol. VII, p. 51-59, 2011.

OVIDE. *Ars Amatoria, or The Art of Love*. Tradução de Henry T. Riley. Chapel Hill: The Project Gutenberg EBook of Ars Amatoria. 2014 [1885]. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/47677/47677-h/47677-h.htm> Acesso em: 11/02/2025.

OVÍDIO. *Arte de Amar*. Trad. Natália Correia e David Mourão-Ferreira. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

ROSENBLUM, Morris. *Luxorius - A Latin Poet Among The Vandals*. Nova Iorque, Londres: Columbia University Press, 1961.

SÁEZ, P. Sobre la fiesta de los toros en el mundo romano. *Revista de Estudios Taurinos*, Sevilla, n. 8, p. 51-68, 1998.

SANTROT, J. Chasses antiques. *Revue archéologique de l'Ouest*, Rennes, n. 26, 2009. [Disponível em: <http://rao.revues.org/954?lang=en> (acesso em 30/09/2016)]

SAWADA, N. Social Customs and Institutions: Aspects of Macedonian Elite Society. In: ROISMAN, J.; WORTHINGTON, I. (org.). *A companion to Ancient Macedonia*. London: Blackwell, 2010, p. 392-408.

SHIPMAN, P. Scavenging or Hunting in Early Hominids: Theoretical Framework and Tests. *American Anthropologist*, Arlington, vol. 88, n. 1, p. 26-43, March 1986.

SILVA, F. C. Z. *Os caminhos da paixão em “Hipólito” de Eurípides*. 2007. 301 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SIPES, R. G. War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories. *American Anthropologist*, Arlington, vol. 75, n. 1, p. 64-86, February 1973.

SMALLEY, A. L. "Our Lady Sportsmen": Gender Class, and Conservation in Sport Hunting Magazines, 1873-1920. *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, Cambridge, vol. 4, n. 4, p. 355-380, October 2005.

SPARREBOOM, A. *Venationes Africanae – Hunting spectacles in Roman North Africa: cultural significance and social function*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2016.

SPARREBOOM, A. *Venationes Africanae: Hunting spectacles in Roman North Africa: cultural significance and social function*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universiteit van Amsterdam, Amsterdam, 2016. Disponível em: Acesso em: 12/02/2025.

SUDDABY, T. Masks and Maidens: Women and the Sanctuary of Artemis Orthia. *Constellations*, Alberta, vol. 6, n. 1, p. 1-7, 2014.

SUSSMAN, R. W. The Myth of Man the Hunter, Man the Killer and the Evolution of Human Morality. *Journal of Religion and Science*, Tilburg, vol. 34, n. 3, p. 453-471, September 1999.

TARACHA, P. Hunting and combat weapons in the Mycenaean world and Hittite Anatolia. *Fasciculi Archaeologiae Historicae*, Łódź, fasc. 23, p. 9-13, 2009.

TRINQUIER, J.; VENDRIES, C. (org.). *Chasses antiques – Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (iii^e siècle av. I^{er} siècle apr. J.-C.)*: Actes du Colloque International, Université de Rennes 2, 20-21 septembre 2007. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

VERNANT, J.-P. Artémis et le sacrifice préliminaire au combat. *Revue des Études Grecques*, Paris, tome 101, fasc. 482-484, p. 221-239, juillet-décembre 1988.

VIEIRA, A. L. B. Entre a métiis da pesca e a honra da caça. *Phoênix*, Rio de Janeiro, vol. 14, p. 54-67, 2008.

VIRGIL. *Aenied*. Tradução e introdução de A. S. Kline. Poetry in Translation, 2002. Disponível em: <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/VirgilAeneidI.php> Acesso em: 11/02/2025.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. 34, 2014.

WAUGH, N. Visualizing fertility at Artemis Orthia's site. *British School at Athens Studies*, London, vol. 16, p. 159-167, 2009.

WEINSTEIN, S. A. Snake venoms: a brief treatise on etymology, origins of terminology, and definitions. *Toxicon*, Amsterdam, vol. 103, p. 188-195, 2015.

WELCH, K. E. *The Roman Amphitheatre: From its Origins to the Colosseum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WONDERS, K. Hunting narratives of the age of Empire, a gender reading of their iconography. *Environment and History*, Winwick, vol. 11, n. 3, p. 269-291, August 2005.

AS VIRTUDES DO MÉTODO PEDAGÓGICO TRIPARTITE NO ENSINO DA FILOSOFIA GREGA ANTIGA¹

Mayoro Dia²

Resumo

A filosofia grega antiga, sendo uma disciplina muito importante e complexa, necessita de um método pedagógico com um esquema tripartido. O objetivo deste artigo é estudar o significado e a importância deste método, que torna esta disciplina mais facilmente acessível, dividindo-a em partes e subdividindo as partes em sub-partes. As partes e subpartes são classificadas e hierarquizadas numa ordem coerente e precisa, tornando-as muito fáceis de ensinar e aprender.

Palavras-chave

Alma, belo, bom, indiferente, mau, pedagogia, filosofia, tripartite(te).

¹ Texto traduzido por Nathalia Ekert Pegoraro – Acadêmica do curso de História da Universidade Federal de São Paulo - pegoraro.ekert@unifesp.br

² Professor Assistente – Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: mayoro.dia@ucad.edu.sn.

Résumé

La philosophie grecque antique, en tant que discipline très importante et complexe, a besoin d'une méthode pédagogique avec un schéma triparti. L'objectif de cet article est d'étudier le sens et l'importance de cette méthode qui rend plus facilement accessible cette discipline, en la divisant en parties et en subdivisant les parties en sous-parties. Les parties et sous-parties sont classées et hiérarchisées dans un ordre cohérent et précis qui a pour les enseigner et apprendre très aisément.

Mots-clés

Âme; beau; bien; indifférent; mauvais; pédagogie; philosophie; triparti(te).

Introdução

Certas escolas filosóficas gregas antigas dividem frequentemente as definições de conceitos em "três (3)³" partes, por vezes estas últimas em sub-partes, e assim sucessivamente até ao infinito. Este número que se repete frequentemente nos seus ensinamentos é o número de partes e sub-partes em que se divide, em geral, a filosofia antiga. Tais fatos inspiraram-nos, na escolha do tema deste artigo, a estudar o emprego e a utilidade deste número no ensino e na aprendizagem da filosofia. Mas, para não estendermos infinitamente este estudo, limitamo-lo a certas escolas filosóficas da Grécia antiga, partindo da leitura dos livros de Sextus Empiricus, *Pyrrhonian Sketches*, Livro III, chap. XIX - XXIII e *Adv. math.*, livro IX, onde aparece a tripartição ou divisão por "três (3)" da parte ética da filosofia.

Não se trata de investigar a origem da tripartição ou de revisitar as discussões entre os estudiosos, pois isso seria uma repetição de um trabalho já feito⁴. Em vez disso, o objetivo é mostrar a importância do esquema tripartido para facilitar o ensino e a aprendizagem da filosofia. Com efeito, os filósofos - principalmente os estoicos - procedem da mesma forma no que diz respeito ao número que utilizam numa finalidade primordialmente pedagógica de simplificar, classificar e clarificar conceitos filosóficos complexos transmitidos aos alunos com exemplos concretos, dando um nome preciso a cada parte ou subparte. Cesta tripartição permite sobretudo aos filósofos explicar muito facilmente cada parte e subparte da filosofia, uma vez que é difícil ensinar ou aprender filosofia como um bloco único e indivisível. É por isso que é necessário dividi-la num plano detalhado e coerente, de modo a poder classificar as partes e subpartes numa ordem de transmissão adequada. Esta finalidade pedagógica é o objetivo do presente estudo. Para o conseguir, para além de fontes secundárias extraídas dos escritos de outros estudiosos, utilizamos sobretudo os escritos de Sextus Empiricus⁵ como fontes

³ A natureza mais perfeita e divina é composta por três princípios (o entendimento, a matéria e o produto da sua combinação ou o mundo), e o número 3 é o primeiro número ímpar e perfeito. Ver Plutarco, *Obras Morais, Sobre Ísis e Osíris*, capítulo 56.

⁴ Sobre a origem do princípio da classificação tripartida em filosofia, ver Hadot P., "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité". In: *Museum Helveticum*, Vol. 36, nº 4 (1979), pp. 201-223. Sobre a origem do princípio da classificação tripartida na filosofia e na medicina empírica, ver von Staden H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Edição, tradução e ensaios (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), xi.m-666 p. capítulo IV.

⁵ Sobre traduções de Sextus Empiricus, ver D'Jeranian O., *Sextus Empiricus, Contre les moralistes (Adv. Math. XI)*, texte présenté, traduit et annoté par O. D'JERANIAN, Paris, Manucius, 2015; Pellegrin P., Dalimier C., Delattre D. et J., Pérez B., 2002. *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*. Introdução, glossário e índice de Pierre Pellegrin, tradução de C. Dalimier, D. e J. Delattre, B. Pérez

principais do corpus. Cada uma das principais noções de alma, filosofia e ética será assim estudada em três ramos.

I. A tripartição de certas noções filosóficas

Estudamos a tripartição da alma, da filosofia e da ética. De fato, existem principalmente "três (3)" ramificações nas noções filosóficas da antiguidade. A divisão ou subdivisão tripartida é usada principalmente para definir uma noção ou para notar seus diferentes significados. Mas nem sempre é em três partes ou subpartes que se dividem ou subdividem as noções em filosofia, pois por vezes dividem-se em mais ou menos de três partes ou subpartes. O trabalho centra-se na tripartição para não a alargar desnecessariamente, tentando abranger todos os ramos. A lista de exemplos não é exaustiva, mas alguns podem constituir um ponto de partida.

Os estoicos dividem a filosofia em três partes: lógica, física e moral. Alguns deles subdividem a lógica em duas ciências que são a retórica e a dialética; outros acrescentam-lhe uma certa espécie definida relativa às regras e aos juízos; outros suprimem esta última subparte. Quanto à dialética (*Adv. Adversus mathematicos* = *Adv. Math.*, XI, 187), ela é assim definida: "Os estoicos diziam também que a dialética é "a ciência das coisas verdadeiras, das coisas falsas e das coisas indiferentes" [...]"⁶ (Grenier e Goron, 1948: 137). Esta definição estoica de dialética distingue três tipos ou qualidades entre os objetos da dialética.

Além disso, os estoicos conformam-se com a divisão da retórica em três ramos, a saber, a eloquência das assembleias, a eloquência judiciária e a eloquência dos panegíricos. Com eles, a letra (exemplo: alfa) é dita de três maneiras diferentes: elemento, carácter e nome. Panécio afirma que há dois tipos de virtude: a virtude teórica e a virtude prática; mas outros estoicos dividem-na em três tipos de virtude: a virtude lógica, a virtude física e a virtude ética⁷. O termo belo pode ser usado em

editado por P. Pellegrin. Bilingue grego-francês. Éditions du Seuil; Grenier J. e Goron G. *Œuvres Choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*. (Bibliothèque Philosophique) Brochura, Editions Montaigne, 1948.

⁶ Cf. *Hipóteses Pirrônicas*, II, 94, 247: "[...] a dialética é a ciência das coisas que são verdadeiras, das coisas que são falsas e das coisas que não são nem uma coisa, nem outra [...]." Tradução de Pellegrin P., *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec - français, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 253, 347. Ver Pellegrin P., *op. cit.*, 1997, p. 253, nota 2: Diógenes Laércio(VII, 62) atribui esta definição de dialética ao estoico Possidônio.

⁷ Os estoicos têm três partes: a física conduz à metafísica e a metafísica conduz à ética.

três sentidos: a coisa que torna digna de louvor a pessoa que a possui; o fato de estar disposto de forma excelente para desempenhar bem a sua tarefa; a coisa que é um ornamento, por exemplo, quando se diz que o sábio é um homem "belo e bom".

Além disso, subdividem a ética em três subpartes: os bens, os males e as coisas indiferentes. Exemplos de bens são as virtudes, a prudência, a justiça, a coragem, a temperança; exemplos de males são os seus opostos, a imprudência, a injustiça, a cobardia, a intemperança; coisas indiferentes são aquelas que não são úteis nem prejudiciais em si mesmas, por exemplo, vida, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, glória, nobreza; seus opostos são morte, doença, dor, feiura, fraqueza, pobreza, obscuridade, baixo nascimento, etc. Sempre no que diz respeito aos bens, é possível distinguir três tipos, a saber, alguns se relacionam com um fim, outros consistem em efeito, e outros ainda se relacionam tanto com o fim quanto com o efeito. Entre os bens da alma, alguns são estados, outros são afetos, e outros não são nem estados, nem afetos.

Além disso, eles subdividem a física em três partes, que são o mundo, os elementos e as causas. O corpo é uma extensão que tem três dimensões que são comprimento, largura e espessura. Com o termo "mundo" os estoicos entendem três tipos de coisas que são a divindade, o próprio arranjo das estrelas e aquilo que é composto das duas. Eles observam as regras das proposições silogísticas, a saber, maior, menor e conclusão. Eles definem a sabedoria como a ciência das coisas más, das coisas boas e das coisas neutras; a coragem como a ciência das coisas a serem escolhidas, das coisas a serem evitadas e das coisas indiferentes; a paciência como uma ciência ou hábito das coisas a serem estudadas, das coisas a serem negligenciadas e das coisas indiferentes.

Em suma, estes são apenas alguns exemplos de tripartição na filosofia estoica. Para ilustrar o método da tripartição em tabelas, três noções (alma, filosofia e ética) podem servir de exemplo para apoiar a utilização do método da tripartição, a fim de melhor transmitir o conhecimento das noções filosóficas. Poderíamos dar inúmeros exemplos com tabelas para explicar e ilustrar a abordagem tripartida, mas o nosso objetivo é a brevidade para não alongar o trabalho.

II. Divisão da alma em três partes

Diz-se que a tripartição da alma remonta a Pitágoras (Diógenes Laércio, Livro VIII, 30)⁸. As três partes são a alma racional (pensante, intelectual), a alma corajosa e a alma desejante.

Três partes da alma		
Alma racional	Alma corajosa	Alma desejante

Quadro 1

Podemos notar uma evolução nas reflexões dos antigos filósofos gregos⁹ sobre a alma dividida em duas partes formando uma dualidade essencial (Platão, *República* 588c; *Fedro* 246a e 253d) : uma é dotada de razão, enquanto a outra é privada dela e chamada paixão (Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, Livro I, cap. XI, § 9). Em seguida, divide-se em três partes. Deve-se fazer uma distinção entre as duas teorias da sede das faculdades mentais (pensamento, inteligência): cardiocentrismo é a teoria cardiocentrista de Aristóteles segundo a qual o coração, como órgão quente e seco, é a sede das faculdades mentais; cerebrocentrismo é o cefalocentrismo ou a teoria cefalocentrista de Platão e Gálio segundo a qual o cérebro é a sede das faculdades mentais.

A primeira alma, τὸ λογιστικόν (de ὁ λόγος: razão) é a faculdade de raciocinar ou razão (Platão, *República* 439 d; Plutarco, *Obras Morais*, 656 c). Esta alma é também designada por τὸ ἡγεμονικόν (de ὁ ἡγούμενος: o comandante, o chefe, o que conduz, o guia) que é um termo estoico que designa a parte orientadora da alma segundo Zeno (Diógenes Laércio, VII, 159; Plutarco, *M.* 899 a); designa também a faculdade diretora ou mestra, ou a razão. A segunda alma é ὁ θυμός (ὁ θυμός: sopro, vida - o princípio da vontade, dos sentimentos, das paixões - o coração) que é a sede dos

⁸ Pitágoras divide a alma humana em três partes: espírito, razão e paixão (τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν). Segundo ele, a paixão e o espírito pertencem aos animais e aos homens, enquanto a razão é encontrada apenas no homem; o coração é a sede da paixão, enquanto o cérebro é a sede da razão e do espírito.

⁹ Sobre as diferentes partes que compõem a alma e a hierarquia dessas partes em autores antigos como Platão, Aristóteles, os estoicos incluindo Crisipo, os epicuristas, Cícero... ver Lucas D., "La philosophie antique comme soin de l'âme", *Le Portique* [Online], 4-2007 | Soins et éducation (II), online 14 de junho de 2007, acessado em 30 de abril de 2019; Moreau Joseph, "Platon et la connaissance de l'âme". In: *Revue des Études Anciennes*. Tomo 55, 1953, n°3-4, pp. 249-257.

sentimentos e das paixões (*República* 439 e). A terceira alma é τὸ ἐπιθυμητικὸν (ἡ ἐπιθυμία: desejo) que é a faculdade de desejar (Platão, *República* 439 e; Aristóteles, *Nic.* 1, 13, 2; Plutarco, *M.* 429 e). Destas três partes a classificação é feita assim, de acordo com a sua ordem hierárquica: a primeira alma, da qual o cérebro é a sede, é a mais importante e lidera as outras duas; a segunda alma, da qual o coração é a sede, é subordinada à primeira, mas superior à terceira, da qual o fígado é a sede. Platão admite três partes da 'alma'¹⁰. Mas, no *Phedon* (64 c sq., 65 α-66 e sq., 78 b-80 b, 82 d-83 d, 94 b-e e passim), ele admite uma só alma sem fazer qualquer divisão.

Na medicina, encontramos em Galeno a divisão da alma em três partes, cada uma em sua sede própria. De fato, inspirado por esta divisão no *Timæus* de Platão (*Fragmentos do comentário de Galeno ao Timæus de Platão*), ele dá, no seu tratado *Sobre as doutrinas de Hipócrates e Platão*¹¹, os três centros psíquicos ou três almas, o que o leva a correlacionar as três "respirações ou pneumas" (πνεύματα/*pneumas*) com as três faculdades do corpo, que são a faculdade nutritiva, a faculdade vital (faculdade pulsátil) e a faculdade lógica (diretiva). As três respirações vitais são a "respiração natural/física" (πνεῦμα φυσικόν) elaborada pelo fígado que é a fonte das veias, do sangue e da faculdade nutritiva cuja atividade final é produzir desejos; o "sopro vital" (πνεῦμα ζωτικόν) elaborado pelo coração que é a fonte das artérias, do calor inato e da faculdade esfigmomaníaca cuja atividade final é produzir emoções; o "sopro psíquico" (πνεῦμα ψυχικόν) elaborado pelo cérebro que é a fonte dos nervos sensoriais e motores cuja atividade final é a racionalidade¹².

¹⁰ Para Platão, a alma divide-se em três partes: uma parte material no fígado, uma parte sensível no coração e uma parte racional ou espiritual no coração. Ver *A República*, IV, 436 α-437 e, 441 c-444 a; VIII, 550 b, 553 cd), *Fedro*, 246 a ff, *Timeu*.

¹¹ Les galénistes sont des partisans de cette tripartition, cf. Nutton V., " chap. 14 As fortunas de Galeno ". In: R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, 2008; Debru A., " cap. 10 Fisiologia ". In: R.J Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to GALEN*, Cambridge University Press, 2008.

¹² Phillip Galen & De Lacy, *Galien, Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato* - 1978 - Akademie Verlag.; Heinrich Von Staden, "La théorie de la vision chez Galien: la colonne qui saute et autres énigmes", in: *Philosophie antique* [Online], 12 | 2012, Online desde 01 de novembro de 2018, ligação em 18 de fevereiro de 2023.URL: <http://journals.openedition.org/philosant/936>; DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.936> [Online] acedido em 18/ 02/ 20123; Olivier Lafon, "Galien et la théorie des humeurs", Colloque Galien - Avicenne, Rabbat, 2/X/2015. https://www.acadpharm.org/dos_public/O_LAFONT.pdf [Online] acedido em 18/ 02/ 20123; Armelle Debru, *Le Corps Respirant : La Pensée Physiologique chez Galien*, Studies in Ancient Medicine, Brill, 1996.

Três respirações ou pneumas (πνεῦμα/ <i>pneuma</i>).		
O sopro natural (πνεῦμα φυσικόν) corresponde à faculdade nutritiva.	O sopro vital (πνεῦμα ζωτικόν) corresponde à faculdade vital.	O sopro psíquico (πνεῦμα ψυχικόν) corresponde à faculdade lógica.

Quadro 2

O pneuma que vem do cérebro é transportado pelos nervos; o pneuma que vem do fígado é transportado pelo sangue que passa pelo circuito nervoso; o pneuma que vem do coração é transportado pelo ar dos pulmões através das artérias. Este padrão foi mais tarde observado por médicos posteriores a Galeno, nomeadamente Paracelso e André Vesalius a partir do século XVI. Estes últimos registaram e corrigiram os erros de Galeno nas suas obras.

III. Divisão da filosofia em três partes

A filosofia não estava dividida em partes e sub-partes na origem da especulação grega; confundia-se com o estudo da natureza (física) praticado pelos filósofos pré-socráticos, que se preocupavam em observar e explorar o cosmos para encontrar os elementos primários na sua origem. Era um conjunto de conhecimentos humanos, tanto internos como externos. Não se sabe se Sócrates procedeu à divisão da filosofia¹³, ou como a dividiu se o fez, mas sabe-se que o seu aluno Platão não dividiu efetivamente a filosofia nos seus escritos. Pelo contrário, foi Aristóteles, o primeiro, que a dividiu claramente em três ciências distintas: a ciência teórica ou especulativa, cujo objeto é a especulação (conhecer); a ciência prática, que equivale à moral (agir); a ciência poética, cujo objeto é a arte (fazer ou criar). Na filosofia especulativa, ele distingue três ramos que são a filosofia natural ou física, a filosofia matemática e a filosofia divina ou metafísica. Depois dele, a divisão é quase abandonada.

¹³ É pouco provável que Sócrates tenha efetuado esta divisão. Ver a referência na nota anterior. Mas Debru A., "Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique", 1991, p. 439, diz: "... a tripartição e a classe dos indiferentes estão já presentes em Aristóteles, e em forma de esboço no Protágoras de Platão." Aqui ela está a falar de tripartição em forma de esboço.

Entretanto, de acordo com Pierre Hadot, essa ideia da divisão sistemática da filosofia em partes parece ter se originado no ambiente da Academia de Platão, durante um período de intensa reflexão geral sobre o método científico, e foi adotada por Aristóteles e outros filósofos posteriores¹⁴. Foi também nesse ambiente que nasceu o primeiro tipo de classificação das partes da filosofia. Essa foi a divisão aristotélica das ciências. Essa teoria da tripartição da filosofia em lógica, física e ética não é um modelo peculiar à filosofia estoica, mas a várias escolas filosóficas (Diógenes Laércio, *Prefácio*). Pierre Hadot parece concordar com Diógenes Laércio sobre a divisão da filosofia em três partes na Antiguidade:

Na Antiguidade - como fui levado a dizer sobre os estoicos em particular, mas penso que, em última análise, pode ser dito sobre toda a filosofia - há três partes da filosofia: lógica, física e ética. De fato, há uma lógica teórica, uma física teórica, uma ética teórica, e depois há uma lógica vivida, uma física vivida, uma ética vivida (Hadot, Laugier, Davidson, 2001: 129-138).

Como vimos, esta tripartição é substituída por outra divisão em três partes na escola filosófica estoica: física ou ciência da natureza externa; lógica ou ciência das leis da mente e do conhecimento; ética ou moral. Esta tripartição física/lógica/ética é atribuída ao Estoicismo, uma vez que não é atestada sob esta forma entre os Epicureus. Os epicureus não reconheciam a "lógica", mas concebiam a parte "canônica" como uma "parte" da filosofia que fornece os critérios de verdade e as regras do pensamento, a parte física que oferece uma explicação racional da natureza e do mundo, e a parte moral que fornece os princípios de uma vida baseada na felicidade e na paz.

Os filósofos posteriores também passaram a dividir a filosofia em três, quatro, duas partes, e assim por diante. Para não prolongar indefinidamente o nosso estudo, limitar-nos-emos à divisão da filosofia antiga.

¹⁴ Hadot P., "Conférence de M. Pierre Hadot: Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité". In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 87, 1978-1979, pp. 283-288; Hadot P., "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", (1979), pp. 201-223. Para não escrevermos aqui todas as obras em que Platão e outros acadêmicos, outros estudiosos como Aristóteles, os estoicos, Sextus Empiricus, Diógenes Laércio trataram do método tripartido, remetemos os nossos leitores que queiram ter a lista de obras para os artigos de P. Hadot acima citados. Aí podemos aprender a evolução da teoria das partes da filosofia, os seus diferentes significados e denominações, e também a mudança dos seus lugares no esquema da tripartição.

Partes da filosofia		
Lógica	Física	Ética

Quadro 3

Em suma, como a nossa investigação mostrou, esta tripartição (tríade, ou triângulo, ou tripé) da filosofia terá tido a sua origem em Aristóteles e aparece num grande número de escolas de filosofia antiga.

IV. Divisão da ética em três ramos

Há três subsecções na parte ética¹⁵ relativas, por exemplo, a seres e objetos: "bens ou coisas belas" (ἀγαθὰ ou καλὰ); "coisas más" (κακὰ); "coisas indiferentes" (ἀδιάφορα) ou "que não são nem uma coisa, nem outra" (οὐδέτερα, οὐθέτερα). A terceira subsecção diz respeito às duas primeiras. Os filósofos, sobretudo os Acadêmicos, os Peripatéticos e os estoicos, são unânimes em considerar que o estudo da parte ética da filosofia diz respeito ao discernimento entre as coisas boas (belas) e as coisas más. Entre estes filósofos, Sócrates é o primeiro a praticar a distinção entre coisas boas (belas) e coisas más (*Adv. Math.*, Livro XI, 2). Sextus relata as três categorias de coisas (coisas boas ou belas, coisas más ou feias, coisas indiferentes) que encontrou nos filósofos da Academia antiga, nos peripatéticos e nos estoicos (*Adv. Math.*, livro XI, 3). Xenócrates, da Academia antiga, terá feito este discernimento das coisas em três categorias (*Adv. Math.*, Livro XI, cap. I, 3 sqq.) nos seus livros *Sobre a Felicidade* (Grenier e Goron, 1948: nota 1.) que Diógenes Laércio cita (IV, 12). Este último (VII, 101) relata que os estoicos sustentam que algumas das coisas que existem são boas, outras são más e outras não são nem boas, nem más. Podemos citar algumas coisas que compõem cada uma das subpartes. Por exemplo, as virtudes e tudo o que faz parte das virtudes são bens; entre os males

¹⁵ Sobre as subpartes da parte ética, ver Platão, *Philebus*, 43c -44d ; Aristóteles, *Política*, VII, 1, 1323 a 24; *Ética Nicomaquéia*, Livro I, cap. 8; Epicteto, *Entretiens*, II, 9, 15; 19, 13; Sextus, *Pyrrhonian Sketches*, III, 168-239, 271-272, 277-278; *Adv. Math.*, VII, 158, 162-163 ; *Adv. Math*, XI, 184, 246; Diógenes Laërce, Livro VII, 101. Ver também Méhat A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7).Paris, Éd. du Seuil, 1966; 1 vol. in-8°, 580 p., 1 índice, p. 77sq. A ética contém a sabedoria (ou ciência da vida) também subdividida em três subpartes: as coisas boas, as coisas más e as coisas indiferentes (*Adv. Math.*, XI, 184, 246).

estão os que são contrários aos bens; a riqueza, a saúde e a reputação estão entre os indiferentes.

Este método tripartido consiste em considerar com firmeza e certeza as coisas em afirmações positivas, as coisas em afirmações negativas e as coisas intermédias ou indiferentes; por outras palavras, há três afirmações, uma das quais é positiva, a outra negativa e a terceira não é nenhuma ou ambas¹⁶. É usado principalmente quando se fala de ética nas referências citadas, onde o estudo da parte ética da filosofia trata da distinção entre coisas boas (belas), coisas más (feias) e coisas indiferentes, ou neutras, ou intermédias. Por exemplo, no que diz respeito ao bem e ao mal, Sextus relaciona as posições dos filósofos dogmáticos, nomeadamente dos estoicos, dizendo que há coisas boas, coisas más e coisas neutras ou intermédias. Sextus usa e aplica esse modo de apresentar as coisas a muitos casos para fazer uma distinção tripartida entre as coisas que existem (*Adv. Math.*, livro XI, cap. I, 7).

Os estoicos dão três significados à categoria de bens (Sextus, *Pyrrhonian Sketches*, III, 170-172; *Adv. Math.*, XI, 31 sqq.). Primeiro, diz-se que o bem é “aquilo pelo qual” (τὸ ὑφ' οὗ) se pode alcançar o proveitoso chamado “o bem supremo” (ἀρχικώτατον), por exemplo, a virtude. Pelo uso da expressão (τὸ ὑφ' οὗ), o bem é aqui entendido como um meio pelo qual é possível alcançar o proveitoso. Em segundo lugar, diz-se que o bem é “aquilo em razão do qual” (καθ' ὃ) uma coisa é chamada de proveitosa, por exemplo, a virtude e as ações virtuosas. Pelo uso da expressão (καθ' ὃ), o bem é aqui entendido como uma causa ou aquilo que causa o que é lucrativo. Em terceiro lugar, “aquilo que provavelmente será proveitoso” (τὸ οἶόν τε ὠφελεῖν) também é dito bom, como a virtude, a ação virtuosa, o virtuoso, o amigo, os deuses e as divindades virtuosas. Sextus conclui a partir dessas três

¹⁶ Essas declarações podem ser representadas da seguinte forma: A = declaração 1; B = declaração 2; C = declaração 3: A = declaração 1; B = declaração 2; C = declaração 3. Elas podem ser esquematizadas de forma ainda mais precisa: A = declaração 1; B = declaração 2; C = nem A nem B = declaração 3; ou A e B ao mesmo tempo = declaração 3; ou A + B, mas A > B = declaração 3; ou A + B, mas B > A = declaração 3. Elas podem ser esquematizadas de forma ainda mais precisa: A = afirmação 1; -A = afirmação 2; nem A nem -A = afirmação 3, ou A e -A = afirmação 3. Sobre os significados que esse termo grego οὐδέτερον (“neutro” ou “indiferente”), que constitui a afirmação 3, tem, consulte Boudon-Millot V. (Ed.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 338, nota 1, onde ela explica os seguintes significados desse termo: “O neutro é de fato entendido de três maneiras: 1- na medida em que não participa de nenhum dos estados contrários; 2 - na medida em que participa às vezes de um, às vezes de outro; 3- na medida em que participa de ambos ao mesmo tempo.”

denominações que a segunda engloba a primeira, e que a terceira engloba tanto a segunda quanto a terceira.

Entretanto, as propriedades dos bens são múltiplas. É por isso que alguns estoicos afirmam que o bem é o que é escolhido por si mesmo, enquanto outros dizem que o bem é o que contribui para a felicidade ou o que a completa. Sextus mostra que esses estudiosos não entendiam a verdadeira natureza do bem, mas apenas suas propriedades. A natureza de uma coisa é, portanto, diferente de suas propriedades. O mesmo se aplica às coisas que são ruins e às coisas que são indiferentes.

Propriedades		
O quê	Para quê	O que provavelmente será lucrativo

Quadro 4

Essa subdivisão tríplice de bens é diferente da encontrada nas Linhas Gerais de Pirro (Livro III, 180-181), onde há três tipos de bens. Sextus relata a posição dos peripatéticos (Livro III, 180, Pellegrin, 1997: 469):

[...] Entre os próprios filósofos, alguns, como os peripatéticos, dizem que há três tipos de bens: os que dizem respeito à alma, como as virtudes; os que dizem respeito ao corpo, como a saúde e coisas semelhantes; e os bens externos, como amigos, riqueza e outras coisas.

De acordo com Sextus (*Adv. Math.*, XI, 45-46, 51 sqq.), os acadêmicos e peripatéticos (Aristóteles, *Política*, VII, 1, 1323 a 24; *Ética Nicomacaica*, Livro I, cap. 8.) afirmam que há três categorias de bens, alguns dos quais dizem respeito à alma (as virtudes), outros ao corpo (saúde, bem-estar, agudeza dos sentidos, beleza e tudo o que se assemelha a isto), outros ainda são estranhos tanto ao corpo como à alma (saúde, pátria, pais, filhos e todas as coisas do mesmo gênero). Para mostrar as divergências entre as duas escolas filosóficas, Sextus confrontou a posição dos Peripatéticos com a dos estoicos, que adotam a subdivisão dos bens em três espécies como os primeiros, mas não concordam plenamente com eles quanto ao mesmo conteúdo a colocar em cada classe (Livro III, 181, Pellegrin, 1997: 469) :

Os estoicos dizem também que os bens se dividem em três partes: de fato, uns dizem respeito à alma, como as virtudes, d'outros são bens exteriores,

como a pessoa virtuosa e o amigo, outros não dizem respeito à alma e não são exteriores, como o virtuoso em relação a si mesmo. Por outro lado, aqueles que dizem respeito ao corpo, a que os peripatéticos chamam bens, não são considerados bens¹⁷.

Bens		
Bens que dizem respeito à alma	Bens relativos ao corpo	Bens externos

Quadro 5

Há três sentidos para o termo "indiferente" nos estoicos (*Pyrrhonian sketches*, III, 177; *Adv. Math.*, XI, 59-61)¹⁸. O primeiro sentido é "aquilo relativo ao qual não há nem impulso, nem repulsão" (πρὸς ὃ μήτε ὁρμή μήτε ἀφορμή γίνεται), como tentar descobrir se as estrelas ou os cabelos estão em número par. O segundo sentido é "aquilo em relação ao qual existe um impulso ou uma repulsão, mas não numa direção em vez de outra" (καθ' ἕτερον δὲ πρὸς ὃ ὁρμή μὲν ἢ ἀφορμή γίνεται οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε), por exemplo, quando se tem de fazer uma escolha entre dois tetradracmas idênticos. O terceiro significado é "aquilo que não contribui nem para a felicidade, nem para a infelicidade" (ἀδιάφορον εἶναι τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συμβαλλόμενον), por exemplo, saúde, riqueza.

¹⁷ Cf. *Adv. Math.*, XI, 46-47, onde se relatam alguns exemplos de bens que pertencem à alma com os estoicos: as virtudes e as ações rectas; alguns exemplos de bens que são exteriores com os mesmos filósofos: o amigo, o homem de bem, os bons filhos e pais e o que se lhes assemelha. Os estoicos eliminam os bens corporais.

¹⁸ Opondo-se às ideias dos filósofos dogmáticos, e em particular às ideias dos estoicos, de que existem coisas boas, coisas más e coisas neutras por natureza, Sextus mostra que não existem devido a desacordos entre os dogmáticos sobre essas coisas. De fato, as pessoas estão de acordo sobre as coisas que existem por natureza, enquanto os filósofos dogmáticos estão em desacordo sobre as coisas boas, más ou indiferentes que dizem existir por natureza. Ao estabelecer estes desacordos entre dogmáticos, Sextus observa o método tripartido frequentemente utilizado em filosofia. O livro de Sextus, *Adv. Math.*, XI deve ser comparado com a parte ética do Livro III dos *Esboços Pirrônicos*, pois tratam do mesmo assunto: a parte ética da filosofia dos dogmáticos, em particular dos Acadêmicos, Peripatéticos, estoicos e Epicureus.

Indiferente		
Aquilo em relação ao qual não existe nem impulso, nem repulsão	Aquilo em relação ao qual existe um impulso ou uma repulsão, mas não numa direção em vez de noutra	Coisas que não contribuem nem para a felicidade, nem para a infelicidade

Quadro 6

Na categoria dos "indiferentes", os estoicos, como Zeno e Cleantheus (*Pyrrhonian Sketches*, Livro III, 191 sqq. e *Adv. Math.*, XI, 62 sqq.; 96-109; Diógenes Laércio, VII, 106-107), aceitam a classificação dos seres em três classes : os bens ou coisas preferidas (a riqueza, o bom nascimento, a boa natureza, o progresso, a saúde); os males ou coisas rejeitadas (coisas contrárias às boas, como a pobreza, os males); os "indiferentes" ou coisas não preferidas nem rejeitadas (tentar saber se se tem um número par ou ímpar de cabelos, estender ou dobrar os dedos). Os elementos da última classe de indiferentes são duplamente indiferentes, porque pertencem à sub-seção de indiferentes dividida em três classes.

Coisas que não interessam		
Bens	Males	Coisas que são indiferentes ou duplamente indiferentes

Quadro 7

Novamente com um objetivo pedagógico, Sextus utiliza o método tripartido para mostrar que os cépticos atacam os argumentos dos filósofos dogmáticos sobre a existência da arte de viver (*Pyrrhonian sketches*, III, 239-252; 274-278; *Adv. Math.*, XI, 168-257) graças aos quais se supõe que os homens são felizes e separados em três grupos (*Adv. Math.*, livro XI, 173-182; *Esboços Pirrônicos*, III, 239) que são a arte de viver de Epicuro, a dos Peripatéticos e a dos estoicos. Demonstra assim que, segundo os cépticos, a arte de viver não é única, mas que é múltipla e dissemelhante, porque os filósofos não estão de acordo quanto à existência de uma única arte de viver. Para ter sucesso neste ataque, os cépticos fazem o que se chama

"de três coisas uma: ou se deve seguir todas igualmente, ou só uma, ou nenhuma" (*Adv. Math.*, XI, 173-174, Grenier e Goron, 1948:135); por outras palavras, os cépticos atacam cada grupo separadamente para demonstrar a inexistência da arte de viver. É impossível seguir todas as artes de viver propostas pelos filósofos devido à sua divergência, por exemplo. A questão é: quais são os critérios para determinar se uma determinada arte é considerada boa ou má? Também é impossível seguir uma única arte de viver: qual delas devemos seguir e com base em quê? Que critérios devem ser utilizados para dizer que uma arte é boa e outra é má? Por que seguir a arte de uma pessoa e não a de outra? E vice-versa. E se não se segue nenhuma arte de viver, como é que se sabe que a arte de viver existe? Em todos os casos, os cépticos chegam à seguinte conclusão: a arte de viver, tal como ensinada por estes filósofos, não existe, porque há desacordo sobre ela.

Método tripartido utilizado pelos cépticos para se oporem à arte de viver dos filósofos dogmáticos. De Três coisas:		
Ou segues todas as artes de viver de todos os eruditos.	Ou segue um único estilo de vida.	Ou não segue nenhum estilo de vida em particular

Quadro 8

Em suma, não se trata apenas de estudar a oposição de Sextus às afirmações dos estoicos sobre as subpartes da ética da filosofia, sobre os diferentes significados e nomes a dar às partes e subpartes da filosofia. Mas trata-se também de estudar os objetivos pedagógicos a retirar da tripartição da filosofia, da alma e da ética, a fim de tornar o ensino destes conceitos mais acessível aos alunos.

Conclusão

Depois de ter estudado os textos gregos antigos relativos à utilização do número "3" em filosofia, é conveniente dizer que os ramos da filosofia respondem a uma preocupação pedagógica de ensino. De fato, esta utilização do número "3" faz parte de um esquema pedagógico tripartido destinado a facilitar o ensino e a aprendizagem desta disciplina complexa. Em vez de estudar esta disciplina como um todo, é preferível seguir uma abordagem e uma classificação por divisões e subdivisões. Este esquema permite sobretudo aos filósofos poderem explicar

muito facilmente cada um dos ramos, uma vez que é difícil ensinar ou aprender filosofia como um bloco único e indivisível. É por isso que lhes convém dividi-la de modo a poderem classificar os ramos numa boa ordem de transmissão. Mas é preciso notar que as partes e subpartes da filosofia foram diversas e variadas ao longo do tempo e que os filósofos não adotaram as mesmas divisões.

No campo da medicina, os mesmos objetivos pedagógicos podem ser encontrados entre os médicos, por exemplo, os médicos empíricos, que também utilizavam a tripartição para melhor popularizar os principais conceitos da sua arte. Este fato leva-nos a crer que esta divisão, sobretudo em três partes, era comum entre os estudiosos da Antiguidade.

Bibliografia

I. Fontes primárias

SEXTUS EMPIRICUS : *Esquisses pyrrhoniennes ; Adversus mathematicos (Adv. math.)*.

II. Fontes secundárias

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque ; Politique*.

DIOGÈNE LAÉRCIO. *Vies et doctrines des philosophes illustres*.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*.

GALIEN. *Des doctrines d'Hippocrate et Platon; Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon*.

PLATON. *Phédon ; Phèdre ; République ; Timée*.

PLUTARQUE. *Œuvres morales*.

III. Traduções de textos gregos e estudos conexos: artigos e livros

BOUDON-MILLOT, Véronique (Éd.). *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*. Texte établi et traduit par Véronique Boudon. Paris : Les Belles Lettres. CUF, in-8°, 2018.

DEBRU, Armelle. chap. 10 Physiology. In: R.J Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to GALEN*. Cambridge University Press, 2008.

DEBRU, Armelle. *Le Corps Respirant : La Pensée Physiologique chez Galien*. Studies in Ancient Medicine. Brill, 1996.

DEBRU, Armelle. Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique. In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 44, n°3-4, 1991, p. 435-445. doi : <https://doi.org/10.3406/rhs.1991.4200> https://www.persee.fr/doc/rhs_0151-4105_1991_num_44_3_4200, [en ligne], consulté le 24-05-2019.

D'JERANIAN, Olivier. *Sextus Empiricus, Contre les moralistes (Adv. Math. XI)*. Texte présenté, traduit et annoté par O. D'JERANIAN. Paris : Manucius, 2015.

DE LACY, Philip. *Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato*. Akademie Verlag, 1978.

GOULET-CAZÉ, Marie [et al.]. *Diogène Laércio, Vies, doctrines sentences et des philosophes illustres*. Livre IX, traduction tirée de Diogène Laércio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon. Paris : Librairie générale française, 1999.

GRENIER, Jean ; GORON, Geneviève. *Œuvres Choies De Sextus Empiricus*. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes. (Bibliothèque Philosophique) Paperback : Editions Montaigne, 1948.

HADOT, Pierre. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, v. 36, n. 4, 1979, p. 201-223. file:///C:/Users/YOUSSOUPH/Downloads/mhl-001_1979_36_319_d.pdf, [en ligne], consulté le 14 mai 2019.

HADOT, Pierre. Conférence de M. Pierre Hadot : Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité. In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 87, 1978-1979, p. 283-288 ;

https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1978_num_91_87_15440 [en ligne], consulté le 20-05-2019.

HADOT, Pierre ; LAUGIER Sandra ; DAVIDSON Arnold. Qu'est-ce que l'éthique ? In : *Cités*, n. 5, 2001/1, p. 129-138. DOI : 10.3917/cite.005.0127. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-129.htm>, [en ligne], consulté le 04-05-2019.

MOREAU, Joseph. Platon et la connaissance de l'âme. In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 55, n. 3-4, 1953, p. 249-257. doi : <https://doi.org/10.3406/rea.1953.4899>.https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1953_num_55_3_4899, [En ligne], consulté le 30 avril 2019.

LAFON, Olivier. Galien et la théorie des humeurs . Colloque Galien – Avicenne, Rabat, 2/X/2015. https://www.acadpharm.org/dos_public/O._LAFONT.pdf [en ligne] consulté le 18/ 02/ 2023.

LUCAS, David. La philosophie antique comme soin de l'âme, *Le Portique* [en ligne], 4-2007 | Soins et éducation (II), mis en ligne le 14 juin 2007, consulté le 30 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/leportique/948>

MÉHAT, André. *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7). Paris: Éd. du Seuil, 1 vol. in-8°, 580 p., 1 index, 1996.

NUTTON, Vivian. chap. 14 The fortunes of Galen. In: R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge University Press, 2008.

PELLEGRIN, Pierre. *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec – français. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

PELLEGRIN, Pierre; DALIMIER, Catherine; DELATTRE, Daniel; DELATTRE, Joëlle; PÉREZ, Brigitte. *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin. Bilingue grec - français. Paris : Éditions du Seuil, 2002.

STADEN, *Heinrich von*. La théorie de la vision chez Galien : la colonne qui saute et autres énigmes. In: *Philosophie antique* [Online], 12 | 2012, Online since 01 November 2018, connection on 18 February 2023. URL: <http://journals.openedition.org/philosant/936>; DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.936> [en ligne] consulté le 18/ 02/ 2012.

STADEN, *Heinrich von*. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Édition, translation and essays (Cambridge: Cambridge Univ. Press), xi.m-666 p. chapitre IV, 1989.

VERTUS DE LA MÉTHODE PÉDAGOGIQUE FONDÉE SUR LE SCHEMA TRIPARTI DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ANTIQUE

Mayoro Dia¹

Résumé

La philosophie grecque antique, en tant que discipline très importante et complexe, a besoin d'une méthode pédagogique avec un schéma triparti. L'objectif de cet article est d'étudier le sens et l'importance de cette méthode qui rend plus facilement accessible cette discipline, en la divisant en parties et en subdivisant les parties en sous-parties. Les parties et sous-parties sont classées et hiérarchisées dans un ordre cohérent et précis qui a pour les enseigner et apprendre très aisément.

Mots-clés

Âme; beau; bien; indifférent; mauvais; pédagogie; philosophie; triparti(te).

¹ Professeur Assistant – Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: mayoro.dia@ucad.edu.sn.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

Resumo

A filosofia grega antiga, sendo uma disciplina muito importante e complexa, necessita de um método pedagógico com um esquema tripartido. O objetivo deste artigo é estudar o significado e a importância deste método, que torna esta disciplina mais facilmente acessível, dividindo-a em partes e subdividindo as partes em sub-partes. As partes e subpartes são classificadas e hierarquizadas numa ordem coerente e precisa, tornando-as muito fáceis de ensinar e aprender.

Palavras-chave

Alma; belo; bom; indiferente; mau; pedagogia; Filosofia, tripartite.

Introduction

Certaines écoles philosophiques grecques antiques décomposent souvent les définitions des concepts en « trois (3)² » parties, parfois ces dernières en sous-parties, et ainsi à l'infini. Ce nombre qui revient souvent dans leurs enseignements est le nombre de parties et sous-parties en lesquelles est, en général, divisée la philosophie ancienne. De tels faits nous ont inspiré dans le choix du sujet de cet article pour étudier l'emploi et l'utilité de ce nombre dans l'enseignement et l'apprentissage de la philosophie. Mais, afin de ne pas étendre infiniment cette étude, nous la limitons à certaines écoles philosophiques de la Grèce de l'Antiquité en partant de la lecture des livres de Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre III, chap. XIX - XXIII et *Adv. math.*, livre IX, où apparaît la tripartition ou la division par « trois (3) » de la partie éthique de la philosophie.

Il n'est pas question de mener des recherches sur l'origine de la fonction tripartite ou de revenir sur les discussions entre les savants, car ce serait une reprise des travaux déjà effectués³. Mais il est plutôt question de montrer l'importance du schéma triparti pour faciliter l'enseignement et l'apprentissage de la philosophie. En effet, les philosophes - principalement les stoïciens - procèdent de la même manière en ce qui concerne le nombre qu'ils utilisent dans un but surtout pédagogique de simplification, de classification et de clarification des concepts philosophiques complexes transmis aux apprenants avec des exemples concrets, en donnant un nom précis à chaque partie ou à chaque sous-partie. Cette tripartition permet surtout aux philosophes de pouvoir expliquer très facilement chaque partie et chaque sous-partie de la philosophie, car il est difficile d'enseigner ou d'apprendre la philosophie comme un seul bloc indivisible. C'est pourquoi il leur convient de la diviser dans un plan détaillé et cohérent pour pouvoir classer les parties et sous-parties dans un bel ordre de transmission. Cette visée pédagogique est l'objectif de cette étude. Pour y parvenir, outre les sources secondaires tirées des écrits d'autres savants, nous utilisons

² La nature plus parfaite et divine est composée de trois principes (l'entendement, la matière et le produit de leur combinaison ou le monde), et le nombre 3 est le premier nombre impair et parfait. Voir Plutarque, *Œuvres morales, Sur Isis et Osiris*, chapitre 56.

³ Sur l'origine du principe de la classification tripartite en philosophie, voir Hadot P., « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité ». In: *Museum Helveticum*, Vol. 36, No. 4 (1979), pp. 201-223. À propos de l'origine du principe de la classification tripartite en philosophie et en médecine empirique, voir von Staden H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Édition, translation and essays (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), xi.m-666 p. chapitre IV.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

principalement les écrits de Sextus Empiricus⁴ comme sources principales du corpus. On étudiera ainsi chacune des principales notions que sont l'âme, la philosophie et l'éthique en trois branches.

La tripartition de certaines notions philosophiques

Nous étudions la tripartition de l'âme, de la philosophie et de l'éthique. En effet, il existe principalement « trois (3) » branches dans les notions philosophiques de l'Antiquité. La division ou la subdivision tripartites est surtout utilisée pour définir une notion ou relever ses différents sens. Mais ce ne sont pas toujours en trois parties ou sous-parties que les notions en philosophie sont divisées ou subdivisées, car elles sont parfois morcelées en plus ou en moins de trois parties ou sous-parties. Le travail porte sur la tripartition pour ne pas l'étendre inutilement, en voulant embrasser toutes les branches. La liste des exemples n'est pas exhaustive, mais quelques-uns peuvent constituer un point de départ.

Les stoïciens divisent la philosophie en trois parties que sont la logique, la physique et la morale. Quelques-uns d'entre eux subdivisent la logique en deux sciences que sont la rhétorique et la dialectique; d'autres y ajoutent une certaine espèce définie se rapportant aux règles et aux jugements; d'autres enlèvent cette dernière sous-partie. Quant à la dialectique (*Adv. Adversus mathematicos* = *Adv. Math.*, XI, 187), elle est ainsi définie : « Les Stoïciens ont également dit que la dialectique est "la science des choses vraies, des choses fausses et des choses indifférentes" [...] » (Grenier; Goron, 1948 : 137). Cette

⁴ Sur les traductions de Sextus Empiricus, voir D'Jeranian O., *Sextus Empiricus, Contre les moralistes* (*Adv. Math. XI*), texte présenté, traduit et annoté par O. D'JERANIAN, Paris, Manucius, 2015; Pellegrin P., Dalimier C., Delattre D. et J., Pérez B., 2002. *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin. Bilingue grec - français. Éditions du Seuil ; Grenier J. et Goron G. *Cœuvres Choisies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes*. (Bibliothèque Philosophique) Paperback, Editions Montaigne, 1948.

⁵ Cf. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 94, 247 : « [...] la dialectique est la science des choses vraies, des choses fausses et de celles qui ne sont ni l'un ni l'autre [...] ». Traduction par Pellegrin P., *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec - français, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 253, 347. Voir Pellegrin P., *op. cit.*, 1997, p. 253, note 2 : Diogène Laërce (VII, 62) attribue cette définition de la dialectique au stoïcien Posidonius.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

définition stoïcienne de la dialectique distingue trois types ou qualités parmi les objets de la dialectique.

D'ailleurs, les stoïciens se conforment à la division de la rhétorique morcelée en trois branches, à savoir l'éloquence des assemblées, l'éloquence judiciaire et l'éloquence des panégyriques. Chez eux, la lettre (exemple : alpha) est dite de trois façons différentes : élément, caractère et nom. Panétius affirme qu'il existe deux sortes de vertu : la vertu théorique et la vertu pratique; mais d'autres stoïciens la divisent en trois sortes de vertus: vertu logique, vertu physique et vertu éthique⁶. Le terme de beau peut être utilisé en trois sens : la chose qui rend digne de louanges la personne qui la possède ; le fait d'être disposé d'excellente façon afin de bien accomplir sa tâche ; la chose qui est un ornement, par exemple, quand on dit du sage qu'il est un homme « bel et bon ».

En outre, ils subdivisent l'éthique en trois sous-parties: les biens, les maux et les choses indifférentes. Des exemples de biens sont les vertus, la prudence, la justice, le courage, la tempérance; des exemples de maux sont leurs contraires, à savoir l'imprudence, l'injustice, la lâcheté, l'intempérance; les choses indifférentes sont celles qui ne sont ni utiles, ni nuisibles par elles-mêmes, par exemple, la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la gloire, la noblesse; leurs contraires sont la mort, la maladie, la douleur, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance, etc. Toujours en ce qui concerne les biens, il est possible d'en distinguer trois sortes, à savoir certains se rapportent à une fin, d'autres consistent dans l'effet, et d'autres encore se rapportent à la fois à la fin et à l'effet. Parmi les biens de l'âme, les uns sont des états, les autres des affections et les autres ne sont ni des états ni des affections.

En plus, ils subdivisent la physique en trois parties que sont le monde, les éléments, les causes. Le corps est une étendue qui a trois dimensions que sont la longueur, la largeur et l'épaisseur. Par le terme « monde » les stoïciens entendent trois sortes de choses que sont la divinité, l'arrangement même des astres et ce qui est composé des deux. Ils respectent les règles des propositions syllogistiques, à savoir la majeure, la mineure et la conclusion. Ils définissent la sagesse comme la science des choses mauvaises, des choses bonnes et des choses neutres ; le courage comme la science des choses qu'on doit choisir, de celles qu'on doit fuir et de celles qui sont indifférentes; la patience comme une

⁶ Trois parties chez les stoïciens : la physique conduit à la métaphysique, celle-ci conduit à l'éthique.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

science ou une habitude des choses à quoi on doit s'arrêter, de celles qu'on doit négliger et de celles qui sont indifférentes.

Bref, ce sont là quelques exemples de la tripartition dans la philosophie stoïcienne. Pour illustrer la méthode tripartite dans des tableaux, trois notions (âme, philosophie et éthique) peuvent servir d'exemples pour étayer l'usage de la méthode tripartite dans le but de mieux transmettre les connaissances des notions philosophiques. Nous pourrions donner un grand nombre d'exemples avec des tableaux pour expliquer et illustrer la démarche tripartite, mais nous visons à la brièveté pour ne pas allonger le travail.

Division de l'âme en trois parties

La tripartition de l'âme remonterait à Pythagore (Diogène Laërce, livre VIII, 30)⁷. Les trois parties sont l'âme rationnelle (pensante, intellectuelle), l'âme courageuse et l'âme désirante.

Trois parties de l'âme		
Âme rationnelle	Âme courageuse	Âme désirante

Table 01

On peut noter une évolution dans les réflexions des philosophes grecs antiques⁸ sur l'âme divisée en deux parties formant une dualité essentielle (Platon, *République* 588c; *Phèdre* 246a et 253d) : l'une est douée de raison, alors que l'autre en est privée et appelée passion (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre I, chap. XI, § 9). Par la suite, elle est divisée en trois parties. Il convient de faire une distinction entre les deux théories du siège des facultés mentales (la pensée, l'intelligence) : le cardiocentrisme est la théorie cardiocentriste d'Aristote selon laquelle le cœur, en tant qu'organe chaud et

⁷ Pythagore divise l'âme humaine en trois parties : l'esprit, la raison et la passion (τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν). Selon lui, la passion et l'esprit appartiennent aux animaux et aux hommes, alors que la raison ne se trouve que dans l'homme ; le cœur est le siège de la passion, tandis que le cerveau est le siège de la raison et de l'esprit.

⁸ Sur les différentes parties qui composent l'âme et sur la hiérarchie de ces parties chez les auteurs de l'Antiquité comme Platon, Aristote, les stoïciens dont Chrysippe, les épicuriens, Cicéron... voir Lucas D., « La philosophie antique comme soin de l'âme », *Le Portique* [En ligne], 4-2007 | Soins et éducation (II), mis en ligne le 14 juin 2007, consulté le 30 avril 2019; Moreau Joseph, « Platon et la connaissance de l'âme ». In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 55, 1953, n°3-4, pp. 249-257.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

sec, est le siège des facultés mentales; le cérébrocentrisme est le céphalocentrisme ou la théorie céphalocentriste de Platon et de Galien selon laquelle le cerveau est le siège des facultés mentales.

La première âme, τὸ λογιστικόν (de ὁ λόγος : la raison) est la faculté de raisonner ou la raison (Platon, *République* 439 d; Plutarque, *Œuvres morales*, 656 c). Cette âme est aussi appelée τὸ ἡγεμονικόν (de ὁ ἡγῆμων : le commandant, le chef, celui qui conduit, le guide) qui est un terme stoïcien qui désigne la partie directrice de l'âme selon Zénon (Diogène Laërce, VII, 159; Plutarque, *M.* 899 a); il désigne aussi la faculté directrice ou maîtresse, ou la raison. La deuxième âme est ὁ θυμὸς (ὁ θυμὸς : le souffle, la vie - le principe de la volonté, des sentiments, des passions - le cœur) qui est le siège des sentiments et des passions (*République* 439 e). La troisième âme est τὸ ἐπιθυμητικόν (ἡ ἐπιθυμία : le désir) qui est la faculté de désirer (Platon, *République* 439 e ; Aristote, *Nic.* 1, 13, 2 ; Plutarque, *M.* 429 e). Parmi ces trois parties, le classement est ainsi fait selon leur ordre hiérarchique : la première âme, dont le cerveau est le siège, est la plus importante et conduit les deux autres; la deuxième âme, dont le cœur est le siège, est subordonnée à la première mais supérieure à la troisième, dont le foie est le siège. Platon admet trois parties de l'âme⁹. Mais, dans le *Phédon* (64 c sq., 65 α-66 e sq., 78 b-80 b, 82 d-83 d, 94 b-e et passim), il admet une âme sans faire de division.

En médecine, on rencontre la répartition de l'âme en trois parties chacune dans son siège chez Galien. En effet, s'inspirant de cette division dans le *Timée* de Platon (*Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon*), il donne, dans son traité *Sur les doctrines d'Hippocrate et Platon*¹⁰, les trois centres psychiques ou trois âmes, ce qui l'amène à faire correspondre les trois « souffles ou pneumas » (πνεύματα/*pneumas*) aux trois facultés du corps que sont la faculté nutritive, la faculté vitale (faculté pulsative) et la faculté logique (directrice). Les trois souffles vitaux sont le « souffle naturel/physique » (πνεῦμα φυσικόν) élaboré par le foie qui est la source des veines, du sang et de la faculté nutritive dont l'activité finale est de produire des désirs; le « souffle vital » (πνεῦμα ζωτικόν) élaboré par le cœur qui est la source des

⁹ Pour Platon, l'âme se décompose en trois parties : une partie matérielle dans le foie, une partie sensible dans le cœur, et une partie rationnelle ou spirituelle dans le cœur. Voir *La République*, IV, 436 α-437 e, 441 c-444 a ; VIII, 550 b, 553 cd), *Phèdre*, 246 a et suivants, *Timée*.

¹⁰ Les galénistes sont des partisans de cette tripartition, cf. Nutton V., « chap. 14 The fortunes of Galen ». In: R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, 2008; Debru A., « chap. 10 Physiology ». In: R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to GALEN*, Cambridge University Press, 2008.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

artères, de la chaleur innée et de la faculté sphymique dont l'activité finale est de produire des émotions; le « souffle psychique » (πνεῦμα ψυχικόν) élaboré par le cerveau qui est la source des nerfs sensitifs et moteurs dont l'activité finale est la rationalité¹¹.

Trois souffles ou pneumas (πνεῦμα/ <i>pneuma</i>)		
Le souffle naturel (πνεῦμα φυσικόν) correspond à la faculté nutritive.	Le souffle vital (πνεῦμα ζωτικόν) correspond à la faculté vitale.	Le souffle psychique (πνεῦμα ψυχικόν) correspond à la faculté logique.

Table 02

Le pneuma qui vient du cerveau est transporté par les nerfs ; celui qui vient du foie est transporté par le sang qui passe par le circuit nerveux; le pneuma qui vient du cœur est transporté par l'air dans les poumons à travers les artères. Ce schéma est constaté plus tard par les médecins postérieurs à Galien que sont notamment Paracelse et André Vésale à partir du XVI^e s. Ces derniers ont relevé et corrigé les erreurs de Galien dans leurs ouvrages.

Division de la philosophie en trois parties

La philosophie n'était pas divisée en parties et en sous-parties à l'origine de la spéculation grecque; elle était confondue avec l'étude de la nature (la physique) pratiquée par les philosophes présocratiques qui s'occupaient d'observer et d'explorer le cosmos pour trouver les éléments premiers à son origine. Elle constituait un ensemble contenant des connaissances humaines aussi bien intérieures qu'extérieures. On ne sait pas si Socrate procédait à la

¹¹ Phillip Galen & De Lacy, *Galien, Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato* - 1978 - Akademie Verlag.; Heinrich Von Staden, « La théorie de la vision chez Galien : la colonne qui saute et autres énigmes », in : *Philosophie antique* [Online], 12 | 2012, Online since 01 November 2018, connection on 18 February 2023. URL: <http://journals.openedition.org/philosant/936>; DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.936> [en ligne] consulté le 18/ 02/ 20123 ; Olivier Lafon, « Galien et la théorie des humeurs », Colloque Galien - Avicenne, Rabbat, 2/X/2015. https://www.acadpharm.org/dos_public/O._LAFONT.pdf [en ligne] consulté le 18/ 02/ 20123; Armelle Debru, *Le Corps Respirant : La Pensée Physiologique chez Galien*, Studies in Ancient Medicine, Brill, 1996.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

division de la philosophie¹², ni comment il la divisait si cela arrivait, mais on sait que son élève Platon ne divise pas véritablement la philosophie dans ses écrits. C'est plutôt Aristote, le premier, qui l'a clairement divisée en trois sciences distinctes : la science théorétique ou spéculative dont la spéculation est l'objet (savoir); la science pratique qui équivaut à la morale (agir); la science poétique dont l'art est l'objet (faire ou créer). Dans la philosophie spéculative, il distingue trois branches que sont la philosophie naturelle ou la physique, la philosophie mathématique et la philosophie divine ou la métaphysique. Après lui, la division est presque abandonnée.

Toutefois, selon Pierre Hadot, cette idée de la division systématique de la philosophie en parties semble être née dans le milieu de l'Académie de Platon, lors d'une forte réflexion générale sur la méthode scientifique, et est reprise par Aristote et par d'autres philosophes postérieurs¹³. Dans ce milieu est aussi né le premier type de classification des parties de la philosophie. C'est la division aristotélécienne des sciences. Cette théorie de la tripartition de la philosophie en logique, physique et éthique n'est pas un modèle propre à la philosophie stoïcienne, mais à plusieurs écoles philosophiques (Diogène Laërce, *Préface*). Pierre Hadot semble abonder dans le même sens que Diogène Laërce sur la division en trois parties de la philosophie dans l'Antiquité:

Dans l'Antiquité - comme j'ai été amené à le dire à propos notamment des stoïciens, mais je crois que l'on peut finalement le dire à propos de toute philosophie - il y a trois parties de la philosophie : la logique, la physique et l'éthique. En fait, il y a une logique théorique, une physique théorique, une éthique théorique, et puis il y a une logique vécue, une physique vécue, une éthique vécue (Hadot; Laugier; Davidson, 2001 : 129-138).

¹² Il est peu probable que Socrate ait procédé à cette division. Voir la référence à la note précédente. Mais Debru A., « Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique », 1991, p. 439, dit : « ... tripartition et classe d'indifférents sont déjà présents chez Aristote, et sous forme d'esquisse dans le Protagoras de Platon. » Elle parle ici de la tripartition sous forme d'esquisse.

¹³ Hadot P., « Conférence de M. Pierre Hadot : Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité ». In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 87, 1978-1979, pp. 283-288; Hadot P., « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », (1979), pp. 201-223. Pour ne pas écrire ici tous les ouvrages où Platon et les autres académiciens, les autres savants comme Aristote, les stoïciens, Sextus Empiricus, Diogène Laërce ont traité de la méthode tripartite, nous référons nos lecteurs voulant avoir la liste des ouvrages aux articles de P. Hadot cités ci-dessus. On peut y apprendre l'évolution de la théorie des parties de la philosophie, leurs différents sens et appellations, et aussi le changement de leurs places dans le schéma de la tripartition.

Heródotó, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

Comme on l’a vu, cette tripartition est remplacée par une autre division en trois parties dans l’école philosophique stoïcienne : la physique ou la science de la nature extérieure; la logique ou la science des lois de l’esprit et de la connaissance; l’éthique ou la morale. Cette tripartition physique/logique/éthique est attribuée au stoïcisme, car elle n’est pas attestée sous cette forme chez les épicuriens. Ces derniers n’ont pas reconnu la « logique », mais ont conçu la partie « canonique » comme une « partie » de la philosophie qui donne les critères de la vérité et les règles de la pensée, la partie physique qui propose une explication rationnelle de la nature et du monde, et la partie morale qui fournit les principes de la vie fondée sur le bonheur et sur la paix.

Les philosophes postérieurs ont, eux aussi, procédé à des divisions de la philosophie en trois, en quatre, en deux parties, etc. Pour ne pas étendre indéfiniment notre étude, nous nous limitons à la division de la philosophie antique.

Parties de la philosophie		
La logique	La physique	L’éthique

Table 03

En résumé, comme nos recherches l’ont montré, cette tripartition (triade, ou triangle, ou trépied) de la philosophie trouverait sa source chez Aristote et apparaît dans un grand nombre d’écoles de la philosophie antique.

Division de l’éthique en trois branches

Il y a trois sous-parties dans la partie éthique¹⁴ concernant, par exemple, les êtres et les objets : « les biens ou les choses belles » (ἀγαθὰ ou καλὰ) ; « les choses mauvaises » (κακὰ) ; « les choses indifférentes » (ἀδιάφορα) ou « qui

¹⁴ À propos des sous-parties de la partie éthique, voir Platon, *Philebe*, 43c -44d ; Aristote, *Politique*, VII, 1, 1323 a 24 ; *Éthique à Nicomaque*, livre I, chap. 8.; Épicète, *Entretiens*, II, 9, 15 ; 19, 13; Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 168-239, 271-272, 277-278 ; *Adv. Math.*, VII, 158, 162-163 ; *Adv. Math*, XI, 184, 246 ; Diogène Laërce, livre VII, 101. Voir aussi Méhat A., *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7). Paris, Éd. du Seuil, 1966 ; 1 vol. in-8°, 580 p., 1 index, p. 77sq. L’éthique contient la sagesse (ou la science de la vie) subdivisée également en trois sous-parties : choses bonnes, choses mauvaises et choses indifférentes (*Adv. Math.*, XI, 184, 246).

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

ne sont ni de l'une ni de l'autre » (οὐδέτερα, οὐθέτερα). La troisième sous-partie concerne les deux premières. Les philosophes, en particulier les académiciens, les péripatéticiens et les stoïciens unanimement pensent que l'étude de la partie éthique de la philosophie porte sur le discernement entre les choses bonnes (belles) et les choses mauvaises. Socrate est le premier parmi ces philosophes à pratiquer la distinction entre les choses bonnes (belles) et les choses mauvaises (*Adv. Math.*, livre XI, 2). Sextus rapporte les trois catégories de choses (les choses bonnes ou belles, les choses mauvaises ou laides, les choses indifférentes) qu'il a trouvées chez les philosophes de l'ancienne Académie, chez les péripatéticiens et chez les stoïciens (*Adv. Math.*, livre XI, 3). Xénocrate de l'ancienne Académie aurait fait ce discernement des choses en trois catégories (*Adv. Math.*, livre XI, chap. I, 3 sqq.) dans ses livres *Sur le Bonheur* (Grenier; Goron, 1948 : note 1.) que cite Diogène Laërce (IV, 12). Ce dernier (VII, 101) rapporte que les stoïciens soutiennent que certaines parmi les choses qui existent sont bonnes, d'autres sont mauvaises, d'autres encore ne sont ni bonnes ni mauvaises. On peut citer quelques éléments qui composent chacune des sous-parties. Par exemple, les vertus et tout ce qui participe des vertus sont des biens ; parmi les maux, il y a ceux qui sont contraires aux biens ; la richesse, la santé, la réputation sont parmi les indifférents.

Cette méthode tripartite consiste à soutenir de façon ferme et assurée des choses dans des énoncés positifs, des choses dans des énoncés négatifs, et des choses intermédiaires ou indifférentes ; autrement dit, il y a trois énoncés, dont l'un est positif, l'autre négatif, et le troisième n'est ni l'un ni l'autre ou bien est l'un et l'autre à la fois¹⁵. Elle est surtout utilisée quand il s'agit de parler de l'éthique dans les références citées où l'étude de la partie éthique de la philosophie porte sur la distinction entre les choses bonnes (belles), les choses mauvaises (laidies), et les choses indifférentes, ou neutres, ou intermédiaires. Par exemple, en ce qui concerne le bien et le mal, Sextus

¹⁵ Ces énoncés peuvent être ainsi schématisés : A = l'énoncé 1 ; B = l'énoncé 2 ; C = l'énoncé 3. Ils peuvent être encore schématisés de façon plus précise : A = l'énoncé 1 ; B = l'énoncé 2 ; C = ni A ni B = l'énoncé 3 ; ou bien A et B en même temps = l'énoncé 3 ; ou bien A + B, mais A > B = énoncé 3 ; ou bien A + B, mais B > A = énoncé 3. Ils peuvent être schématisés de façon plus précise encore : A = l'énoncé 1 ; -A = l'énoncé 2 ; ni A et ni -A = l'énoncé 3, ou A et -A = l'énoncé 3. Sur les sens qu'a ce terme grec οὐδέτερα (« neutres » ou « indifférents ») qui constitue l'énoncé 3, voir Boudon-Millot V. (Éd.), *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical*, 2018, p. 338, note 1, où elle y explique les sens suivants de ce terme : « Le neutre s'entend en effet de trois façons : 1- en tant qu'il ne participe d'aucun des états contraires ; 2 - en tant qu'il participe tantôt de l'un, tantôt de l'autre ; 3- en tant qu'il participe des deux à la fois. »

rapporte les positions des philosophes dogmatiques, particulièrement des stoïciens, en disant qu'il existe des choses bonnes, des choses mauvaises, et des choses neutres ou intermédiaires. Sextus utilise et applique cette manière de présenter les choses à beaucoup de cas pour faire une distinction tripartite entre les choses qui existent (*Adv. Math.*, livre XI, chap. I, 7).

Les stoïciens donnent trois sens de la catégorie des biens (Sextus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 170-172 ; *Adv. Math.*, XI, 31 sqq.). Premièrement, est dit bon « ce par quoi » (τὸ ὑφ' οὗ) on peut atteindre le profitable appelé « le bien suprême » (ἀρχικώτατον), par exemple la vertu. Par l'emploi de l'expression (τὸ ὑφ' οὗ), le bon s'entend ici comme un moyen par lequel il est possible d'atteindre le profitable. Deuxièmement, le bon est dit « ce du fait de quoi » (καθ' ὃ) une chose est appelée profitable, par exemple la vertu et les actions vertueuses. Par l'emploi de l'expression (καθ' ὃ), le bon s'entend ici comme une cause ou ce qui provoque ce qui est profitable. Troisièmement, « ce qui est susceptible d'être profitable » (τὸ οἶόν τε ὠφελεῖν) est aussi dit bon, comme la vertu, l'action vertueuse, le vertueux, l'ami, les dieux et les divinités vertueuses. Sextus conclut de ces trois appellations que la seconde englobe la première, et que la troisième englobe la deuxième et la troisième.

Cependant, les propriétés des biens sont multiples. C'est pourquoi certains stoïciens soutiennent que le bien est ce qui est choisi pour lui-même, alors que d'autres disent que le bien est ce qui contribue au bonheur ou ce qui le complète. Sextus montre que ces savants n'ont pas compris la nature réelle du bien, mais juste ses propriétés. La nature d'une chose est donc différente de ses propriétés. Cela est aussi valable pour les choses mauvaises et pour celles qui sont indifférentes.

Biens		
Ce par quoi	Ce du fait de quoi	Ce qui est susceptible d'être profitable

Table 04

Cette subdivision des biens en trois sens est différente de celle qui se trouve dans *Esquisses pyrrhoniennes* (livre III, 180-181), où il y en a trois sortes dans la catégorie des biens. Sextus y rapporte la position des péripatéticiens (livre III, 180, Pellegrin, 1997 : 469) :

[...] parmi les philosophes eux-mêmes certains, comme les péripatéticiens, disent qu'il y a trois sortes de biens : ceux qui concernent l'âme telles les vertus, ceux qui

concernent le corps telles la santé et les choses similaires, et les biens extérieurs tels des amis, la richesse et les choses.

Selon Sextus (*Adv. Math.*, XI, 45-46, 51 sqq.), les académiciens et les péripatéticiens (Aristote, *Politique*, VII, 1, 1323 a 24; *Éthique à Nicomaque*, livre I, chap. 8.) affirment qu'il existe trois catégories de biens, dont certains se rapportent à l'âme (les vertus), d'autres au corps (la santé, le bien-être, l'acuité des sens, la beauté et tout ce qui ressemble à cela), d'autres encore sont étrangers à la fois au corps et à l'âme (la santé, le pays, les parents, les enfants, et toutes choses du même genre). Pour montrer les divergences entre les deux écoles philosophiques, Sextus confronte la position des péripatéticiens à celle des stoïciens qui adoptent la subdivision des biens en trois sortes comme les premiers, mais qui ne s'accordent pas totalement avec eux sur le même contenu à mettre dans chaque classe (livre III, 181 ; Pellegrin, 1997 : 469) :

Les stoïciens aussi disent que les biens se divisent en trois parties : en effet les uns concernent l'âme telles les vertus, d'autres sont des biens extérieurs tels la personne vertueuse et l'ami, d'autres ne concernent pas l'âme et ne sont pas extérieurs, tel le vertueux en rapport avec lui-même. Ceux, à l'inverse, qui concernent le corps, que les péripatéticiens qualifient de biens, ne sont pas considérés comme des biens¹⁶.

Biens		
Les biens qui concernent l'âme	Les biens qui concernent le corps	Les biens extérieurs

Table 05

Il y a trois sens de du terme « indifférent » chez les stoïciens (*Esquisses pyrrhoniennes*, III, 177 ; *Adv. Math.*, XI, 59-61)¹⁷. Le premier sens est « ce

¹⁶ Cf. *Adv. Math.*, XI, 46-47, où sont rapportés quelques exemples de biens qui appartiennent à l'âme chez les stoïciens : les vertus et les actions droites; quelques exemples de biens qui sont extérieurs chez les mêmes philosophes : l'ami, l'homme de bien, les bons enfants et les parents et ce qui leur ressemble. Les stoïciens suppriment les biens corporels.

¹⁷ S'opposant aux idées des philosophes dogmatiques, et particulièrement aux idées des stoïciens, selon lesquelles il y a des choses bonnes, des choses mauvaises et des choses neutres par nature, Sextus montre qu'il n'en existe pas en raison des désaccords entre les dogmatiques portant sur ces choses. En effet, les gens sont d'accord sur les choses qui existent par nature, alors que les philosophes dogmatiques ne s'accordent pas sur les choses bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes, dont ils disent qu'elles existent par nature. En montant ces désaccords entre les dogmatiques, Sextus relève la méthode tripartite utilisée souvent en philosophie. Le livre de Sextus, *Adv. Math.*, XI est à mettre en parallèle avec la partie de l'éthique du livre III des *Esquisses pyrrhoniennes*, car ils traitent du même sujet : la *Heródoto*, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

relativement à quoi il n’y a ni impulsion ni répulsion » (πρὸς ὃ μήτε ὁρμή μήτε ἀφορμή γίνεται), comme chercher à savoir si les étoiles ou les cheveux sont en nombre pair. Le second sens est « ce relativement à quoi il y a une impulsion ou une répulsion, mais pas dans un sens plutôt que dans un autre » (καθ’ ἕτερον δὲ πρὸς ὃ ὁρμή μὲν ἢ ἀφορμή γίνεται οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε), par exemple lorsqu’on doit faire un choix entre deux tétradrachmes identiques. Le troisième sens est « ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur » (ἀδιάφορον εἶναι τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συμβαλλόμενον), par exemple la santé, la richesse.

Indifférents		
Ce relativement à quoi il n’y a ni impulsion ni répulsion	Ce relativement à quoi il y a une impulsion ou une répulsion, mais non pas dans un sens plutôt que dans un autre	Ce qui ne contribue ni au bonheur ni au malheur

Table 06

Dans la catégorie des « indifférents », les stoïciens, comme Zénon et Cléanthe (*Esquisses pyrrhoniennes*, livre III, 191 sqq. et *Adv. Math.*, XI, 62 sqq.; 96-109; Diogène Laërce, VII, 106-107), acceptent la classification des êtres en en trois classes : des biens ou des choses préférées (la richesse, la bonne naissance, le bon naturel, le progrès, la santé) ; des maux ou des choses rejetées (les choses contraires à celles qui sont bonnes, comme la pauvreté, la maladie) ; des « indifférents » ou des choses ni préférées ni rejetées (le fait de chercher à savoir si on a un nombre pair ou impair de cheveux, le fait d’étendre ou de replier les doigts). Les éléments de la dernière classe des indifférents sont indifférents deux fois, car ils appartiennent à la sous-partie des indifférents divisée en trois classes.

Les choses indifférentes		
Les biens	Les maux	Les choses indifférentes ou deux fois indifférentes

Table 07

Toujours dans la visée pédagogique, Sextus utilise la méthode tripartite pour montrer que les sceptiques s’attaquent aux arguments des philosophes

partie éthique de la philosophie des dogmatiques, en particulier des académiciens, péripatéticiens, stoïciens et épicuriens.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.

DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

dogmatiques sur l'existence de l'art de vivre (*Esquisses pyrrhoniennes*, III, 239-252 ; 274-278 ; *Adv. Math.*, XI, 168-257) grâce auquel on suppose que les hommes sont heureux et séparés en trois groupes (*Adv. Math.*, livre XI, 173-182 ; *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 239) que sont l'art de vivre d'Épicure, celui des péripatéticiens et celui des stoïciens. Il montre ainsi que, selon les sceptiques, l'art de vivre n'est pas unique, mais qu'il est multiple et dissemblable, car les philosophes ne sont pas d'accord sur l'existence d'un seul art de vivre. Pour réussir cette attaque, les sceptiques font ce qui est appelé « de trois choses l'une : ou bien on doit les suivre tous également, ou un seul, ou aucun » (*Adv. Math.*, XI, 173-174, Grenier et Goron, 1948 :135) ; autrement dit, les sceptiques s'attaquent à chaque groupe séparément pour démontrer l'inexistence de l'art de vivre. Il est impossible de suivre tous les arts de vivre proposés par les philosophes à cause de leur divergence, par exemple. La question est de savoir quels sont les critères qui permettent de dire que tel art est considéré comme bon ou comme mauvais. Il est également impossible de suivre un seul art de vivre : lequel faut-il suivre et sur la base de quoi ? Sur quels critères faut-il se fonder pour affirmer que tel art est bon et que tel autre est mauvais ? Pourquoi suivre celui-ci de telle ou telle personne et non pas celui de telle autre personne ? Et inversement. Et si l'on ne suit aucun art de vivre, comment savoir que l'art de vivre existe ? Dans tous les cas, les sceptiques arrivent au résultat suivant : l'art de vivre, tel que l'enseignent ces philosophes, n'existe pas, car il y a un désaccord sur cet art.

Méthode tripartite utilisée par les sceptiques pour s'opposer à l'art de vivre des philosophes dogmatiques. De trois choses l'une :		
Soit l'on suit à la fois tous les arts de vivre de tous les savants.	Soit l'on suit un seul art de vivre.	Soit l'on ne suit aucun art de vivre

Table 08

En somme, il n'est pas question ici d'étudier seulement l'opposition de Sextus aux affirmations des stoïciens sur les sous-parties de l'éthique de la philosophie, sur les différents sens et noms à donner aux parties et sous-parties de la philosophie. Mais il est aussi question d'étudier les visées pédagogiques à tirer de la tripartition de la philosophie, de l'âme et de l'éthique pour rendre plus accessible l'enseignement des notions aux apprenants.

Conclusion

Après avoir étudié les textes grecs antiques en rapport avec l'emploi du nombre « 3 » dans la philosophie, il convient de dire que les branches de la philosophie répondent à un souci pédagogique d'enseignement. En effet, cet emploi entre dans la pédagogie avec un schéma triparti pour permettre d'enseigner et d'apprendre plus aisément cette discipline complexe. Au lieu d'étudier cette discipline dans son ensemble, il vaut mieux suivre une démarche et une classification par divisions et subdivisions. Ce schéma permet surtout aux philosophes de pouvoir expliquer très facilement chacune des branches, car il est difficile d'enseigner ou d'apprendre la philosophie comme un seul bloc indivisible. C'est pourquoi il leur convient de la diviser pour pouvoir classer les branches dans un bel ordre de transmission. Mais il faut noter que les parties et sous-parties de la philosophie sont diverses et variées au cours du temps et que les philosophes n'ont pas adopté les mêmes répartitions.

Dans le domaine médical, On peut relever les mêmes visées pédagogiques chez les médecins, par exemple, les médecins empiriques qui recourent, eux aussi, à la tripartition dans le but de mieux vulgariser les principales notions de leur art. Ce fait nous amène à penser que cette répartition surtout en trois est un lieu commun aux savants de l'Antiquité.

Bibliographie

Sources principales

SEXTUS EMPIRICUS. *Esquisses pyrrhoniennes ; Adversus mathematicos (Adv. math.)*.

Sources secondaires

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque ; Politique*.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

GALIEN. *Des doctrines d'Hippocrate et Platon; Fragments du commentaire de Galien sur le Timée de Platon.*

PLATON. *Phédon ; Phèdre ; République ; Timée.*

PLUTARQUE. *Œuvres morales.*

Traductions des textes grecs et études sur le thème: articles et ouvrages

BOUDON-MILLOT, Véronique (Éd.). *Galien, tome II : Exhortation à l'étude de la médecine, Art médical.* Texte établi et traduit par Véronique Boudon. Paris : Les Belles Lettres. CUF, in-8°, 2018.

DEBRU, Armelle. chap. 10 Physiology. In: R.J Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to GALEN.* Cambridge University Press, 2008.

DEBRU, Armelle. *Le Corps Respirant : La Pensée Physiologique chez Galien.* Studies in Ancient Medicine. Brill, 1996.

DEBRU, Armelle. Hérophile, ou l'art de la médecine dans l'Alexandrie antique. In: *Revue d'histoire des sciences*, tome 44, n°3-4, 1991, p. 435-445. doi : <https://doi.org/10.3406/rhs.1991.4200>
https://www.persee.fr/doc/rhs_0151-4105_1991_num_44_3_4200, [en ligne], consulté le 24-05-2019.

D'JERANIAN, Olivier. *Sextus Empiricus, Contre les moralistes (Adv. Math. XI).* Texte présenté, traduit et annoté par O. D'JERANIAN. Paris : Manucius, 2015.

DE LACY, Philip. *Galen on the Doctrines of Hippocrates and Plato.* Akademie Verlag, 1978.

GOULET-CAZÉ, Marie [et al.]. *Diogène Laërce, Vies, doctrines sentences et des philosophes illustres.* Livre IX, traduction tirée de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres.* Introductions, traductions et notes de Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Michel Narcy, avec la collaboration de Michel Patillon. Paris : Librairie générale française, 1999.

GRENIER, Jean ; GORON, Geneviève. *Œuvres Choies De Sextus Empiricus. Contre Les Physiciens, Contre Les Moralistes, Hypotypes Pyrrhoniennes.* (Bibliothèque Philosophique) Paperback : Editions Montaigne, 1948.

HADOT, Pierre. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. In: *Museum Helveticum*, v. 36, n. 4, 1979, p. 201-223. file:///C:/Users/YO USSOUPH/Downloads/mhl-001_1979_36_319_d.pdf, [en ligne], consulté le 14 mai 2019.

HADOT, Pierre. Conférence de M. Pierre Hadot : Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité. In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 87, 1978-1979, p. 283-288 ; https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1978_num_91_87_15440 [en ligne], consulté le 20-05-2019.

HADOT, Pierre ; LAUGIER Sandra ; DAVIDSON Arnold. Qu'est-ce que l'éthique ? In : *Cités*, n. 5, 2001/1, p. 129-138. DOI : 10.3917/cite.005.0127. URL : <https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-129.htm>, [en ligne], consulté le 04-05-2019.

MOREAU, Joseph. Platon et la connaissance de l'âme. In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 55, n. 3-4, 1953, p. 249-257. doi : <https://doi.org/10.3406/rea.1953.4899>. https://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1953_num_55_3_4899, [En ligne], consulté le 30 avril 2019.

LAFON, Olivier. Galien et la théorie des humeurs . Colloque Galien – Avicenne, Rabbat, 2/X/2015. https://www.acadpharm.org/dos_public/O_LAFONT.pdf [en ligne] consulté le 18/ 02/ 2023.

LUCAS, David. La philosophie antique comme soin de l'âme, *Le Portique* [en ligne], 4-2007 | Soins et éducation (II), mis en ligne le 14 juin 2007, consulté le 30 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/leportique/948>

MÉHAT, André. *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7). Paris: Éd. du Seuil, 1 vol. in-8°, 580 p., 1 index, 1996.

NUTTON, Vivian. chap. 14 The fortunes of Galen. In: R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge University Press, 2008.

PELLEGRIN, Pierre. *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingue grec – français. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 27-45.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20097

PELLEGRIN, Pierre; DALIMIER, Catherine; DELATTRE, Daniel; DELATTRE, Joëlle; PÉREZ, Brigitte. *Sextus Empiricus. Contre les professeurs*. Introduction, glossaire et index par Pierre Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D. et J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin. Bilingue grec - français. Paris : Éditions du Seuil, 2002.

STADEN, Heinrich von. La théorie de la vision chez Galien : la colonne qui saute et autres énigmes. In: *Philosophie antique* [Online], 12 | 2012, Online since 01 November 2018, connection on 18 February 2023. URL: <http://journals.openedition.org/philosant/936>; DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.936> [en ligne] consulté le 18/ 02/ 2012.

STADEN, Heinrich von. *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Édition, translation and essays (Cambridge: Cambridge Univ. Press), xi.m-666 p. chapitre IV, 1989.

O STATUS DAS MULHERES ATENIENSES NO SÉCULO V: EVOLUÇÃO OU IMOBILISMO¹

Benjamin Diouf²

Resumo

Na Grécia, durante a época clássica, a mulher ainda não era um centro de interesse para os historiadores. No entanto, alguns deles, incluindo Heródoto em suas Histórias, dedicaram-lhe passagens em suas obras. As informações sobre as mulheres estão dispersas nos escritos deste período. Assim, muitos estudos modernos os têm percorrido para iluminar a vida da mulher grega. Este artigo visa contribuir para essas iluminações, fornecendo uma visão geral, muito mais ampla, sobre a condição da mulher em Atenas no século V, em comparação com a da época homérica. O leitor descobrirá as ocupações diárias da mulher (educação, fiação e tecelagem, moagem...) e seus relacionamentos com as leis da cidade (voto, herança...).

Palavras-Chave

Educação; gineceu; reclusão; dote; tecelagem; dependência; liberdade; tarefa.

¹ Tradução de Lucas Arantes Lorga – Mestrando em História com Bolsa FAPESP, número 2022/10825-6 – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: lucaslorga1@gmail.com. As passagens de obras de difícil acesso foram mantidas em sua tradução para a língua francesa, para que não resultasse na tradução da tradução. Já para as obras de fácil acesso, como *Odisséia*, *Ilíada* e *Econômico*, usamos traduções consagradas feitas para o português.

² Professor Assistente titular – Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: benjdiouf067@yahoo.fr.

Abstract

In Greece, during the classical period, women were not yet a focus of interest for historians. However, some of them, including Herodotus in his *Histories*, devoted passages to her in their works. Information on women is scattered throughout the writings of this period. Thus, many modern studies have gone through them to shed light on the life of the Greek woman. This article aims to contribute to these insights by providing a much broader overview of the status of women in Athens in the 5th century compared to the Homeric period. The reader will discover the daily occupations of women (education, spinning and weaving, milling...) and their relationship with the laws of the city (voting, inheritance...).

Keywords

Education; gynoeceium; recluse; dowry; weaving; dependence; freedom; task.

Introdução

Na Grécia antiga, o surgimento das cidades, cuja data exata não é unânime³, foi acompanhado pelo nascimento de uma autoridade coletiva. Esta autoridade foi exercida pela comunidade por meio de assembleias e magistraturas. Nessas novas *poleis*, um direito de cidadania foi estabelecido para afastar os estrangeiros de sua administração. Mas eles não foram os únicos excluídos. Em Atenas, a organização política transformou a cidade em um "clube de homens". O exercício dos cargos políticos e judiciais era exclusivamente reservado aos homens. Apenas cidadãos com vinte anos de idade poderiam participar das assembleias, votar ou serem eleitos aos serviços da cidade. Mas qual era, então, a situação da mulher ateniense nesta "nova" sociedade? Era ela semelhante a dos tempos homéricos? Para melhor entender essas questões, interessaremos-nos, por um lado, nas atividades cotidianas da mulher ateniense e, por outro lado, em seu status.

As atividades cotidianas da mulher ateniense

O cuidado das crianças

A vida diária da mulher ateniense durante o período arcaico não é muito bem conhecida, pois não foi objeto de escritos específicos. No entanto, algumas informações chegaram até nós sobre as possíveis ocupações femininas naquela época. O casamento era a maior realização na vida que a sociedade reservava para as mulheres. Ter um marido e merecer seu amor era o ideal para toda jovem quando considera-se que as grandes figuras femininas mencionadas pelos autores, como Hécuba, Helena, Clitemnestra, Penélope e Areté, são mencionadas em relação aos seus esposos. Estas são, certamente, rainhas que representam uma pequena parte das mulheres, mas não é menos verdade que seu casamento é uma vitrine das aspirações das massas populares femininas. Isso certamente levou Jean Pierre Vernant a escrever: "Le mariage est à la femme ce que la guerre est à l'homme : pour tous deux, ils marquent l'accomplissement de leur nature respective, au sortir d'un état où chacun participait encore de l'autre."⁴

Destinada ao casamento desde o nascimento, a jovem grega era instruída desde cedo por sua mãe para sua futura vida de esposa, sendo-lhe inculcadas virtudes conjugais e maternais como a *philostorgia* (ternura,

³ Orrieux C. & Pantel P. S., 2005, *Histoire grecque*, Paris, Quadrige, p. 55.

⁴ Vernant J. P., 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, p. 38.

afeto), a *kédemonia* (solicitude), a *eusébeia* (piedade), a *dikaiosynè* (honestidade) e também a *sôphrosunè* (modéstia, discrição) ⁵. Penélope é a personificação desses valores ancestrais que Homero destaca por meio de sua atitude virtuosa durante a ausência de Ulisses. Guardiã do oikos, ela demonstrou sua generosidade, moderação, discrição e fidelidade ao marido, que por muito tempo esteve ausente, apesar das tentações dos pretendentes.

Na Atenas do século V a.C., o lugar reservado para a mulher era também o lar. Toda jovem estava destinada a se casar e a gerir adequadamente seu lar. O casamento era, para a mulher, uma finalidade, uma fonte de prazer e realização. Por isso, as crianças do sexo feminino eram preparadas desde a mais tenra infância para a vida conjugal. As meninas eram educadas por suas mães conforme os valores sociais. A jovem ateniense adquiria desde cedo as virtudes cardinais que fariam dela uma cidadã e esposa exemplar. Ela era formada por sua mãe moralmente e fisicamente. Esta a formava nos valores femininos de antigamente, conforme enumerados por Brulé: a modéstia, a prudência, a discrição, a sabedoria, a moderação, a temperança, a sobriedade, a pudicícia e a castidade ⁶. Cada uma dessas qualidades é necessária tanto para a vida conjugal quanto para a social. Um lar estável e feliz não pode ser alcançado quando, por exemplo, a modéstia e a sabedoria estão ausentes. O mesmo se aplica a uma sociedade.

E o que dizer da castidade? Nos tempos de Homero, a fidelidade feminina era uma virtude cardinal. Nada poderia justificar ou fazer aceitar a infidelidade de uma mulher grega. A personalidade que Penélope encarna na Odisseia e o respeito que ela impõe aos seus pretendentes são devidos à sua fidelidade a um marido que ficou ausente por dez anos e foi considerado morto, da mesma forma o desprezo de Clitemnestra vem de seu relacionamento adúltero com Egisto. A rejeição ao adultério se explica pela preocupação de preservar tanto a honra da família quanto a legitimidade dos filhos. Era por isso que sanções severas eram infligidas à mulher infiel. Clitemnestra foi morta pela espada de seu filho, Orestes, por causa de seu relacionamento amoroso com Egisto que a levou a assassinar seu marido Agamêmnon: "Quant à la femme qui, telle Hélène ou

⁵ Proulx G., 2008, « Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.) », thèse de doctorat en histoire, Université du Québec à Montréal, p. 260.

⁶ Brulé P., 1987, *La fille d'Athènes*, Paris, p. 342. Pierre Brulé elaborou essa lista explorando as imagens dos personagens femininos de Aristófanes, as epígrafes de mulheres de meia-idade e consultando Pircher J., 1970, *Das lob der Frau in vorchristlichen Gragepigramm der Griechen*, Diss., Innsbruck (dact.). Ces vertus forment la *sophrosuné*, la bonne éducation, que les femmes inculquent à tous les enfants dès le bas âge.

Clytemnestre, trahit son époux légitime, elle est condamnée. L'adultère de la femme est sans excuse, dans la mesure où il s'agit de préserver la légitimité des enfants." ⁷.

A fidelidade feminina esteve bem no coração das preocupações atenienses e na reforma de Solon. Em Atenas, a principal finalidade do casamento era ter uma descendência sobretudo masculina para perpetuar a linhagem e garantir sua pureza. No entanto, isso não poderia ser alcançado sem mulheres fiéis e jovens castas. Essa foi a única razão pela qual a vida sexual das cidadãs era monitorada e casas de prostituição foram criadas por Solon para satisfazer os desejos sexuais dos jovens e de alguns homens casados: " Ainsi des maisons de prostitution étaient établies à travers les villes [...] pour servir de dérivatif aux ardeurs des jeunes gens, pour protéger la chasteté des femmes libres et pour garantir ainsi la pureté de la descendance des citoyens " ⁸.

A casa ateniense era composta por dois apartamentos bem distintos para abrigar os residentes de acordo com seu sexo⁹. Essa separação, herdada da tradição, tinha o objetivo de evitar tentações sexuais entre homens e mulheres. O acesso de homens e meninos com mais de sete anos ao alojamento das mulheres, o gineceu, era estritamente monitorado. A jovem vivia lá com outras mulheres longe do olhar masculino para preservar sua virgindade. Heródoto¹⁰, ao se surpreender com a liberdade sexual das jovens trácias, que se uniam a quem desejavam, destaca essa preocupação em preservar a virgindade da jovem grega. Para manter a castidade das mulheres, várias sanções punem severamente o adultério, como esta lei de Solon: " Il permet de tuer celui qu'on surprend en adultère ; et le ravisseur d'une femme libre, lors même qu' il lui a fait violence, il ne le condamne qu'à une amende de cent drachmes." ¹¹

⁷ Mossé C., 1991, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Complexe, p. 15 -16.

⁸ Salles C., 1982, *Les Bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, p. 17.

⁹ Estudos recentes refutam essa generalização da separação dos alojamentos. Ler a esse respeito Sebillotte Cuchet Violaine, 2017, « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre. », *Pallas*, Hors-Série, p. 78 et <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01618996>

¹⁰ Hérodote, 1946, *Histoires V*, texte établi et traduit par Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 6.

¹¹ Plutarque, *Vie de Solon*, chapitre 23. http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/plutarque_uita_solon/lecture/23.htm. Sobre as leis, sanções ou vinganças infligidas aos culpados de adultério ou de violação de uma mulher livre, é necessário ler também Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 32 ; Démosthène, *Plaidoyers civils* LIX. *Contre Nééra*, 87.

Na Grécia Antiga, a mulher era, possivelmente, excluída da escola. As rainhas gregas, nos poemas homéricos, são retratadas sem qualquer menção à sua formação intelectual. Desconhece-se completamente se elas sabiam ler ou escrever, pois o domínio literário era exclusivo dos homens. Isso foi igualmente verdade no tempo de Péricles, quando a ocupação da mulher ainda se limitava às tarefas domésticas. No entanto, nesse período, nas famílias ricas ou pobres, a mulher ateniense não era alheia à educação intelectual de seus filhos, especialmente no momento em que os filósofos deram primazia ao conhecimento científico, especialmente à filosofia. O homem era frequentemente ausente de casa devido às campanhas militares ou atividades políticas, era a mulher que conduzia a criança ao gramático e geria sua formação com ele.

Aliás, a ideia da existência de uma mulher dispensadora de um saber intelectual às crianças não é de se excluir, mesmo que não conheçamos um texto que a mencione. O papel desempenhado por Safo em Lesbos na formação moral, religiosa e artística das jovens pode muito bem ter sido imitado por uma mulher menos famosa em Atenas. Além disso, houve na Grécia mulheres que exerceram profissões como a de médica, como revela esta estela funerária:

Anth. App., *Epigraphica sepulcra* 160.

Au IV^e siècle av. J.-C., Phanostratée qui était médecin et sage-femme à Acharnai en Attique. Concernant cette femme Phanostratée, nous avons conservé une stèle funéraire, datant de 350 av. J.-C., qui fait mention de sa profession, tout en faisant son éloge : « Μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτῃ ἐνθάδε κεῖται, || [ο]ὕθενι λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινὴ » La sage-femme et médecin Phanostraté repose ici. Elle n'a causé de tort à personne, mais tous pleurent son décès.¹²

A mulher permanece um elemento essencial na educação e formação das crianças. É ela quem passa mais tempo com elas, incutindo os valores indispensáveis à sua integração social e consolidando sua formação intelectual ao incentivá-las aos estudos. Sua preocupação continua sendo a boa educação que lhe é atribuída e que é uma riqueza imaterial inestimável, como atesta a conversa de Iscomaco com sua esposa¹³.

¹² Diouf P.M.H., Décembre 2022, « Conception et valeur des femmes *idiotai* et *euergetai* dans la société grecque antique », *Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité Sunu-Xalaat*, Volume Numéro 2, p. 29. Ver também Geneviève Proulx « Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.) », p. 179.

¹³ Xénophon, 1949, *Économique*, texte établi et traduit par Philippe Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, IX.

A gestão do lar conjugal

As tarefas domésticas das gregas, durante as épocas arcaica e clássica, não foram muito mencionadas pelos autores. Mas como em todas as sociedades, era à mulher que se incumbia a manutenção da casa. Ela a varria frequentemente para mantê-la limpa e proporcionar um ambiente de vida agradável. Isso não deveria ser um trabalho fácil, pois a casa tinha no mínimo dois aposentos, sem contar os pátios. Além disso, a mulher era auxiliada por sua filha ou suas servas para concluir essa limpeza e realizar outras ocupações, especialmente o abastecimento de água potável para o lar. Ulisses, dirigindo-se à sua esposa Penélope, resume assim os trabalhos femininos:

Ora que já nos unimos de novo no leito querido, cuida dos bens, aqui dentro de casa, que deles sou dono. Enquanto às reses que os moços soberbos a rodo estragaram, hei de repô-las, pilhando rebanhos. Os próprios Aquivos hão de mas dar, té ficarem completos os nossos estábulos.¹⁴

A atribuição exclusiva dos trabalhos domésticos à mulher manteve-se durante a época clássica, como revela este trecho: "[...] o deus preparoulhes a natureza, a da mulher para os trabalhos e cuidados do interior, a do homem para os trabalhos e cuidados do exterior da casa"¹⁵. Acrescentemos a essas tarefas a lavagem das roupas sujas e a cozinha. Todos esses trabalhos mantinham a mulher em atividade do amanhecer ao anoitecer e a exauriam.

Sobre o assunto da cozinha, frequentemente é mencionado que a mulher não preparava a carne com frequência, mas sim o homem¹⁶. A dona de casa, se não tivesse uma serva, encarregava-se do cozimento dos legumes, "c'est-à-dire essentiellement des pois chiches, des fèves et des lentilles, ressource alimentaire importante pour la classe paysanne, moyenne et petite, avec le fromage et les figues sèches"¹⁷. No entanto, esse apoio tradicional que o homem oferece à mulher não esconde de forma alguma o cansaço que ela sente ao preparar uma refeição deliciosa para sua família. O molho evocado pelo autor desse comentário era acompanhado de uma

¹⁴ Homère, *Odyssée*, XXIII, 353 – 357. http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/homere_odyss23/lecture/7.htm.

N.T: As citações diretas da *Odisséia* serão traduzidas conforme versão em português tirada de: Homéro. *Odisséia*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

¹⁵ Xénophon, *Économique*, VII, 22. N.T: As citações diretas do *Econômico* serão traduzidas conforme versão em português tirada de: Xenofonte. *Econômico*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

¹⁶ Pauliat G. A. & Pauliat M., 1997, *Civilisations grecque et romaine*, Paris, Ellipses, p. 321.

¹⁷ Mireaux E., 1954, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, Paris, Librairie Hachette, p. 206.

massa de farinha preparada pela mulher. Ora, a transformação dos grãos de trigo em farinha era uma tarefa penosa. As mulheres usavam o moinho e o pilão para esmagar os grãos. Agachadas, gastavam muita energia, especialmente no inverno quando os grãos estavam pouco secos, para obter a quantidade necessária para o consumo familiar. Após a moagem, era necessário enfrentar o calor do forno para assar os pães ou bolos. Essa transformação do trigo em um alimento civilizado era feita tanto para as casas quanto para os templos. Cabia às jovens moer o grão usado para preparar os bolos dos sacrifícios oferecidos em honra das divindades tais quais Atena.

Outra tarefa à qual a mulher dedica boa parte do seu tempo e revela seu talento é a tecelagem da lã e a confecção das roupas. Todas as mulheres gregas sabem fiar a lã desde a puberdade, preparando-se assim para assegurar o vestuário de sua futura família. A Odisseia nos mostra, através do viés de Penélope, o fiar ao qual a mulher se dedicava quando tinha um pouco de descanso: "No mais recôndito soube engendrar o seguinte artifício: Tendo estendido no quarto uma tela sutil e assaz grande, pôs-se a tecer"¹⁸. O tecer é uma arte que a deusa Atena deu à mulher que a honrava praticando-a¹⁹. Por isso, todas as mulheres gregas se dedicam a isso, mesmo as rainhas que têm servas capazes de realizar esse trabalho. Atividade exclusivamente feminina, o tecer é, no entanto, apenas uma etapa de uma série de atividades que resultavam na fabricação de roupas e outros produtos de lã. De fato, as mulheres recebiam a lã dos carneiros que os homens ou elas mesmas tosquiavam. Em seguida, limpavam-na cuidadosamente para obter a melhor lã antes de passar ao fiar e à confecção das roupas e outros produtos que demandavam muito tempo e talento. Os produtos confeccionados eram geralmente oferecidos aos membros da família: "Agora volta para os teus aposentos e presta atenção aos teus labores, ao tear e à roca; e ordena às tuas servas que façam os seus trabalhos".²⁰

¹⁸ Homère, *Odyssée*, II, 96.
<http://remacle.org/bloodwolf/poetes/homere/odyssee/livre2.htm>

¹⁹ Hésiode, *Les travaux et les jours*, 64.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiod_e_travaux_jours/lecture/2.htm

²⁰ Homère, *L'Iliade*, VI, 490-493.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/homere_iliad06/lecture/10.htm

Sobre esse assunto, ler Émile Mireaux, *La vie quotidienne au temps d'Homère*, p. 206 et Geneviève Proulx, « Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.) », p. 179. N.T: As citações diretas da *Ilíada* serão traduzidas conforme versão em português tirada de: *Iliada*. Tradução Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

Finalmente, a mulher grega tem a missão de gerenciar minuciosamente todos os bens da casa. O trabalho do homem se limita ao campo e à guerra. Essa repartição do trabalho entre os sexos é unicamente baseada na capacidade do homem de suportar os trabalhos mais pesados ou mais duros em comparação com a mulher. Essa ideia é apoiada por alguns filósofos, como Platão²¹. Esse argumento da divisão do trabalho não é convincente, pois as mulheres sempre suportaram a guerra, tanto quanto os homens, durante as campanhas militares ou quando a cidade estava em perigo. Na ausência dos maridos, aquelas que não tinham servos cultivavam os campos. E quando a cidade estava sitiada, as mulheres participavam dos trabalhos de fortificação, cuidavam dos feridos e abasteciam os soldados. Mas, de qualquer forma, o discurso de Ulisses a Penélope, que mencionamos anteriormente, e a conversa que Iscômaco teve com sua esposa²² são reveladores do papel crucial que a esposa desempenha para o bem-estar da família, pois a riqueza ou a pobreza desta depende em parte de sua gestão. Nesse diálogo, Iscômaco convida sua esposa a ser uma verdadeira economista, que sabe organizar seu lar e comandar suas servas para obter o melhor delas, à imagem da rainha das abelhas na colmeia.

O cotidiano da mulher ateniense do século V permaneceu praticamente o mesmo que na época homérica. Sua educação e atividades ainda são as de uma dona de casa. Ela deve ficar no oikos para supervisionar a educação virtuosa dos filhos e cuidar da gestão de sua casa. No entanto, essa centralidade do casamento, que fazia da mulher apenas uma dona de casa, deve ser relativizada hoje, segundo Sian Lewis²³. Aliás, mencionamos anteriormente a existência de mulheres médicas durante o período clássico.

O status da mulher ateniense

A ateniense, uma prisioneira em seu lar?

Para melhor apreciar a situação da ateniense, é necessário fazer uma pequena retrospectiva sobre a condição da mulher grega antes do advento do século V a.C. Os poemas de Homero nos descrevem uma mulher livre em seus movimentos tanto dentro quanto fora do *oikos*. As rainhas e princesas que ele menciona, como Penélope, Helena ou Nausícaa, não

²¹ Platon, *La République*, Livre V, 455c-455d, 451d, 453, 457-457b, 60d, 466c-467.

²² Xénophon, *Economique*, VII, 32-37.

²³ Frontisi -Ducroux F., 2004, « Images grecques du féminin : tendances actuelles de l'interprétation », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 19, p. 3. <http://clio.revues.org/650>

eram desprovidas de autoridade nem confinadas nos palácios. Dentro do gineceu, embora vivendo separadas dos homens e sob vigilância atenuada, as mulheres continuavam sendo as donas do lar. Elas dirigiam o trabalho das servas e supervisionavam a recepção dos hóspedes. Sua ausência nos banquetes era apenas física, pois alimentavam os assuntos de conversa dos homens. Além disso, juntavam-se a eles no final da refeição para participar das conversas, como foi o caso de Helena durante a visita de Telêmaco.²⁴ Elas recebiam e faziam visitas.

Eram donas de casa ocupadas com atividades domésticas, mas podiam sair livremente dos palácios sem acompanhante para assistir a espetáculos religiosos ou realizar certos trabalhos. Este é o exemplo de Nausícaa saindo para lavar roupa com suas servas:

Toma das rédeas brilhantes Nausícaa e, também, do chicote, para que as mulas pudesse espertar, que arrancaram ruidosas, a galopar velozmente, levando a donzela e os vestidos, mas não sozinha, que a pé outras servas ao lado a seguiam.²⁵

As mulheres homéricas eram rainhas ou princesas desfrutando de certos privilégios. Suas ocupações diárias e sua posição na sociedade não permitem ter ideias precisas sobre a vida das mulheres da classe popular, o que torna incompleta qualquer estudo sobre a mulher no tempo de Homero e no século V a.C.

Mas, como poderia ser a situação da mulher em Atenas no século V a.C.? Este período é considerado como aquele que consagrou a liberdade e a igualdade dos cidadãos com o advento da democracia. Mas infelizmente esta última não beneficiou muito o gênero feminino. As mulheres perderam a liberdade de ir e vir sem acompanhante. Viviam reclusas em seus gineceus onde se ocupavam durante todo o dia com os trabalhos domésticos, como atesta este comentário de Iscômaco sobre a infância de sua esposa: "Ao chegar à minha casa, não tinha ainda quinze anos, e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse o mínimo, ouvisse o mínimo e falasse o mínimo."²⁶ Estas palavras parecem revelar que a mulher ateniense daquela época era uma "prisoneira", já que seus movimentos eram vigiados. Ela permanecia enclausurada em casa o dia todo, pois o exterior era reservado exclusivamente para o homem, como atesta este fragmento 546 (Edmonds) de Menandro: " Une honnête femme

²⁴ Mossé C., 1991, *La femme dans la Grèce antique*, p. 19.

²⁵ Homère, *Odyssée*, VI, 82 -84.

²⁶ Xénophon, *Economique*, VII, 5.

doit rester chez elle ; la rue est pour la femme de rien".²⁷ Qualquer mulher que frequentasse a rua era malvista. Eram os homens ou os escravos que iam ao mercado fazer as compras da casa. As únicas ocasiões em que as mulheres saíam eram as festas religiosas, como as Panateneias, as Tesmofórias e as Dionísias. É por isso que a mulher ateniense pode ser facilmente considerada uma "prisioneira", já que a casa era o único espaço que a sociedade lhe reservava. Aliás, mesmo dentro dessa casa, ela era vigiada.

No entanto, não lhe faltava liberdade em relação à mulher da época homérica. A ateniense do período clássico passava boa parte de sua vida fora de casa. Se as mulheres das famílias abastadas podiam permanecer constantemente em casa, as das famílias pobres não podiam. Estas últimas eram obrigadas a trabalhar fora para suprir as necessidades de sua família. Saíam de suas casas para buscar água, lavar roupa, vender na ágora, trabalhar nas oficinas ou nos campos, serem amas de leite: "Même aujourd'hui, vous trouverez encore beaucoup d'Athéniennes qui font métier de nourrices. Nous vous les nommerons si vous voulez. Il est certain que si nous étions riches, nous n'aurions besoin ni de vendre des rubans ni de chercher des ressources pour vivre".²⁸

A ateniense, uma ignorada pelas leis?

Na Grécia antiga, os reinos, dos quais fala o poeta Homero, são todos dirigidos por homens. Mas a mulher beneficiava de uma certa autoridade por meio de seu marido, o rei, que podia, às vezes, confiar nela para obter sua opinião sobre certas questões. Isso é bem possível para dois apaixonados.

Aliás, embora os poemas homéricos falem apenas do poder masculino, alguns estudos modernos sugerem, hoje em dia, a existência de uma ginecocracia na Grécia antiga. Esta teria precedido a androcracia.²⁹ No entanto, muitos autores clássicos ignoraram esse aspecto da história grega.

²⁷ Byl S., 1991, « Le stéréotype de la femme athénienne dans *Lysistrata*. » In : *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 69, fasc. 1, Antiquité - Oudheid. p. 33. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1991_num_69_1_3753

²⁸ Démosthène, *Euxithée contre Eubulide*, 35. <https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/eubulide.htm>

²⁹ Proulx G., 2008, « Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle ap. J.-C.) », p. 13 - 14.

E alguns acreditam que essa falta de informações se deve aos homens desejosos de manter as mulheres sob sua dominação.³⁰

A Atenas clássica concedeu, em todo caso, direitos cívicos a todos os seus cidadãos. Todo cidadão, com idade de vinte anos ou mais e não sujeito à *atimia*, podia ser eleito por seus concidadãos para ocupar qualquer cargo no interesse de todos. Ele também podia participar das diferentes consultas da Eclésia e votar a favor ou contra os projetos de lei submetidos ao povo pela Bulé. No entanto, é bom destacar que esses direitos políticos eram concedidos apenas aos homens. As mulheres eram excluídas da política e dos tribunais, que eram atividades do exterior. Elas não exerciam nenhuma função política ou judicial.

As razões dessa discriminação são duplas e foram sustentadas por alguns intelectuais. Por um lado, desde que os homens tomaram o poder durante a formação das cidades, não pararam de mostrar a incapacidade da mulher de exercer uma autoridade e o perigo que a sociedade corria ao confiá-la a ela. Para os gregos, a mulher era uma menor, uma criança imatura que sempre precisava de seu tutor, o homem. A natureza não lhe deu as faculdades para exercer cargos políticos ou judiciais:

E a lei declara nobre aquilo para o que os fez mais capazes por natureza. Para a mulher é mais belo ficar dentro de casa que permanecer fora dela e para o homem é mais feio ficar dentro de casa que cuidar do que está fora.³¹

Por outro lado, esses intelectuais sempre mostram em suas obras o perigo de um poder detido por uma mulher. Para ilustrar sua tese, recorrem à história para destacar a violência, os complôs e os assassinatos de mulheres no poder. É o exemplo das Amazonas que massacram povos e maltratam seus maridos (Diodoro da Sicília, Biblioteca Histórica II, XLV), de Clitemnestra que matou Cassandra e fez Agamenon ser assassinado por seu amante Egisto (Homero, Odisseia, XI, 420-424, 409 ou Eurípides, *Electra*, 911-950), de Tebe que mandou assassinar seu marido (Xenofonte, *Helênicas*, VI, 4.35-37) ou de Brauro que matou seu cônjuge (Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, IV, 107).

As leis do casamento também desfavoreceram o gênero feminino. Posta sob a tutela de seu pai desde pequena, a jovem não tinha direito de opinar sobre seu casamento. Em geral, era seu pai quem escolhia seu marido:

³⁰ Proulx G., 2008, « Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (Ve siècle av. J.-C. - IIe siècle ap. J.-C.) », p. 17 - 18.

³¹ Xénophon, *Économique*, VII, 30. Lire également Platon, *La République*, Livre V, 455 c.

Dize-me, minha mulher, será que já pensaste por que te tomei como esposa e por que teus pais te entregaram a mim? Sei, e é evidente para ti, que não haveria dificuldade de achar outro com quem dormirmos. Eu refletia a meu respeito e teus pais sobre ti para ver quem escolheríamos como o melhor para a casa e para os filhos. Eu te escolhi e os teus pais, acho eu, dentre os maridos possíveis me escolheram para ti.³²

A mulher casada se juntava ao domicílio conjugal com seu dote, que era administrado por seu marido. Uma prova de que a ateniense continuava a ser considerada uma criança imatura que precisava estar, para seu bem, sob a dependência do homem. O esposo rentabilizava e geria os bens oriundos do dote sem prestar contas à sua esposa, que às vezes podia não se beneficiar dele. Isso fazia da mulher uma não-proprietária. A única vantagem que ela tirava de seu dote era a garantia do casamento, pois quando um homem repudiava sua mulher, ele devolvia seu dote: “En effet, aux termes de la loi, celui qui renvoie sa femme doit rendre la dot, sinon il en est constitué débiteur avec intérêt à neuf oboles; et en outre, le gardien légal de cette femme peut intenter pour elle une action en aliments, à l'Odéon.”³³ É por isso que alguns maridos evitavam se separar de suas esposas, especialmente quando o dote era muito elevado.

O sexo feminino não era tão beneficiado pelas leis de herança. A filha ateniense não recebia uma quantidade de partes igual à de seu irmão quando seu pai falecia. A lei de Gortina estipulava:

Si une personne meurt, les maisons de ville et tout ce qui se trouve dans ces maisons, et les habitations rurales qui ne sont pas occupées par un colon, ainsi que les moutons et le gros bétail qui ne seront pas la propriété d'un colon, appartiendront aux fils. Tous les autres biens seront équitablement partagés. Les fils, quel que soit leur nombre, prendront chacun deux parts ; les filles, quel que soit leur nombre, prendront chacune une part.³⁴

O espírito dessa lei ancestral foi mantido na legislação ateniense sobre a herança para as filhas:

Ainsi, quand il s'agit des biens du père ou du frère la loi leur donne droit à des parts égales, mais quand il s'agit de la succession d'un cousin ou d'une personne plus éloignée dans la parenté, il n'y a plus égalité. La loi attribue la proximité aux mâles, avant les femmes. Elle dit en effet : « les mâles et les descendants par

³² Xénophon, *Économique*, VII, 10 - 11.

³³ Démosthène, *Plaidoyers Civils XXXIII. Théomneste et Apollodore contre Nééra*, 47. <https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/neera.htm>. La dot n'était pas restituée lorsque la femme était répudiée pour adultère ou stérilité.

³⁴ *La loi de Gortyne*, texte, traduction et commentaire de M. R. Daresté en ligne sur <http://remacle.org/bloodwolf/lois/gortyne.htm>

les mâles seront préférés, pourvu qu'ils aient le même auteur [que le défunt], alors même qu'ils seraient à un degré plus éloigné.³⁵

Um exame minucioso dos dois trechos de lei que mencionamos mostra que é necessário excluir a propriedade fundiária dos bens dos quais as filhas podiam herdar. Sendo destinadas ao casamento, e assim fazendo parte de outra família, elas não podiam ser herdeiras de terras para evitar que estas escapassem da posse de sua família biológica. Aliás, é bom saber que, em geral, as mulheres não herdavam e não transmitiam seus bens aos filhos durante o período clássico. Apenas os filhos herdavam de seu pai porque eram eles que perpetuavam a família e seu culto. As filhas recebiam sua herança no momento do casamento, que era o dote dado por seu pai com o objetivo de protegê-las da necessidade.

Por outro lado, uma filha epiclera herdava o patrimônio paterno conforme a lei ateniense:

L'épiclérat désigne le statut juridique très spécifique qui est celui de la fille ou bien des filles, dépourvues de frère consanguin, soit que le père n'ait pas eu de fils, soit que ce fils soit décédé sans laisser de descendance, et qui se trouvent de ce fait, à la mort de leur père, seules héritières du patrimoine paternel.³⁶

Quando a órfã epiclera era jovem, sua herança era mantida e supervisionada por parentes próximos, mas também pelo arconte epônimo. Somente quando adulta, ela se casava com um de seus parentes próximos para ter filhos homens que herdariam o patrimônio do avô.

A situação bastante peculiar da mulher em relação às leis da cidade também se revela por sua incapacidade de litigar sozinha. Independentemente da injustiça de que fosse vítima, mesmo à vista e ao conhecimento de todos, a mulher não podia diretamente recorrer ao arconte para reivindicar uma arbitragem dos tribunais. Ela era obrigada a acionar a justiça por intermédio de uma terceira pessoa, seu tutor, pai ou irmão, para se fazer ouvir:

Athènes était une des cités grecques où la femme avait un kyrios, c'est-à-dire un représentant légal qui était responsable d'elle et qui parlait et agissait à sa place dans le domaine judiciaire : aucune femme ne parlait aux juges. Dans les

³⁵ Isée, VII *Plaidoyer sur la succession d'Apollodore*, 20. <http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isee/apollodore.htm>

³⁶ Scheid-Tissinier É., 2018, « L'épiclérat athénien. Essai de mise au point », *Cahiers « Mondes anciens »*, p. 1 journals.openedition.org/mondesanciens/1998

plaidoyers, la femme n'est jamais « je » ; l'adversaire disait « tu » non à la femme, mais au kyrios de la femme ; chez les orateurs, la femme est toujours « elle »³⁷.

Apesar dessas leis que mencionamos, a situação da mulher ateniense durante o período clássico não parece alarmante. Certamente, ela era excluída do jogo político, mas essa exclusão era, muitas vezes, apenas superficial. Acontecia que a mulher influenciava as decisões de seu marido detentor de poder. A influência exercida sobre Péricles por sua concubina estrangeira Aspásia certamente foi exercida por outras atenienses sobre seus maridos em algumas decisões políticas ou judiciais.

Além dessa implicação indireta das mulheres no exercício dos poderes, é interessante notar que ideias foram expressas durante esse mesmo período para denunciar a exclusão das mulheres dos cargos cívicos:

Se, porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do homem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.

- E com razão.³⁸

Também podemos observar, na "*Econômica*" de Xenofonte, um início de mudança de mentalidade sobre a divisão do trabalho baseada no sexo. A conversa de Iscômaco com sua esposa convida os maridos a considerarem suas esposas como suas associadas.³⁹ E mesmo que esses pensamentos de Platão e Xenofonte ainda não reflitam a realidade nas relações entre gêneros, eles são um sinal de dias melhores para as mulheres.

No campo religioso, as mulheres estavam muito presentes. Elas eram muito engajadas nas atividades dos templos. As adultas organizavam as Tesmofórias, por exemplo, e as jovens eram dançarinas, arréforas ou alétridas nos templos dos deuses e deusas da cidade. Algumas delas foram

³⁷ Vial C., 1985, « La femme athénienne vue par les orateurs » in *La femme dans le monde méditerranéen. I. Antiquité*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p. 48. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/mom_0766-0510_1985_sem_10_1_2029.pdf

³⁸ Platon, *La République*, Livre V, 454 d - 454 e. http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_republique_05/lecture/6.htm N.T : Versão portuguesa tirada de Platão. *A república*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 218-219.

³⁹ Xénophon, *Économique*, VII, 13.

sacerdotisas muito distinguidas. É o caso de Lisístrate, que, no século V, ocupou a função de sacerdotisa de Atena Polias durante 64 anos ⁴⁰.

Finalmente, nos planos financeiro e matrimonial, a situação real às vezes é diferente daquela relatada nos textos. O casamento era, certamente, a centralidade para uma ateniense, mas havia mulheres gregas solteiras que viviam em concubinato aceito pela sociedade. Estas eram sustentadas por seus amantes gregos que quase moravam em suas casas à vista e ao conhecimento de todos, como Mântias e Plângon. ⁴¹ Outras mulheres também possuíam dinheiro que as tornava independentes⁴², apesar da lei que lhes proibia possuir seus próprios bens.

Conclusão

As sociedades atenienses dos séculos V e IV a.C. atribuíram à mulher uma função muito específica, a de dona de casa. Ela devia apenas dar filhos ao marido para perpetuar a família e manter uma moralidade irrepreensível. Confinada em seu gineceu, a mulher se ocupava diariamente da educação dos filhos desde a tenra idade, conforme os valores cardinais da sociedade, e da gestão virtuosa dos bens do lar. No entanto, apesar do papel importante que desempenhava para a felicidade familiar e a prosperidade da cidade, ela era grandemente desvantajada, se não ignorada, pelas leis estabelecidas. A Atenas democrática havia excluído a mulher de sua vida política e judicial. Ela não tinha direitos de votar, herdar da mesma forma que o homem, gerir livremente seu dote e litigar em justiça. Todas as decisões sobre sua vida eram tomadas pelo homem, a quem devia total obediência e submissão. Essa é a situação social da mulher ateniense descrita na maior parte dos textos da época clássica.

Contudo, esses escritos tinham a intenção de manter e perpetuar o "clube dos homens" que Atenas havia se tornado. As informações muitas vezes não refletiam a realidade cotidiana das mulheres atenienses. Elas passavam, certamente, a maior parte do tempo no gineceu, ocupadas com

⁴⁰ Cuchet V. S., 2017, C., « Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre. », *Pallas, Hors-Série*, p. 83 et <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01618996>

⁴¹ Mossé C., *La femme dans la Grèce antique*, p. 47. Leia igualmente sobre esse assunto Agne D., 2001, « Les courtisanes et le concubinage (*pallakia*) : quelques remarques sur les conflits des ménages et la liberté des femmes au V^{ème} et au IV^{ème} siècles av. J.- C. », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar*, n°31.

⁴² A esse propósito, consultar Lysias, *Contre Philon*, 21 ou Démosthène, *Pour Phormion*, 14.

tarefas domésticas, mas elas não eram reclusas. Ativavam-se fora de casa para ganhar a vida ou participar de certas cerimônias religiosas. Sua exclusão do exercício do poder não as privou de todos os direitos. Elas podiam, por exemplo, herdar, litigar, mesmo que indiretamente, e ser sacerdotisas. É por isso que estimamos que a mulher ateniense do século V a.C. não tinha nada a invejar às mulheres do tempo de Homero.

Bibliografia

AGNE, D. Les courtisanes et le concubinage (pallakia) : quelques remarques sur les conflits des ménages et la liberté des femmes au Vème et au IVème siècles av. J.- C.. *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dakar*, n. 31, p. 1-11, 2001.

BRULE, P. *La fille d'Athènes*. Paris, 1987.

BYL, S. Le stéréotype de la femme athénienne dans Lysistrata. *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 69, fasc. 1, Antiquité – Oudheid, 1991, p.33-43. https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1991_num_69_1_3753

CAGNAT, R. *À travers le monde romain*. Paris : Fontemoing et Cie, éditeurs, 1912.

CUCHET, V. S. Familles et société à Athènes à l'époque classique : un éclairage par les études de genre. *Pallas*, Hors-Série, 2017. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01618996>

DEMOSTHENE. *Euxithée contre Eubulide*. <https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/eubulide.htm>

DEMOSTHENE. Plaidoyers Civils XXXIII. Théomneste et Apollodore contre Nééra. <https://remacle.org/bloodwolf/orateurs/demosthene/neera.htm>

DIOUF, P. M. H. Conception et valeur des femmes idiotai et euergetai dans la société grecque antique. *Revue Africaine des Sciences de l'Antiquité Sunu-Xalaat*, v. n. 2, Décembre 2022, p. 18 – 37.

FLACELIERE, R. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*. Paris, 1959.

FRONTISI-DUCROIX, F. Images grecques du féminin : tendances actuelles de l'interprétation. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n. 19, 2004, p. 2 - 8.

HERODOTE. *Histoires* V. Texte établi et traduit par Ph. E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres, 1946.

HESIODE. *Les travaux et les jours*.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/hesiode_travaux_jours/lecture/2.htm

HOMERE. *Odyssée*.
<http://remacle.org/bloodwolf/poetes/homere/odyssee/livre2.htm>

HOMERE. *L'Iliade*.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/homere_iliad06/lecture/10.htm

ISEE. *Plaidoyer sur la succession d'Apollodore*.
<http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isee/apollodore.htm>

La loi de Gortyne. Texte, traduction et commentaire de M. R. Daresté en ligne sur <http://remacle.org/bloodwolf/lois/gortyne.htm>

LYSIAS. *Contre Philon*. https://www.persee.fr/docAsPDF/mom_0766-0510_1985_sem_10_1_2029.pdf

MIREAUX, E.. *La vie quotidienne au temps d'Homère*. Paris : Librairie Hachette, 1954.

MOSSE, C. *La femme dans la Grèce antique*. Paris : Éditions Complexe, 1991.

ORRIEUX, C. ; PANTEL, P. S. *Histoire grecque*. Paris : Quadrige, 2005.

NOUGIER R. ; FLACELIERE R. et al. *Histoire mondiale de la femme*, livre IV, 1965.

PAULIAT, G. A. ; PAULIAT, M. *Civilisations grecque et romaine*. Paris : Ellipses, 1997.

PLATON. *La République*, Livre V.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_republique_05/lecture/6.htm

PLUTARQUE. *Thésée*.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Plutarque_thesee/lecture/19.htm

PLUTARQUE. *Vie de Lycurgue*.
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/lycurgue1.htm>

PLUTARQUE. Vie de Solon.
http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/plutarque_uita_solon/lecture/23.htm

PROULX, G. *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (Ve siècle av. J.-C. - IIe siècle ap. J.-C.)*. Thèse de doctorat en histoire, Université du Québec à Montréal, 2008.

SALLES, C. *Les Bas-fonds de l'Antiquité*. Paris, 1982

SCHEID-TISSINIER, É. L'épiclérat athénien. Essai de mise au point. *Cahiers « Mondes anciens »*, 2018.

VERNANT J. P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. 1974.

VIAL, C.. La femme athénienne vue par les orateurs. In : *La femme dans le monde méditerranéen*. I. Antiquité. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1985, p. 47-60.

XENOPHON. *Économique*. Texte établi et traduit par Philippe Chantraine. Paris : Les Belles Lettres, 1949.

ANTIGUIDADE E MODERNIDADE: IMPÉRIO ROMANO E O BRASIL DO SÉCULO XX

Cláudio Umpierre Carlan¹

Resumo

A influência clássica no Brasil sempre esteve presente. A conquista portuguesa, as diversas migrações, influenciaram diretamente na cultura brasileira. Nosso objetivo é identificar as representações monetárias, existentes nas cunhagens modernas, influenciadas pelo mundo romano. Para isso, analisaremos a coleção numismática do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro, importante acervo arqueológico numismático da América Latina.

Palavras-Chave

Antiguidade; Império; moedas; Arqueologia; História.

¹ Professor Associado – Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, Brasil. E-mail: carlanclaudio@gmail.com.

Abstract

The classical influence in Brazil has always been present. The Portuguese conquest and the various migrations directly influenced Brazilian culture. Our objective is to identify the monetary representations, existing in modern coinage, influenced by the Roman world. To do this, we will analyze the numismatic collection of the National Historical Museum, Rio de Janeiro, important numismatic archaeological collection in Latin America.

Keywords

Antiquity; Empire; coins; Archeology; History.

Introdução

Uma das atribuições da Arqueologia moderna é fazer uma leitura, ou releitura, da iconografia. Analisa-se o papel das imagens na construção do conhecimento histórico e arqueológico. Assim sendo, podemos inserir a moeda nessa última fase, que, durante muito tempo, ficou confinada a reservas técnicas dos museus, sendo apenas um objeto de conservação, não de pesquisa. Segundo Funari,

[...] Não se trata, assim, de acreditar no que diz o documento, mas de buscar o que está por trás do que lemos, de perceber quais as intenções e os interesses que explicam a opinião emitida pelo autor, esse nosso foco de atenção (Funari, 1995: 24).

As moedas antigas serviram de inspiração para inúmeras civilizações posteriores, como é o caso da turca analisada a seguir. As emissões antigas servirão de modelo para amoedações atuais, como podemos analisar nessa moeda de 50.000 mil liras turcas.



Imagem 01: Foto e Acervo particular: Cláudio Umpierre Carlan, 2023. Na Imagem, Teshub, deus hitita da prosperidade e do tempo, segurando uma espiga de milho (expressão do Homem, Mundo e do Sol). A imagem da divindade está presente em um relevo de Ivриз (século VIII a.C.), hoje Konya na Turquia. Apesar de o islamismo ser a religião predominante, aproximadamente 98% da população, as representações de divindades não monoteístas são aceitas, e protegidas pela constituição do país. Na legenda: “Um mundo onde ninguém passa fome”, referente à FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação), criada em 1945, com objetivo de modernizar e melhorar a agricultura. Na imagem de anverso, a coroa de louros, influência romana, com os brasões turcos (meia lua com estrela), com a legenda, Türkiye Cumhuriyeti, República da Turquia. Peso de 1,50 g, emitido pela Casa da Moeda da Turquia em 2002, com diâmetro de 20 mm. Material utilizado: alumínio e cobre níquel.

Assim, mesmo em um país predominantemente islâmico, como a Turquia, foram buscar no passado hitita, uma maneira de legitimar o seu presente. Identificar uma divindade do passado, para uma importante ação, voltada para agricultura.

Nesse sentido, a moeda como documento, pode informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico, estético.

Sem dúvida alguma é no terreno das idéias políticas e da propaganda onde é mais fecundo o serviço da Numismática à História...[Devemos] refletir sobre a significação da moeda no mundo antigo, num mundo onde não existiam meios de informação comparáveis aos nossos, onde o analfabetismo se estendia a numerosas camadas da população. A moeda é um objeto palpável, objeto que abre todas as portas e proporciona bem estar. Nela pode-se contemplar a efígie do soberano, enquanto os reversos mostram suas virtudes e a prosperidade da época: *Felicitas Temporum, Restitutio Orbis, Victoria e Pax Augusta*...são slogans, propaganda (Roldán Hervás, 1975: 166).

Podemos identificar essa função legitimadora da moeda, como um instrumento de propaganda política em vários períodos da História. Tanto no mundo antigo, quanto na República Velha brasileira, conforme o modelo abaixo:



Imagem 02: Foto e Acervo particular: Cláudio Umpierre Carlan, junho de 2023. Anverso: Imagens de D. Pedro I (1798-1834) e do Presidente Epitácio Pessoa (1865-1942), sobrepostas, simbolizando a união de ambos os governos. Essa moeda foi cunhada em homenagem aos 100 anos da Proclamação de Independência, como podemos identificar nas legendas ACCLAM . INDEPENDENCIA X. PPRESID DA REPUBLICA. Entre as duas representações, identificamos a imagem do Cruzeiro do Sul. Essas imagens sobrepostas eram comuns no Império Romano. Série comemorativa a Independência, no valor de 1000 reis, bronze-alumínio.

No reverso alusão ao 1º Centenário da Independência, descrito na legenda, com a data de 7 de setembro, 1822-1922. Ambos os símbolos políticos de cada período estão representados: a coroa (esquerda), Monarquia (elevação, poder, iluminação. Se elevam acima da cabeça e são insígnias do poder e da luz (Chevalier; Gheerbrant, 1997: 288-289); e o barrete frígio (direita), a República. Desde a Antiguidade o barrete frígio simboliza a liberdade. Quando o gladiador em Roma era liberto, ele recebia dois símbolos da conquista dessa liberdade: a espada de madeira (rudis) e o

barrete frígio. Os revolucionários franceses também usaram essa simbologia.

Essas imagens, associavam dois governantes ao poder, um sendo sucessor do outro. O mesmo fez o rei visigodo Égica (610 – 702), na primeira metade século VII, conseguiu fazer de seu filho, Wittisa (? – 710), seu sucessor. Com esse objetivo, associou-o ao seu governo. Esses dois personagens aparecem reunidos nas moedas do período: o rei no anverso e o herdeiro no reverso. Pelo mesmo motivo, os reis Égica e Wittisa surgem juntos e coroados em algumas peças do final do século VII. Nos terços de soldo, moeda de ouro, na legenda, escrita em latim, lê-se: EGICA REX WITTISA REX CONCORDIA REGNI. Pai e filho apresentam-se ante seu reino como uma dinastia, embora ainda um não tivesse sucedido ao outro. Nessas moedas, o rei e o príncipe estão representados de lado, face a face, com uma cruz entre ambos. Em alguns exemplares cunhados em Toledo, Égica e Wittisa seguram e erguem a cruz.

O Museu Histórico Nacional: Cem Anos de Independência

A construção das nações desde o século XIX, até o início do XX, baseava-se num processo de expansão e unificação nacional. Essa construção político-social, geográfica e econômica, articulava-se a reestruturação ritual e simbólica da nação para a qual intelectuais, artistas e produtores culturais foram cooptados (Chagas Godoy, 1995: 36). Essa simbologia passava, por exemplo, através da criação de bandeiras, hinos, selos e outros. Através da arquitetura, pintura, escultura, música, medalhística e literatura, a nação vai sendo construída simbolicamente.

Segundo Hobsbawn, se houve um momento em que o princípio da nacionalidade do século XIX triunfou, esse foi ao final da Primeira Guerra Mundial, em 1918 (Hobsbawn, 1990: 159). Exatamente nesse momento, iniciava-se os preparativos para a comemoração dos 100 anos de independência, e o Brasil necessitava de um museu que indicava a trajetória da nação, no tempo, destacando os traços da História Nacional.



Imagem 03: Acervo e Foto: Cláudio Umpierre Carlan. Alfenas, Janeiro de 2023. Anverso: Coroa de louros circundando estrela (ao centro) e o valor de 1000 réis. Acima, Brasil, abaixo o ano de cunhagem 1924, durante a Presidência de Artur Bernardes (1922-1926). Essa moeda entrou em circulação, 2 anos após as comemorações de 100 anos de Independência. A coroa de louros, simbolismo da imortalidade, emblema romano da vitória, tanto nas armas como do espírito (Chevalier; Gheerbrant, 1997: 581). No reverso, imagem da República (imagem feminina), com cornucópia, símbolo da felicidade e fecundidade, representação de várias divindades greco-romanas (Fortuna, Constância, Ceres, Baco, Abundância).

O MHN, foi criado pelo decreto número 15596, de 02 de agosto de 1922 pelo então presidente da República, Epitácio Pessoa (1919-1922), com a função de museu voltado para a História do Brasil. Iniciou as suas atividades no dia 11 de outubro daquele mesmo ano, integrado à Exposição Internacional comemorativa do Centenário da Independência do Brasil, instalado em duas galerias nas dependências do antigo Arsenal de Guerra, (transferido para a ponta do Caju em 1908), ampliadas e decoradas para servirem como "Palácio das Grandes Indústrias", um dos pavilhões mais visitados da Exposição.

A política de aquisição trazia para o museu insígnias militares, religiosas e nobiliárquicas, que reunidas, retratavam a glória do passado, a nobreza do povo brasileiro, as forças emergentes da nação. Vargas, durante o Estado Novo (1937-1945), foi um dos grandes incentivadores, doando vários objetos pessoais para coleção. Assim sendo, foi entregue ao público, bens culturais até então dispersos, em outros órgãos institucionais, ou pouco valorizados (Chagas; Godoy, 1995: 39). Podemos citar como exemplo a coleção de numismática que se encontrava na Biblioteca Nacional, desde o final do século XIX.

Atualmente o MHN ocupa todo o conjunto arquitetônico da antiga ponta do Calabouço, local se encontrava instalado originalmente o Forte de Santiago, construído em 1603, ao qual se acrescentou a Prisão do Calabouço (1693) - destinada a escravos fugitivos - a Casa do Trem (1762) - depósito do "trem de artilharia", responsável pelo deslocamento de armas

e munições, o Arsenal de Guerra (1764) e o Quartel (1835) (Carlan, 2013: 29).

Não se pode falar sobre a coleção numismática do MHN, sem mencionar o fundo reunido anteriormente na Biblioteca Nacional, que serviu de base. Criada em 1810, durante a regência de D. João, a Biblioteca Nacional havia inaugurado em 1880, sob a direção de Ramiz Galvão, uma ofensiva para reunir uma coleção de moedas e medalhas, sobretudo brasileiras, que se encontravam em caráter transitório no Museu Nacional. Galvão não conseguiu que o fundo numismático viesse para a Biblioteca durante a sua administração. Mas é considerado com o iniciador da coleção numismática naquela instituição.

Em um relatório de 1881, dirigido ao Barão Homem de Melo, ministro de Império, que doou 114 moedas e 10 medalhas Galvão utilizou diferentes argumentos para alcançar seus objetivos:

A Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Exmo. Snr., não possuía moedas nem medalhas por um vício de organização que é fácil de explicar; quando criada, pensou-se que esses trabalhos eram antes objetos de curiosidades, e por isso os deixaram fazendo parte do Museu Nacional...É todavia incontestável que moedas e medalhas são antes de tudo documentos subsidiários da história, e que por consequência o seu lugar próprio não é ao lado das coleções de história natural...o lugar da numismática é ao lado da história, e o da história é na Biblioteca Nacional. Pensando assim todas as grandes bibliotecas da Europa tem a sua seção de numismática... (Vieira, 1995: 98).

Segundo Poliano, é bem possível que Gustavo Barroso, primeiro diretor do MHN, usou uma argumentação semelhante para conseguir a transferência da coleção da Biblioteca Nacional para o Museu Histórico (Poliano, 1946: 9-10). O primeiro lote de peças, estava composto por 406 moedas e 6 medalhas, foi doado a biblioteca em setembro de 1880. Nos anos seguintes, o acervo continuou a crescer, por meio de compras, ou doações. Como, por exemplo, a doação da coleção do comendador Antonio Pedro de Andrade, compreendia 13.941 moedas e medalhas, entre outros núcleos expressivos; 4.559 moedas e 2.054 medalhas portuguesas; e 4.420 moedas da Antiguidade.

O comendador Antônio Pedro foi o maior doador individual da coleção numismática da Biblioteca Nacional / MHN (Vieira, 1995: 100). Nascido em Funchal, Ilha da Madeira, em 1839, emigrou para o Brasil com 16 anos. Trabalhou como jornalista no Correio Mercantil, e no Jornal do Comércio. Como bancário, trabalhou no Banco Comercial do Rio de Janeiro, do qual foi gerente, diretor e por fim presidente (Dumans, 1940: 216). Seus núcleos mais orgânicos, distribuem-se entre moedas de Portugal e colônias (4.599);

romanas e bizantinas (4.420 peças); moedas brasileiras (2.337 peças); medalhas portuguesas (1.101 peças) e brasileiras (950 peças). É também possível que alguns exemplares sejam precedentes das coleções da família imperial, legadas pelo imperador D. Pedro II, constituída desde o Primeiro Reinado e composta de 1.593 moedas e 545 medalhas, por ele doada ao Museu Nacional em 1891 e incorporadas pela Biblioteca Nacional em 1896.

Em 1922, quando o Museu Histórico Nacional foi criado, o decreto que o instituiu também determinou que o acervo numismático existente na Biblioteca Nacional – assim como em outras instituições como o Arquivo Nacional e a Casa da Moeda – fosse para ali transferido. No momento em que se efetivou a cessão, a coleção total ultrapassava as 48 mil peças. Hoje ela chega a aproximadamente, 130 mil.

Considerações Finais

A moeda mostra-se uma excelente fonte, pois, a partir de sua análise encontramos diversos aspectos que abrangem a série na sua totalidade. Ou seja, aspectos políticos, estatais, jurídicos, religiosos, econômicos, mitológicos e estéticos. Podendo informar sobre os mais variados assuntos de uma sociedade, ela testemunha determinadas relações culturais importantes para o historiador. Mas também não podemos esquecer que as amoedações como documentos, não são reflexo de uma simples troca comercial ou aquecimento na economia. Elas identificam um outro acontecimento paralelo, uma materialidade, constituída por camadas sedimentares de interpretações: “o documento, é assim, pensado arqueologicamente como monumento (Jenkins, 2001: 11).

Nesse sentido, as amoedações configuravam significados e mensagens do emissor (imperador, membros de sua família ou pessoas que circulavam próximas ao poder) para seus governados. Continham símbolos que deveriam ser entendidos ou decifrados pelo receptor. Como os símbolos urbanos, que representavam a cidade ou algum habitante importante, ou as insígnias dos imperadores romanos que vão reaparecer no Sacro Império Romano – Germânico, durante o governo de Frederico II (1194 – 1250) (Carlan, 2013: 176).

O estudo da coleção numismática do Museu Histórico Nacional, possibilitou-nos o levantamento de questões fundamentais, relativas à natureza do simbolismo e da propaganda existentes nas numárias. Questões que, no entanto, não tivemos a oportunidade de analisar com mais profundidade. Desta forma, não pretendemos que os resultados a que

chegamos em nosso trabalho sejam vistos como tendo um caráter definitivo e acabado. Novas hipóteses e novos objetivos nortearão os trabalhos realizados com esses acervos museológicos.

Saberes e fazeres antigos não podem ser desvencilhados de seus usos modernos. As moedas servem de exemplo dessa interação constante. Surgidas na Antiguidade grega, as moedas serviram não apenas de meio de troca, mas também como símbolos. Na modernidade, diversas sociedades, e não apenas ocidentais, inspiraram-se nas moedas antigas, como é o caso da cunhagem turca apresenta. Saberes e fazeres antigos e modernos estão sempre em interação, pois o passado só é relevante se está presente, na forma de recriações e reinterpretações, com neste caso.

Agradecimentos

Agradecemos aos colegas da Universidade Federal de São Paulo, em especial ao amigo Glaydson José da Silva, pela oportunidade de trocarmos ideias: a Pedro Paulo Abreu Funari, Ciro Flamarion Cardoso (*in memorian*), Lygia Martins Costa (*in memorian*), André Leonardo Chevitarese, Rejane Vieira (*in memorian*), Paula Aranha; assim como ao apoio institucional CNPq, CAPES, FAPEMIG E UNIFAL-MG.

A responsabilidade pelas ideias restringe-se ao autor.

Referências

CARLAN, Cláudio Umpierre. *Moeda e Poder em Roma: um mundo em transformação*. São Paulo: Annablume, 2013.

CHAGAS, Mario de Souza; GODOY, Solange de Sampaio. Tradição e Ruptura no Museu Histórico Nacional. In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, volume 27, Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1995.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. 8a. ed. Tradução: Vera Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Ângela Melim, Lúcia Melim. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1994.

COSTA, Lygia Martins. *De Museologia, Arte e Políticas de Patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2002.

FUNARI, P.; ORSE JR., C.; SCHIAVETTO, S. *Identidades, discurso e poder: Estudos da arqueologia contemporânea*. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2005.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra C.A. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

HOBSBAWN, E.J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IGLESIAS GIL, José Manuel; SANTOS YANGUAS, Juan. *VADEMECVM para la epigrafía y numismática latina*. Segunda edición revisada y ampliada. Santander: los Autores, 2008.

JENKINS, Keith. *A História Repensada*. Tradução Mário Vilela. Revisão Técnica Margareth Rago. São Paulo: Contexto, 2001.

POLIANO, Luis Marques. A Numismática no Museu Histórico Nacional. In: *Revista Numismática*. Números 1-4. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1946.

ROMAN IMPERIAL COINS IN THE HUNTER COIN CABINET, UNIVERSITY OF GLASCOW. London: Oxford University Press, 1977.

SANTOS, Lucila Moraes. Coleções no Museu Histórico Nacional: a coleção Souza Lima. In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, volume 27, Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1995.

VIEIRA, Rejane Maria Lobo. Uma grande coleção de moedas no Museu Histórico Nacional ? In: *Anais do Museu Histórico Nacional*, volume 27, Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 1995.

HERACLES AND HERMES IN SÃO PAULO'S URBAN ICONOGRAPHY

Gilberto da Silva Francisco¹

Abstract

This article discusses the presence of Heracles/Hercules and Hermes/Mercury, two deities of the ancient Greek and Roman pantheons, in the city of São Paulo in the 19th and 20th centuries. Based on the concept of urban iconography, we look at São Paulo's particular appropriation of references to the ancient world that had already been developed since modern times. The reception of these gods in the city of São Paulo was based on a complex process that included a web of elements that oriented their cults and representations in antiquity, but also a sophisticated selection of cultural and political aspects from modern Europe and Brazil in the 19th and 20th centuries. This complex process included Heracles and Hermes in debates that connected the city of São Paulo to traditional themes, especially those related to the Brazilian reality, such as the concept of republicanism and of political ideology.

Keywords

Heracles/Hercules; Hermes/Mercury; São Paulo urban iconography; architecture and urban landscape.

¹ Assistant Professor – Federal University of São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: g.francisco@unifesp.br.

Resumo

Este texto discute a inserção de Héracles/Hércules e Hermes/Mercúrio, duas divindades antigas dos panteões grego e romano, na cidade de São Paulo entre os séculos XIX e XX. A partir da noção de iconografia urbana, observaremos as especificidades da apropriação paulistana de referências ao mundo antigo que já estavam sendo desenvolvidos no seio de representações desde a modernidade. Assim, a recepção desses deuses na cidade de São Paulo foi baseada em um processo complexo que contou com a trama de elementos que organizavam seus cultos e representações na antiguidade, mas também um sofisticado processo de seleções entre a Europa moderna e contemporânea e o Brasil dos séculos XIX e XX, instalando Héracles e Hermes em debates que conectavam a cidade de São Paulo a temas tradicionais, mas também naqueles específicos do país, como o republicanismo e a ideologia do trabalho.

Palavras-chave

Héracles/Hércules; Hermes/Mercúrio; iconografia urbana paulistana; arquitetura e paisagem urbana.

The façade over the square near the pier boasts a statue of Mercury. The old Greek god of commerce seems a bit lame, with no influence around here.

(Dirce de Assis Cavalcanti, *O velho Chico, ou, A vida é amável*: 129)

In Ancient Greece, the great national hero was Heracles, or Hercules, as he was later called. He was the greatest of them all – and being the greatest of them all in Greece at that time was equivalent to being the greatest in the world. That's why Hercules lives on in our imagination to this day.

(Monteiro Lobato, *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo: 3)

This article focuses on two deities that appear frequently in São Paulo: Heracles and Hermes. We will look at their presence in this city from the point of view of “urban iconography”. To begin with, it's important to say that we understand the concept of urban itself based on its conceptual variety and complexity (Salgueiro, 2001: 10-1). It should also be said that my interest here is not urban iconography as a representation of the city (Meneses, 1996), but figurative elements available in the urban space on various supports such as billboards, walls, illuminated signs and, in this case, mainly building façades. In this way, we're not talking about figuration of the city, but in the city, that is, we're distancing ourselves from the city as a reference for some creation that records a moment (or moments) of it through photographs, videos or paintings, and we're approaching the city as an extremely complex type of panel. By this, we don't mean that the city is a museum in which works are exhibited, but that the urban space and landscape frame diverse elements, including figurative ones, as a kind of panel. We will deal with just a few of them: those that allow us to explore the debate on the presence of “Greco-Roman” characters in the city of São Paulo.²

It is evident that the Greco-Roman gods have a very different place in our time, if we think about the mythical and cultic dynamics they played in antiquity. Mythical narratives have been taken up and re-elaborated, but the same does not apply to cultic performances. With the rising of Christianity in the West and the shattering of Greco-Roman religion, which came to be characterized as pagan, Greco-Roman deities lost the prominent role they had played in the Mediterranean for millennia, and even the impact of their shrines on the landscape was gradually changed. With the triumph of Christianity, these deities ended up providing indirect references that would only be observed with interest from modernity onwards. However, even though these gods are not actively

² Although we believe in the specificity of the experiences that we characterize as Greek and Roman, we will use the term “Greco-Roman” as a synthesis of a process based on proposals for reading the ancient world, presented above all since modernity.

involved in religious contexts today, they have not disappeared from the urban landscape. And it's not just the presence of cult sculptures of Athena, Zeus, Hera and Aphrodite, among many others, in various museums that indicates this; or the recovery, in terms of a logic of conservation, of ancient spaces of worship which, after being rejected and de-characterized by Christians, were made a heritage site - this is the case of the Acropolis of Athens, a complex which was at the center of Athenian religiosity articulated to a large extent by the cult of the goddess Athena in the past, and which is currently characterized as a "World Heritage Site" by Unesco (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). The presence of these deities is also linked to a modern reworking of their meanings. They have returned to urban landscapes, but their meanings are obviously different. The presence of these deities is also linked to a modern reworking of their meanings. They have returned to urban landscapes, but their meanings are obviously different.

The reference to the past is often evoked in some way and happens in quite different contexts. The Christian perspective is predominant, but the classical past is also present, even if not articulated in terms of a faithful recovery. In other words, the idea was not to recover the cult of these gods and, moreover, their representation could take on new meanings. It is in this sense that we will consider the presence of Hermes and Heracles in the city of São Paulo. They both had a very strong connection to the Greco-Roman religion (Hermes/Mercury and Heracles/Hercules), and this aspect was not emphasized. It was, therefore, an appropriation that conveyed an aesthetic sense connected to new symbols, especially those related to civic life. This is how, for example, certain modern secular states brought central features of their composition, such as justice and freedom, closer to Greco-Roman divinities. This example shows that the religious aspect has been largely reformulated and replaced by new elements, which indicates a clear separation from the ancient experience. If, on the one hand, there are religious symbols (such as the Christian cross) in state institutions such as the parliament, law courts, schools and public offices in Brazil, there is, on the other hand, a hot debate about the secular character of the Brazilian state. However, the presence of Athena, Demeter, Zeus or any other Greco-Roman god is not included in these discussions, since their religious meaning have been detached and reworked within civic and, it must be said, openly secular references. It's interesting to note that these gods have other functions in our time.

The new functions, of course, are quite varied. One can think of their inclusion in the field of politics, culture, economics etc., and even in these fields there is no such rigid articulated use. In other words, there are not

rules regarding the use of these references, apart from some loose notion of the fields in which certain gods could be associated. Asclepius is often related to medicine, Athena to engineering, Hermes to commerce, and such associations have been materialized in various contexts, such as coats of arms and logos, that include Greco-Roman gods or attributes that belong to them. For example, there is at the University of São Paulo's College town (a *campus* of the University of São Paulo), in an outdoor area adjacent to the Polytechnic School buildings, a large sheet metal sculpture cut out in the shape of a stylized helmet plume. The title is *Palas*, a clear reference to the goddess Athena. Also, on the same *campus*, there is a mosaic at the entrance to the Faculty of Economics with the head of Hermes wearing a winged helmet. At the São Paulo Court of Justice, the goddess Themis appears prominently on the pediment of the main façade and, at the Municipal Theater, the god Apollo appears in medallions on the main façade. The examples are many and varied. To elaborate this, let us consider the cases of Heracles and Hermes in the city of São Paulo.

An interesting starting point is the very complexity of the names of these characters: Heracles or Hercules? Hermes or Mercury? Normally, the answer is that these are different names (Greek and Latin respectively) for the same deities. But does this really solve the problem of naming? Are Heracles and Hermes Greek names for the same deities as Hercules and Mercury, their Latin names? The names Heracles and Hercules characterize the same character in Greek and Latin, but the matter is complicated. One can think of the Greek myth of Heracles as ethical model in Stoicism (Ierodiakonou, 1999: 150, n. 86) and his relationship with the Roman Hercules, the latter with the Christian Hercules, among others (Bonnefoy & Doniger, 1992: 184). One can also think of Heracles' particularity both in Greek religion (in which he was considered hero and god at the same time) and in Roman religion as Hercules (Van Keuren, 2010: 398-411), recovering the discussion about the presence of one of the oldest "foreign" cults in the Italian peninsula (Salmon, 1967: 175; Orlin, 2010: 62). And when it comes to Hermes-Mercury, the complexity increases.

Despite the current almost complete association between Hermes and Mercury, it is important to note that these two deities were originally distinct and only later were brought closer together (Fowler, 2004: 120). Moreover, this was not the only association to which Hermes was linked. There was also a strong connection with the Egyptian god Thoth, who was worshipped in a city called Khmonou, a name later changed to Hermopolis, the "city of Hermes" (Faivre, 2000: 76). In this context, the myth records the narrative of Hermes-Thoth as the helper of Horus in the

reconquest of the Delta. We can also think of Hermes-Trismegistus (the “thrice great”) in alchemy and Neoplatonism, and the assimilation of Hermes-Thoth to Moses, according to Artapan, a Jewish historian from the 2nd century BC (*Idem*). Therefore, we can see that the association between Hermes and Mercury was just one interpretation among other possibilities, endorsed by the interest in a Greek and Roman repertoire seen as a unity, the very idea of a “Greco-Roman” heritage. In this sense, the identification between Hermes and Mercury, which was strong but partial in antiquity, was consistently expanded from the sixteenth century onwards, judging by many publications that already mentioned the situation of this god (Giorgio, 1564: 73, 119, 285; Bailey *et al.*, 1736: entries *Hermes*, *Hermes*, *Hermetical*, *Hermetick*; Danet, 1700: entry *Hermes*; Herbelot & Visdelou, 1777: 241; Ramsay, 1779: 150) – these publications provide the basis for our current understanding of Hermes and Mercury as exactly the same god.

To sum up, despite associations and similarities that oriented a process that we would call syncretism or *interpretatio* (Hornblower, Spawforth & Eidinow, 2012: 739), there were specificities, which indicates that such equivalences were not absolute. From this perspective, “Odysseus is Odysseus and not Ulysses. Zeus is Zeus and not the Roman Jupiter, Hera is not the Latin Juno, Athena is not Minerva, Dionysus is not Bacchus, Aphrodite is not Venus, Ares is not Mars, Hermes is not Mercury and Poseidon is not Neptune” (Stratte-Mcclure, 2008). The current state of this mythical repertoire shows how our understanding of classical has been largely reworked, modified, and presents itself in our time in new terms, recovering only some aspects of its old formulation.

The way we understand the Greco-Roman mythical repertoire relates much more to its characterization in modern times than to the complexity of its articulations and versions in antiquity. In this way, the very choice of one of the names for each deity analyzed in this article responds to the modern scenario of understanding about them. We have opted here to use the Greek versions Hermes and Heracles, since the original formulation of the mythical narrative and its figurative forms first appeared in ancient Greek communities. However, it would be equally possible and appropriate to use the Roman versions Mercury and Hercules, given that the Latin literary tradition had influence on the articulation of a discourse about the “classical” since the Renaissance.

Heracles

Regarding the presence of Heracles in São Paulo, we will look at two examples in their material expression that articulate elements of the mythical narrative to which this hero belonged. As is widely known, there is a series of episodes involving Heracles called “The Twelve Labours” (Grimal, 2000: 207-13). In São Paulo’s city center, we find mentions to some of these labors, namely the episodes of the golden apples of the Hesperides and of the Nemean lion. The reference to the story of the golden apples of the Hesperides is at the Municipal Theater³ in a prominent situation: on the main façade, on the first floor, there are four sculptures arranged in two groups, to the right and to the left, which form part of a colonnade probably related to the Tuscan order. These sculptures are included in the repertoire of support on the ground floor of the building, which is all characterized by the logic of rustication – an aesthetic solution that presents a more rough, rustic finish, suggesting an idea of structural support for the building, which is not always confirmed from a practical point of view (Francisco, 2015: 155). The very characterization of the columns in that part of the building as corresponding to the Tuscan order is linked to the rustication which, since the Renaissance, has been closely identified with the Tuscan order, according to the architect Vignola (Heydenreich; Lotz, 1974: 321). Thus, in this part of the building, there are elements clearly related to the idea of aesthetically organized structural support (the colonnade and the rustication indicate this). In addition, there are the aforementioned sculptures.

From an architectural point of view, their characterization is varied: this type of sculpture that performs a supporting function (practical or aesthetic) is called Telamon, Atlantean or Persian, characterizations associated mainly to male figures and, when they are women-columns, they are called Caryatids or Canephoras (Smith, 1853: 889, entry *Persae or Statuae Persicae*; Wordsworth, 1862: 180). The use of these names to characterize such human figures as columns in buildings is traditional and refers, in some cases, to ancient denomination. For example, the terms Caryatids and Persians were cited by Vitruvius and Pausanias (Shear, 1999: 66-7). In the case in question, there are some interesting elements that move between this architectural characterization and the mythical one which are expressed in the very identification of the figures: Heracles on the right, identified by the lion’s cape as armor (a situation probably related to the first of the twelve labors), an attribute that has identified the hero since antiquity. Next to it is the figure of Atlas, an ancient god – a Titan (figure

³ The theater opened in 1911, see Cenni, 2002: 18.

01) – who appears alongside Heracles in another “labor”: collecting golden apples from the Garden of the Hesperides. There are variations on the mythical record, but in Synesis, it is said that Heracles had to take golden apples from the garden guarded by the Hesperides and a dragon, and that, unable to do it himself, he asked the Titan Atlas to do it, temporarily swapping places with him to support the celestial vault (Grimal, 2000: 213).



Figure 01: Façade details of São Paulo's Municipal Theater. Atlantes: on the left, Atlas; on the right, Heracles (photo: Roger Sassaki).

Heracles and Atlas' sculptures on the Municipal Theater's main façade can be placed in parallel with other sculptures that make up façades of buildings in the historic center of São Paulo. For example, the Atlanteans of the York Building, the Esoteric Circle of the Communion of Thought headquarters, a building at Rua Benjamin Constante (no. 177), and the Caryatids of the Palace of Justice at Praça da Sé (figure 02). However, in the case of the Municipal Theater, there are specificities. There, reference is made to a specific moment in a specific mythological narrative, and it is even possible to determine the identity of the characters. As you can see, one Atlantean, a general term to characterize this type of figure, is Atlas himself, and the other is Heracles. There is an articulation between distinct elements related to the logic of architectural underpinning (the colonnade of the Tuscan order related to the Atlanteans, and the rustication delimited by the ground floor of the building), and the general organization of the

façade, which ratifies such elements. The logic of the building articulates more robust orders below (the Tuscan on the rusticated first floor) with more delicate orders above (an articulation of Corinthian and Ionic columns in an area of the façade with a very detailed finish, indicating a clear difference with the rusticated lower part). In other words, the architects responsible for the Municipal Theatre's façade, Claudio Rossi and Domiziano Rossi, offered a complex organization of supporting elements that move from aesthetic expression (rustication and Tuscan order) to theme (Heracles' myth). However, this subtlety was not these architects' invention.



Figure 02. Caryatids and Atlanteans in São Paulo: on the left, Caryatid of the Palace of Justice at Praça da Sé; in the middle, Atlantean of the building of the Esoteric Circle of the Communion of Thought; on the right, building Atlantean at Rua Benjamin Constante (no. 177) (photo: Roger Sassaki).

It is worth noting that the Pinacoteca do Estado de São Paulo has plaster sculptures corresponding to the Atlanteans of the Municipal Theater, related to the collection of the former Liceu de Artes e Ofícios, which operated in the building between 1900 and 1994. According to an information panel at the Pinacoteca, they were cast in Italy and served as a model for the creation of the Atlanteans on the Municipal Theatre's façade. This piece of information is important because it indicates both the probable participation of craftsmen linked to the Liceu in the construction of these façade elements, and a European reference, Italian in this case. This becomes clear when one considers that this was a common solution in buildings throughout Europe. There, we find Atlanteans like these (Atlas and Heracles or simply figures of Heracles) on façades of many buildings. For example, this scheme has been used in buildings since the 15th century,

such as the Doge's Palace in Venice, where two sculptures (one of Heracles and the other of Atlas) of the upper part of the entrance door makes a similar ensemble. Specifically, as Atlantes, they were integrated into a variety of façades: at 4 Avenue Hoche and 86 Boulevard des Batignoles in Paris (France), the Municipal Library in Subotica (Serbia), the Demidov Mansion and the Beloselsky-Belozersky Palace in St. Petersburg (Russia), the Clam Gallas Palace in Prague (Czech Republic), and the Schleissheim Palace in Munich (Germany) – figure 03. Clearly, this was a European trend that was transposed to São Paulo, which became part of an international phenomenon.

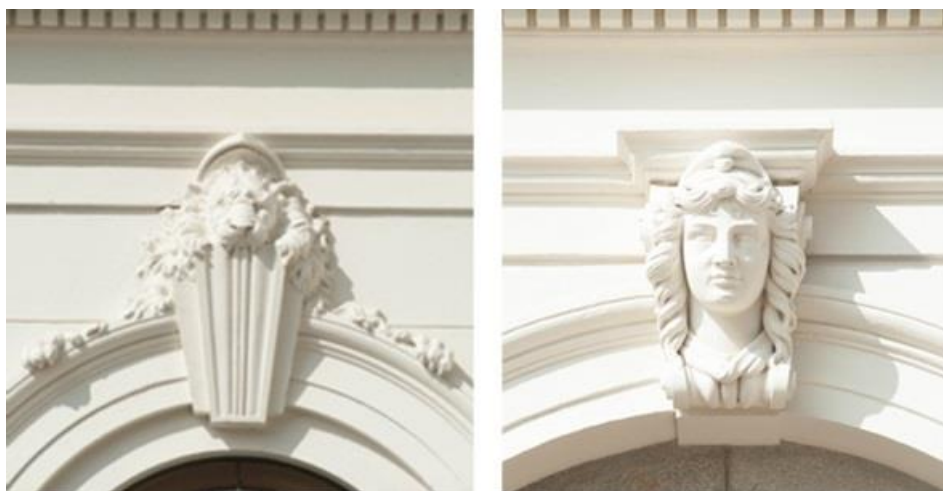


Figure 03: Beloselsky-Belozersky Palace's façade detail, St. Petersburg (left). Municipal Library, Subotica, Serbia (right) (*Wikimedia Commons*).

It can thus be said that the façade of the Municipal Theatre, based on the specific element dealt with here, responds to multiple traditions connected to it: the presentation of classical architectural orders (the Tuscan, the Ionic, and the Corinthian), the Renaissance solution of delimited rustication, the arrangement of sculptures of human figures as columns (Atlanteans), a specific mythical narrative and, furthermore, its application in buildings since modern times. In other words, the Municipal Theater dialogs with a tradition of building and of representing certain contents in the urban landscape. Heracles represents the idea of strength, one of his main characteristics in ancient narratives - from his general strength (observed from childhood, when he strangled two snakes as a baby) to the strength applied specifically in the narrative about the apples from the Garden of

the Hesperides, in which he supports the celestial vault's weight. Likewise, the representation of his strength is connected to supporting sections of the building itself, which, together with Atlas, conveys the idea of stability: Heracles and Atlas, who supported the celestial vault in ancient mythical narratives, were set the task of supporting the Municipal Theatre.

There is another interesting example of Heracles' presence in the city of São Paulo, which is one of the buildings of the Department of Justice and Citizenship at Pátio do Colégio, originally the headquarters of the Department of Agriculture of the Province of São Paulo.⁴ This time, the hero doesn't appear explicitly, but an indirect indication comes from one of his attributes: the lion skin, his armor, which has often been identified as coming from the Nemean Lion episode. However, the mythical record is varied: Heracles fought several lions throughout his life, including the Lion of Nemea (whose slaughter was the first of the hero's twelve labors) and the Lion of Mount Citeron (Grimal, 2000: 206). Whether from one lion or the other, he removed the skin and used it on his own body as protection. This element became one of the attributes most strongly associated with the figure of the hero, to the point where, in certain contexts, the very presentation of the lion skin was an indirect reference to Heracles. However, it's not just any lion figure, but of a bald and eyeless one – a clear indication of the use made of its carapace as protection. This is precisely how several lion skins appear articulated with the keystones that head the arches of almost all the windows on the first floor of this specific building of the Justice Department: the head with deep-set or non-existent eyes, topped by a diadem, and the slack paws reinforcing the gaunt characteristic of the slaughtered and dead lion (figure 04).



⁴ Inaugurated in 1896, see Carvalho, 1999: 137.

Figure 04: Façade details of the former Secretariat of Agriculture of the Province of São Paulo (currently the headquarters of the Secretariat of Justice and Citizenship): on the left, a keystone with a lion skin; on the right, a keystone with the Republic's protome (photo: Roger Sassaki).

The lion skin is associated with the keystones of the arches, which brings us back to the articulation between architectural (aesthetic and structural) and symbolic (mythological meanings). The keystone is an essential element of the arch's stability. It is because of keystone that the set of stones, cut at a certain angle (the voussoirs), lock, maintaining the structure. Important forces such as gravity and thrust act on it (Kovach, 2004: 54; Piotrowski, 2011: 127). Given its structural importance, in many cases the keystones are highlighted as a voussoir of a different size or material. In ancient times, they could also be associated with symbolic elements such as masks, thus fulfilling an apotropaic (protective) function. In Roman buildings, which were strongly characterized by the constitution of arcades and vaults, the keystones played an important structural role, as arches were obviously organized from stones (solid or created from concrete). Since Renaissance, this logic has changed a lot. These arches appear aesthetically organized, but not always really organized by stones, but by sculptures of them. In São Paulo's eclecticism, largely characterized by the low quality of materials, many of these arches appear with layers of stucco imitating stone. In this way, the keystone retains the aesthetic and symbolic aspect of the past, but not the structural function. This is the case of keystones to the arches of the Justice Department building. In any case, it is important to note that, aesthetically, the idea of stability, caused by the position of the keystone, appears. Moreover, the keystone in this case is also articulated with an element of strength according to the mythical narrative: the lion skin-armor of Heracles.

This is an important first level to consider: the overlapping of meanings related to strength, protection, moving between the architectural aesthetic discourse (the very situation of the keystone in the arch), and the mythical reference condensed in Heracles' lion skin. However, this was not a new solution either. In the context of the construction of the building in question, designed by Ramos de Azevedo, there was in France a profusion of similar uses dating back to the 16th century can be attested. An example can be seen in the François I Gallery of the Chateau de Fontainebleau, where Heracles in his lion skin armor is depicted on a door and as an ornamental architectural element. Regarding keystones, the same scheme can be found in Avignon at the entrance to the Hôtel de Blanchetti and in Strasbourg at the Palais Rohan. In Paris, there are several examples featuring the lion skin or Heracles with the lion skin associated with keystones or other supporting elements such as modillions scattered

around the city: Hôtel Amelot de Bisseuil, 11 rue de l'Université, 1 avenue de l'Opéra, 2 rue d'Argenteuil, 4 rue Royer Collard, 6 rue de Braque, 12 rue de Jouy, 14 rue de l'Opéra, 24 rue Lafayette, 42 rue François Miron, rue Abel, corner with rue Parrot, among several others. There are two examples worth to be looked at in detail: the first is the Porte Saint Denis, and the other, the Musée D'Orsay (figure 05).



Figure 05: Detail of the Porte Saint Denis (left); Musée D'Orsay façade (right) (Wikimedia Commons).

The first is an important historical monument in Paris, whose situation helps us to understand a little more about other levels of Heracles' incorporation in the architecture of buildings, be it himself or, as we have seen, an indirect indication by means of the lion skin. At the Saint Denis Gate in Paris, the lion skin itself replaces the keystone to the arch. This is, of course, a symbol of strength associated with Heracles' myth which adds to the fact that that is a triumphal arch commemorating some of Louis XIV's military victories (Gerbino, 2012: 77-84). This portal is a reference to the hero who, as well as being characterized by strength, was also a deity who protected the entrances to houses. Since the lion skin appears at the head of arches and is associated with building keystones, this position may also indicate the aesthetic revival of an ancient function of Heracles as the protector of house entrances: in the Greco-Roman world, Heracles and Hermes were deities related to the protection of houses (Vermaseren & Van Essen, 1965: 16; Downey, 1969: 57-60, 82 and 95-6; Meneses & Sarian, 1973: 99). The relationship between the two gods is clearly seen on the façade of the Musée d'Orsay, where each arch has a keystone that articulates the caduceus (an attribute strongly linked to the god Hermes, which will be explored further in this text) with Heracles' lion skin. It is worth pointing out that the current site of the museum was formerly a train terminus (Paris-Orleans), and that the function of controlling entry and exit attributed to these two deities would make perfect sense. At the end of the

19th century, when the building was built, Hermes or Heracles were no longer worshiped. However, it is evident that the aesthetic expression of these gods recovers some aspects of their former functions.

Let's go back to the headquarters of the Justice Department. The choice of French solutions was not random, and the very situation of the building in question here indicates this. As previously noted, Heracles' lion skin appears in various contexts conveying a notion of strength in the structural support for sections of buildings. Furthermore, the function related to ancient religion has not been completely lost, in as much as aspects of it are presented in an aesthetic way. However, it should be emphasized that nothing of the ancient cult and mythological and religious beliefs remain besides this loose aesthetic reference. In this sense, the façade of the building in question presents something new. When designing the then headquarters of the Secretariat of Agriculture, Ramos de Azevedo included a sequence of 21 lions in the arches of the windows on the side and rear façades (figure 04). But there is a break on the main façade, in a tripartite entrance: the arches to the three doors do not feature the lion skin, but the effigy of the Republic (figure 04). If there is indeed an idea related to strength, support and protection in such aesthetic arrangements, in this case, it is the Republic itself that performs this function. This rupture suggests not only an engagement with classical tradition, but its appropriation by a hotly debated topic in Brazil at the end of the 19th century: the republicanism. This point is reinforced using French solutions can be observed.

The Republic's effigy was a common feature at the time. It appeared in profile on the first republican coins in Brazil, mimicking a use already popular in France, Argentina, the USA, and Portuguese republican coins (Nolte, 1882: 42; Carson, 1962: 445; Medina, 1990: 129-31; Van Wie, 1999: 18; Maness, 2010: 359; Chico, 2013: 294; Hanson, 2015: 201). In this way, the Republic was an anthropomorphized version of a young woman with cloak, shoulder-length hair, and the Phrygian cap, a popular motif in sculptures, painting etc. called in French iconography *bonnet rouge*, an element present in the clothing of the *sans-culottes* in the context of the French Revolution (Petrey, 1980: 58; Auslander, 2009: 118). Indeed, as far as we know, a Republic in human form was created in the French revolutionary context (going back to the 18th century), and Brazil appropriated the idea when the country already was a Republic. The Republic allegory was based on a deep identification between liberty and opposition to the monarchical system in the French revolutionary context, thus proposing the republican system as a solution. The personification of liberty even had a name: "Marianne", a combination of two common

feminine names: Mary and Anne (Hanson, *Op. cit.*: 211-2), who very often was represented with the red cap, as can be seen in Eugène Delacroix's emblematic painting, *Liberty Leading the People* (1830) (Kidd, 2006: 379 sqq.; Nielsen, 2013: 136-7).

Such a representation of freedom was not actually new. There was a well-established repertoire of the goddess Liberty (*Libertas*) among the Romans, which often included a type of hat, the *pileus*, as attested to by various sources (Weinstock, 1971: 138, pr. 15; Tatum, 1999: 165). At this point, the situation complicates, since this hat does not correspond to the Phrygian cap used in French revolutionary iconography and later. The "Phrygian cap" is associated with a specific type of hat that identified freedmen in ancient Rome. This is because the *pileus* was a symbolic cap that fulfilled functions in a variety of contexts, including its association with the goddess and freed slaves (Cleland, Davies & Llewellyn-Jones, 2007: 148). According to the sources, freedmen wore the *pileus* immediately after having their heads washed to make visible their new status. For example, Roman citizens who lived in captivity in Carthage, Gaul, and Greece took part in processions (as freedmen) wearing the *pileus* (*pileus libertatis*). In addition, the goddess Liberty (*Libertas*) herself wore the *pileus*, as can be seen in cult statues (for example, one of the goddess Liberty on the Aventine), and in the minting of Roman coins (Fears, 1981: 869-70). In other words, the association between this type of hat, the idea of freedom, and even its divine personification was already well developed in antiquity. In France, the ancient content was appropriated and reworked in connection with the republican ideology of the French revolution, in which the goddess Liberty became the Republic itself. But even this recovery was not originally established in the revolutionary context. The *pileus*, together with the beam and the axe, was a typically Roman composition, and was revived on 17th and 18th centuries coins from Bern, and on minted coins in Louis XVI's France. Thus, the reference is pre-revolutionary (Comite, 1992: 219).

The Latin term *pileus* comes from the Greek (*pilos*), whose original meaning is indicative of the materiality of this object. In ancient Greek, the term *pilos* means wool or felt, therefore, *pilos* could be a felt hat (compacted wool) or any object produced with this type of material (e.g. shoes, rugs or covers) – (Bailly, 1963: entry *pilos*), while the Latin term focuses on the meaning as hat, especially the cap of the freedman (Gaffiot & Flobert, 2008: entry *pileus*). However, the name *pileus* itself doesn't seem to have been used in such a strict sense, since some ancient authors mention different types of hats with different materials as *pilei* (O'Neill, 1897/2003: 924). In this way, the ancient classical repertoire also included the Phrygian cap, a type of oriental hat present in the representation of some characters in Greek

iconography, such as Mithra and Paris, both of Asian origin. The god Mithra, for instance, often portrayed with the Phrygian cap, was called in a Christian context “*deus pileatus*” (“god who wears the *pileus*”) (Dörner, 1978; Workman, 1980: 35; Foakes-Jackson, 2005: 184-5; Ruck, Hoffman & Celdrán, 2011: 30), thus the Phrygian cap could also be characterized as a type of *pileus* (see Cleland, Davies & Llewellyn-Jones, 2007: 148). Therefore, there was an association between these two types of hats (the Roman *pileus* and the Phrygian cap) since antiquity.

It is the semantic elasticity of the term *pileus*, which centuries later resulted in the sophisticated iconographic relationship between the Phrygian cap, the concept of freedom, and the French version of republicanism, that is referred to in the Republic figure on the main façade of the Justice Department in Ramos de Azevedo’s building project (figure 04). Indeed, there is broader dialogue between Brazilian and French republicanism (Barreto, 1990: 44; Leite, 2000: 305; Coelho, 2002: 43), especially when one thinks of the adoption of the Marianne in the minting of Brazilian coins or the iconography of the Brazilian Republic in general (Schwarcz, 1998: 470, 473-6, 501-2) – the figures of the Secretariat of Justice’s building also suggest such an alignment. In contrast, the North American representation of freedom, created in 1781 by the French engraver Augustin Dupré for Benjamin Franklin, the *Libertas Americana*, sought another reference: a medal with the figure of Liberty associated with the Phrygian hat, a scheme that was also appropriated in later half-cent coins (Vermeulle, 2007: 29; Heritage, 2009: 29). 29; Heritage, 2009: 26-7; Gibbs, 2008: 397-9). In the latter, however, Liberty does not wear the hat on her head but has it rather on her side supported by a staff. Here, the hat is like the Roman *pileus* (without the high part arched forward like the Phrygian barrette), an evident allusion to ancient iconography. Nevertheless, after the French solution became predominant, even US monetary iconography opted for the figure of the Republic wearing a hat (this time a Phrygian cap) directly over his head. In other words, Ramos de Azevedo appropriated an internationally renowned creation.⁵

⁵ It is also important to note that there was an intense dispute over the figures of Hercules and Marianne when it came to choosing the symbol of republican France (see Hunt, 1983 and Duprat, 2014).



Figure 06: Façade details of the former Finance Department of the Province of São Paulo (currently the headquarters of the Justice and Citizenship Department) (photo: Roger Sasaki).

Based on the close relationship between Heracles, the former Finance Department of the Province of São Paulo's building, and Brazilian Republic itself, we can conclude that there is a communication framework composed of many levels and temporalities. The building was designed to house a public office. Indeed, from the outset, it was thought of as a building for the use of state administration. As in the building next to it, the former headquarters of the Treasury Department, symbolic elements of the Republic were combined with symbols related to ancient Greco-Roman repertoire. In the case of the Treasury Department, the pediment features the Coat of Arms of the Republic together with cornucopias, from which coins, fruit and flowers emerge - a clear ancient example that refers to the idea of fertility and wealth (figure 06). In the case of the Secretariat of Agriculture, which we followed in more detail above, we saw an intricate design that present the logic of the myth with the architectural logic of support, as well as a transition from a Greco-Roman repertoire to a Brazilian republican repertoire that, to a certain extent, also dialogued with a classical reference. The main question here is to understand such a framework of references. Who could interpret these elements? And by "interpreting" we mean anything, from the simple identification of one or other figure (the lion referring to Heracles, the Republic etc.) to more precise references (this figure is Heracles; this is the "Republic" on the coins...). If we think of a more comprehensive interpretation, the most apt to process all those layers of meanings were the members of the Brazilian elite, especially those from São Paulo who studied in Europe or went on

trips that “rediscovered” the ancient world in terms of a *grand tour* (Schelling, 1991: 77; Gomes Jr., 1998: 35). It seems that Ramos de Azevedo was targeting this audience when he made use of such a repertoire and establishing those connections.

Hermes

Since the beginning of the 20th century, when you walk by Praça da República, facing Avenida Ipiranga, you can see the god Hermes. This sculpture, entitled *Mercury at rest*, was produced at the Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo (figure 07), which remains fixed in the square since 1907. It is a bronze reproduction of a sculpture today in the Archaeological Museum of Florence. The sculpture is a Roman copy dating from around 100 BC, based on the original Greek one from the 4th century BC. The original seems to have been made by the Greek sculptor Lysippus or in the context of a “School of Lysippus”. The sculpture was discovered in Herculaneum in the 18th century, and was then sent to a museum, and it became a widely known art history reference. For example, Winckelmann said in the 18th century that it was one of the most beautiful ancient bronzes, and Monaco said at the beginning of the 19th century that it was the “most celebrated bronze of antiquity” (Mattusch, 2015). It provided a tradition of copies at the beginning of the 20th century that still manifests itself today in the figure of this and other mythical figures spread through public spaces in São Paulo – a tradition that still manifests itself today. The situation of this Hermes thus reflects a similar process that we have described here, of Greek formulation, Roman appropriation, and re-elaboration of meanings (and the creation of others) in modernity. This Hermes of Lysippus, of the School of Lysippus, of the Archaeological Museum of Florence, of the Liceu de Artes e Ofícios and of the Praça da República in São Paulo open a discussion about the complex inclusion of this god in São Paulo’s urban landscape, in which he enjoys a wide presence.⁶

Let us begin by considering Hermes’ characterization in Antiquity. The first thing to highlight is that Hermes was a multifaceted god. He was a god related to inventions, language skills, luck, music, theft, travel, borders, herds, and, of course, trade. In addition, he had an important function connected to transporting the dead to Hades, which was the reason that made him also known as *psychopompos* (“conductor of souls”)

⁶ We discuss below the existence of references to Hermes/Mercury in São Paulo specifically. For a general overview in Brazil, see Cerqueira; Torino, 2019.

(Rayor, 2004: 127). Hermes was a god of competition too and had a *kataibates* ("the one who descends") attribution, referring to his role as communication intermediary between the world above (of the Olympian gods) and the world below (of mortals and Hades) (Padel, 1994: 8), among others. Regarding his relationship with commerce, he was referred to by various ancient authors as *diemporos*, *empolaios*, *palinkapelos*, *kerdemporos*, *agoraios*, qualifiers of which connect him to the universe of commerce and material wealth, from where he was also characterized as *ploutodotes*, given his relationship with enrichment and abundance (Forcellini, De-Vit & Furlanetto, 1854: 413, entry *Hermes*). In other words, there was a set of very broad possibilities more or less connected in the ancient repertoire that organized the performance of the god Hermes. In his contemporary appropriation, specifically in São Paulo, we notice some of them, such as the aesthetic recovery of the sense of protection, but Hermes' attribute as a protector of commerce is his most prominent and defining characteristic.



Figure 07: Mercury at rest, Praça da República, SP (photo: Roger Sassaki).

São Paulo's identity discourse for a long time has been notorious for valuing hard work, productivism, and related ideas, so much so that she has been often called either the "land" or "city of industry" (Galvão, 1981: 25; Cadernos, 1992: 32) or more generally, "city of work" (Ciscati, 2001: 81). This argument is explicit, for instance, in a speech by Juscelino Kubitschek, a former Brazilian president: "I am very honored to visit you, my friends, at this time when we are celebrating the fourth centenary of this city of

work, the standard of our country's progress and a valuable measure of what we are capable of building and accomplishing" (Kubitschek, 1959: 39). In this set of mythological representations of itself, it is a city that "dawns working/ (...) that doesn't know how to fall asleep" (according to the song *Tema de São Paulo*) (Ferreira & Mahl, 2008: 214). It is also seen as the "city of *nec-otium*", "the negation of leisure" (Bolle, 1994: 374, n. 38), the Latin expression from which the word "business" comes. Therefore, a "city of business" (Bastos, Cabral & Rezende, 2014: 260), "banks, factories, stores and administration" (Monbeig, 1957: 59), and "production" (Carlos, 1994: 66). Since São Paulo was never actually the capital, like Rio de Janeiro and then Brasília, the idea that São Paulo is the "economic and financial capital" of the country was established (Parron, 2003: 50; Luna, 2004).

The city, which has occupied an important symbolic position in Brazilian imaginary since the beginning of the 20th century, was the setting for the creation of a series of magazines related to commercial propaganda, such as *Mercúrio, órgão central de propaganda commercial* and *Mercúrio, periódico de apoio aos comerciantes e industriais paulistas* (both from 1904); *Mercúrio, periódico literário e commercial* (from 1905); and *O Mercúrio, órgão comercial de propaganda* (Martins, 2001: 195-6) – the "Mercúrio" present in all these titles is the Portuguese translation of "Mercury". About the same time, figures of Hermes were beginning to appear around the city, such as the sculpture in Praça da República shown above, on the façade of the store *Au Grand Dépôt* (inaugurated in 1908), located at 91 Rua São Bento, there was a sculpture of Hermes associated with the cornice of the building (BARBUY, 2006: 150-1). A little later, in 1944, in a criticism of the high profits that São Paulo's bakers were making, the editorial in the newspaper *Correio Paulistano* evoked "the good old days (...) when the ethics of Mercury, God of commerce, advocated that only profits of ten or twenty cents were reasonable" (Cytrynowicz, 2000: 60). Therefore, Hermes has been positioned at different levels of everyday life in São Paulo since the beginning of the 20th century, and this situation has left deep marks on the city today.

It is important to point out that, as in Heracles' case in the urban iconography of São Paulo, Hermes is not represented in terms as precise as in antiquity. In the classical past, the most recurrent attributes in representations of Hermes/Mercury were the caduceus (a staff with two serpents or, sometimes, two wings at the top), the traveler's hat, and the winged sandals. (Smith, 1859: 311-313: entry *Hermes*). Hermes is associated with the caduceus on a variety of supports and, in the case of Roman coins, the caduceus appears in isolation on many occasions. However, in this context, the caduceus is not only related to Hermes; but a group of deities

such as Peace (*Pax*), Happiness (*Felicitas*), Mars, and the Dioscuri is also related do this attribute (Mcdonnell, 2006: 144), whereas among the Greeks, it was a symbol almost exclusive to the god Hermes. But it is interesting, nonetheless, that the caduceus could appear in isolation in both contexts, thus establishing a reference to the god Hermes – an aspect that would be appropriated and emphasized centuries later.

In modern times, the caduceus' association with other deities practically disappeared, establishing an almost exclusive relationship with Hermes, but also with Asclepius, the god of medicine. This connection dates to the Renaissance, probably due to the relationship between Hermes and alchemy at the time. In addition, this appropriation appear in some editions of medical literature whose publisher's symbol was the caduceus, which was extended to the symbol of medicine itself (replacing the chalice of Asclepius with just a serpent). For example, the title page of a book on tropical diseases – *The cures of the diseased in remote regions* (London, 1598), written by George Watson, featured the caduceus, as did in a later publication (*Amsterdam pharmacopoeia*, 1736) which bore the caduceus as the mark of the publisher Prudenter. Today, although there are efforts to rehabilitate a preferential reference to Asclepius in medicine, the appropriation of the caduceus seems to be consolidated. For example, it has become the symbol of the *British Medical Association* and the *US Army Medical Corps* (Lock, Last & Dunea, 2001: 262, entry *emblems*). In any case, the caduceus in São Paulo, even in isolation, certainly refers to Hermes.

Hermes was introduced into various contexts in São Paulo in connection with the ideology of work, industrialism, commerce, and business that, and some examples clearly show this. The first example is the headquarters of the São Paulo Court of Justice in Pátio do Colégio, formerly Commodities Exchange,⁷ where Hermes features prominently (figure 08). On the corners of the main façade, there is a sculpture of the god, easily identified by his winged helmet. There is also a stylized caduceus at various points on the building, in such a way that this theme dominates the façade. This arrangement is coherent, since the building was a place for doing business (a stock exchange). This aspect was thoughtfully developed by its architect who, considering the building's function, strongly marked the façade with a theme related to the activities that would take place there. Today, such a coherence plays only a limited role in the whole of the building, as the references to Hermes remain aesthetically in the edifice structure, but the activities carried out inside are of a different nature, being related to the universe of law rather than to the world of business.

⁷ Inaugurated in 1933 – see Carvalho, 1999: 150.

Another example of the relationship between Hermes and commerce in São Paulo is the Álvares Penteado School of Commerce Foundation, a building in Largo São Francisco.⁸ There are plenty of references to Hermes on the façades, which are divided into two forms: panels with Hermes' winged helmet at the top of plain medallion frames, and the figure of the caduceus very prominently displayed (figure 09).



Figure 08: Façade details of the São Paulo Court of Justice in Pátio do Colégio, formerly Bolsa de Mercadorias (photo: Roger Sassaki)

⁸ Inaugurated in 1908 – see FUNDAÇÃO, 1952.



Figure 09: Façade details of Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado - FECAP (photo: Roger Sassaki).

The two buildings, inaugurated in the first half of the 20th century, had various allusions to Hermes, making up a landscape in which the god's presence was predictable and commonplace. We mentioned above Hermes' presence on the façade of the *Au Grande Dépôt* store and FECAP, both dated to 1908, but there are several other examples in the first decades of the 20th century. On the corner of Rua Quintino Bocaiúva and Rua Direita, it is possible to find Hermes on two façades opposite to each other: that of Palacete Tereza Toledo Lara, dated to 1910 (currently under renovation), and the building of the former Cinema Eldorado (now Clovis Calçados), dating to the following decade. The strength of Hermes' presence and his constant association with commerce and business relationships offer a scenario that was easy to understand symbolically. The figure of the god or his attribute, the caduceus, was an almost directly reference to commerce, which was widely exploited in the urban iconography at the time. Another clear example is the constitution of the Commercial Association of São Paulo's coat of arms. It is like other coats of arms that allude to Hermes, such as the symbol of the Faculty of Economics and Administration of the University of São Paulo, composed of the head of Hermes wearing a winged hat. It is identical to the emblematic caduceus that also appears on the coat of arms of the Order of Economists of Brazil. However, in the case of the Commercial Association of São Paulo, the situation is more complex. The reference is present on the

façade of the institution's headquarters and is a version of the coat of arms of the city of São Paulo. There are an arm of armor holding the caduceus in place of the flag, and the cross of Portugal or the cross of the Order of Christ. Below, instead of the motto "NON DVCOR DVCO", there is an abbreviation of the associations' name A.C.S.P. (Associação Comercial de São Paulo) (figure 10). On the city's coat of arms and that of the association, the lateral supports are fruity coffee branches and, above, in place of the mural crown that makes up the city's coat of arms, there is a superimposed gear. It is interesting to note that the creation of this new coat of arms suggests important connections, the first being the parallel between the city of São Paulo and the commercial institution; the other, more specific, is the replacement of the city flag by Hermes' caduceus.



Figure 10: Façade details of the São Paulo Commercial Association (photo: Roger Sasaki).

In this example, there is a game of substitutions clearly enhanced by familiarity with the meanings contained therein, in which the caduceus refers directly to a known content: Hermes and commerce, a fundamental element in establishing the identity of both the association itself and the city of São Paulo. There are also some examples that show how Hermes was used as an easy-to-understand iconographic resource, around which a specific scheme was built in São Paulo. Next, we will look at an example that indicates another level of meaning, endorsing the easy-to-understand logic that this god presented in São Paulo based on his imagery. We will now consider an element of the current Secretariat of Agriculture and Supply of the State of São Paulo (former Ermírio de Moraes Building, and previously the Esplanada Hotel).⁹ The façade has been somewhat modified, but much of the original features are still present, such as certain medallions featuring three figures (figure 11). Only one of them is a

⁹ Inaugurated in 1923 – see Valenzuela, 2019.

specifically defined character: the god Hermes. The other two are allegories which, together with Hermes, evoke industry (a man holding a gear) and agriculture (the figure standing out in the center – a woman holding a pitchfork and a stalk of wheat). Agriculture features prominently while Trade and Industry are at the bottom.



Figure 11: Façade details of the Ermírio de Moraes Building (formerly Esplanada Hotel) (photo: Roger Sasaki).

A similar configuration can be observed in the Matarazzo Building, currently the headquarters of São Paulo City Hall (officially called the Anhangabaú Palace).¹⁰ Between the 1930s and 1970s, it served as the headquarters of Indústrias Reunidas F. Matarazzo. On its main façade, there is a set of five panels organized in sequence, the direction of which is unclear. Starting from the left, the first panel depicts the textile industry, with relief figures of a loom, rolls of yarn, and fabric. The next depicts the steel industry, showing a furnace with pressure pipes, an anvil, and a gear. The next panel depicts agriculture, with tools for working the land, such as a shovel, a plow, some stalks of wheat below and, above, two cornucopias from which fruit and leaves come out. This, the central panel, has a plain border with associated ribbons. The next one seems to indicate technology, consisting of a microscope, laboratory condenser, and retort. Finally, the trade itself, featuring a winged railway wheel, a rope with a pulley for lifting related to warehouses, an anchor referring to displacement by water, and, arranged vertically in the center of the panel, a winged caduceus (figure 12). Here we see a composition whose logic is

¹⁰ Inaugurated in 1939 – ver Tonhão, 1993: 115-39.

practically the same as that of the aforementioned building: an allegorical repertoire is created to describe sectors of industry and agriculture. In the description of commerce, although the allegorical repertoire also appears, it is Hermes, indicated by the caduceus, who condenses this activity.

There are other examples that only confirm what we have seen so far: medallions with the figure of Hermes in the Post Office Palace, referring to the god's communication attribute (a "messenger"); a stained glass window with the figure of Hermes in the Catavento Cultural and Educational Museum (former Palácio das Indústrias), a building projected to house agricultural and industrial exhibitions; as well as the profusion of allusions to Hermes in the Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), former headquarters of Banco do Brasil in São Paulo; among many others.



Figure 12: Façade detail of the Matarazzo Building (photo: Roger Sassaki).

Two divinities, two different paths

The discussion here presented on the presence of Heracles and Hermes in the city of São Paulo suggest two different paths. The first example, Heracles, showed us two intricate ways of attributing meaning, and, moreover, architectural debates that went back to forms already present in European buildings. This was the case with Heracles in the Municipal Theater, and with Heracles in building of the former Secretariat of

Agriculture in the Pátio do Colégio. Here, the enjoyment of classical elements depended on a certain erudition generally achieved through some contact with foreign creations. In the case of Hermes' iconography, the dialogue with European forms can also be observed. However, in the city of São Paulo, it took on a life of its own, connected to the construction of an identity for city's citizens, which would inevitably involve an ideology of work and modernity based mainly on industry and commerce. Hermes, in this sense, became an element that synthesized this identity. Two examples that reinforce the complex inclusion of the classics in the city of São Paulo.

Acknowledgements

I wrote this text when I was part of an editorial project entitled "Ecletismo Paulista" [São Paulo's Eclecticism], invited by Lindener Pareto Jr. and Waldir Salvadore, whom I thank for the opportunity. I would also like to thank Roger Sassaki for the photographs and Felipe Perissato for his suggestions on the English version of this text. The author of this text is solely responsible for the ideas expressed here.

Bibliographical references

Reference works

BAILEY, Nathan *et al.* *Dictionarium Britannicum or a More Compleat Universal Etymological English Dictionary Than Any Extant*. London: T. Cox, 1736.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français: rédigé avec le concours de E. Egger*. [26ème] édition revue par L. Séchan et P. Chantraine,... avec en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 1963.

DANET, Pierre. *A complete dictionary of the Greek and Roman antiquities: explaining the obscure places in classic authors... also an account of their navigations, arts and sciences, and the inventors of them; with the lives and opinions of their philosophers*. London: Printed for John Nicholson [etc.] and sold by R. Parker, 1700.

GAFFIOT, Félix; FLOBERT, Pierre. *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 2008.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HANSON, Paul R. *Historical Dictionary of the French Revolution*. London: Rowman & Littlefield, 2015.

HERBELOT, Barthélemy de; VISDELOU, Claude de. *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient*. La Haye: Aux depens de J. Neaulme & N. Van Daalen, 1777.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SMITH, Sir William. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Oxford: C.C. Little and J. Brown, 1853.

SMITH, Sir William. *A Classical Dictionary of Biography, Mythology, and Geography Based on the Larger Dictionaries William Smith*. London: John Murray, 1859.

Historiography

AUSLANDER, Leora. *Cultural Revolutions: Everyday Life and Politics in Britain, North America, and France*. Los Angeles: University of California Press, 2009.

BARBUY, Heloísa. *A cidade-exposição: comércio e cosmopolitismo em São Paulo, 1860-1914*. São Paulo: Edusp, 2006.

BARRETO, Tobias. *Crise Política e Social*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

BASTOS, Aguinaldo; CABRAL, Alexandre M.; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.

BONNEFOY, Yves; DONIGER, Wendy. *Greek and Egyptian Mythologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

CADERNOS de História de São Paulo, Vol. 1. *Os Campos do conhecimento e o conhecimento da cidade*. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1992.

CARLOS, Ana F. A. *Os Caminhos da reflexão sobre a cidade e o urbano*. São Paulo: Edusp, 1994.

CARSON, Robert A. G. *Coins of the World*. New York: Harper & Row, Pub., 1962.

CARVALHO, Maria Cristina Wolff de. *Ramos de Azevedo*. São Paulo: Edusp, 1999.

CAVALCANTI, Dirce de Assis. *O velho Chico, ou, A vida é amável*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

CENNI, Franco. *Italianos no Brasil: "andiamo in 'Merica"*. 3a ed., São Paulo: Edusp, 2002.

CERQUEIRA, Fábio Vergara; TORINO, Isabel Halfen da Costa. Estátuas do Mercúrio voador em Pelotas e no Brasil. *Heródoto*, v. 4, n. 2, 2019, p. 206-40.

CHICO, Beverly. *Hats and Headwear around the World: A Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2013.

CISCATI, Márcia R. *Malandros da terra do trabalho: malandragem e boêmia na cidade de São Paulo (1930-1950)*. São Paulo: Annablume, 2001.

CLELAND, Liza; DAVIES, Glenys; LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Greek and Roman Dress from A to Z*. New York: Routledge, 2007.

COELHO, Geraldo M. *No coração do povo: o monumento a república em Belém - 1891-1897*. Cidade Velha: Editora Paka-Tatu, 2002.

COMITE international d'Histoire de l'Art, Comité français d'histoire de l'art (1992) *L'art et les révolutions: actes*, Vol. 4. Société alsacienne pour le développement de l'Histoire de l'Art, 1992.

CYTRYNOWICZ, Roney. *Guerra sem guerra: a mobilização e o cotidiano em São Paulo durante a Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Edusp, 2000.

DÖRNER, Eleonore. *Deus pileatus*. In: DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Études mithriaques: actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*. London: BRILL, 1978, p. 115-22.

DOWNEY, Susan B. *The Heracles Sculpture*, Vol. 3, 1. New York: Dura-Europos Publications, 1969.

DUPRAT, Annie. Comment est née “Marianne”? La caricature, médiatrice de la figuration de la République en France. *Domínios Da Imagem*, 2014, v. 1, n. 1, p. 43-54.

FAIVRE, Antoine. *Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Newburyport: Red Wheel/Weiser, 2000.

FEARS, Rufus. The cult of Virtues and Roman imperial ideology. In: TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1981, p. 827-949.

FERREIRA, Antonio C.; MAHL, Marcelo L. *Letras e identidades: São Paulo no século XX, capital e interior*. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

FOAKES-JACKSON, Frederick J. *A History of the Christian Church: From the Earliest Times to A.d. 461*. New York: Cosimo, Inc., 2005.

FORCELLINI, Egidio; DE-VIT, Vincenzo; FURLANETTO, Giuseppe. *Totius latinitatis lexicon: C-E*. London: Walton an Maberly; John Murray, 1854.

FOWLER, William W. *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2004.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. *Breve introdução à arquitetura clássica em São Paulo*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

FUNDAÇÃO Armando Alvares Penteado. *A Fundação Escola de Comércio “Álvares Penteado” em seu 50º aniversário, 1902-1952*. São Paulo: FECAP, 1952.

GALVÃO, Maria R. E. *Burguesia e cinema, o caso Vera Cruz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GERBINO, Anthony. *François Blondel: Architecture, Erudition, and the Scientific Revolution*. Routledge, 2012.

GIBBS, Jenna M. *Performing the Temple of Liberty: Slavery, Rights, and Revolution in Transatlantic Theatricality (1760s -1830s)*. Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in History. Los Angeles, University of California, 2008.

GIORGIO, Francesco. *Promptuarium rerum et theologicarum, et philosophicarum*. Paris: Apud Ioannem Macé, in monte d. Hilarij, sub scuto Britanniae, 1564.

GOMES JR., Guilherme S. *Palavra peregrina: o Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*, Edição 2. São Paulo: Edusp, 1998.

HERITAGE Numismatic Auction, Inc. HNAI Platinum US Coin Auction Catalog #1128, Pre-ANA, Los Angeles, CA. Los Angeles: Heritage Capital Corporation, 2009.

HEYDENREICH, Ludwig H.; LOTZ, Wolfgang. *Architecture in Italy, 1400 to 1600*. Westminster: Penguin Books, 1974.

HUNT, Lynn. Hercules and the Radical Image in the French Revolution. *Representations*, v. 2, 1983, p. 95-117.

IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.

KIDD, William. Les caprices anglais de Marianne. La caricature britannique des années 1990. In: AGULLON, Maurice; BECKER, Annette; COHEN, Evelyne. *La République en représentations: autour de l'œuvre de Maurice Agulhon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, p. 379-91.

KOVACH, Robert L. *Early Earthquakes of the Americas*. New York; Cambridge; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 2004.

KUBITSCHKE, Juscelino. *Uma campanha democrática*. São Paulo: J. Olympio, 1959.

LEITE, Renato L. *Republicanos e libertários: pensadores radicais no Rio de Janeiro, 1822*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOBATO, Monteiro. *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1944.

LOCK, Stephen; LAST, John M.; DUNEA, George. *The Oxford Illustrated Companion to Medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LUNA, Francisco V. A capital financeira do país. In: SZMRECSÁNYI, Tamás. *História econômica da cidade de São Paulo*. São Paulo: Globo, 2004, p. 328-56.

MANESS, Michael G. *Character Counts: Freemasonry Is a National Treasure and a Source of Our Founders Constitutional Original Intent*. Bloomington: AuthorHouse, 2010.

MARTINS, Ana L. *Revistas em revista: imprensa e práticas culturais em tempos de República*, São Paulo (1890-1922). São Paulo: Edusp, 2001.

MATTUSCH, Carol. Changing Approaches to Classical Bronze Statuary. In: DENOYELLE *et al.* (dir.). *Bronzes grecs et romains, recherches récentes – Hommage à Claude Rolley*, 2012. Collections électroniques de l'INHA. Techniques des bronzes antiques, 2015.

MCDONNELL, Myles. *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MEDINA, João. *"Oh! a República!": estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa, 1990.

MELRO, Sandra Aparecida. *Da Monumentalidade à Demolição: O Prédio do Jardim da Infância Anexo à Escola Normal de São Paulo (1896 – 1939)*. Curitiba: Ed. Appris, 2021.

MENESES, Ulpiano T. B.; SARIAN, Haiganuch. Nouvelles peintures liturgiques de Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique/Supplément I*, Paris, p. 77-109, 1973.

MENESES, Ulpiano T. B. de. Morfologia das cidades brasileiras. Introdução ao estudo histórico da iconografia urbana. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 144-55, junho/agosto 1996.

MONBEIG, Pierre. *Novos estudos de geografia humana Brasileira*. São Paulo: Difel, 1957.

NIELSEN, Wendy C. *Women Warriors in Romantic Drama*. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2013.

NOLTE, Ernst. *The Stranger's Guide for Buenos Aires*. Buenos Aires: German library, 1882.

O'NEILL, John. *Night of the Gods*. Pt. 2. London: Kessinger Publishing, 1897/2003.

ORLIN, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 2010.

PADEL, Ruth. *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PARRON, Milton. *São Paulo, a trajetória de uma cidade: história, imagens e sons*. São Paulo: Nobel, 2003.

PETREY, Sandy. *History in the Text 'Quatrevingt-Treize' and the French Revolution*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1980.

PIOTROWSKI, Andrzej. *Architecture of Thought*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

RAMSAY, Andrew M. *A new Cyropaedia or the travels of Cyrus*, Volume 1. Rouen: Peter Machuel, 1779.

RAYOR, Diane. *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.

RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark A.; CELDRÁN, Jose A. G. *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult That Civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.

SALGUEIRO, Heliana A. *Cidades capitais do século XIX: racionalidade, cosmopolitismo e transferência de modelos*. São Paulo: Edusp, 2001.

SALMON, Edward T. *Samnium and the Samnites*. New York: Cambridge University Press, 1967.

SHELLING, Vivan. *A Presença do povo na cultura brasileira: ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

SCHWARCZ, Lilia M. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHEAR, Ione M. Maidens in Greek Architecture: The Origin of the "Caryatids". *Bulletin de correspondance hellénique*, Volume 123, n. 123-1, p. 65-85, 1999.

STRATTE-MCCLURE, Joel. *The Idiot and the Odyssey: Walking the Mediterranean*. e-book: Fast Thinking Books, 2008.

TATUM, W. Jeffrey. *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

TONHÃO, Marcos. *Marcello Piacentini, arquitetura no Brasil*. Dissertação de Mestrado em História da Arte e da Cultura. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

VALENZUELA, Sandra T. *Imagens da hotelaria na cidade de São Paulo: panorama dos estabelecimentos até os anos 1980*. São Paulo: Senac, 2019.

VAN KEUREN, Frances. Hercules. In: *Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2010.

VAN WIE, Paul D. *Image, History, and Politics: The Coinage of Modern Europe*. Lanham; Oxford: University Press of America, 1999.

VERMASEREN, M. J.; VAN ESSEN, C. C. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden: Brill, 1965.

VERMEULE, Cornelius. *Numismatic Art in America: Aesthetics of the United States Coinage*. Whitman Publishing LLC., 2007.

WEINSTOCK, Stefan. *Divus Julius*. Oxford: The Clarendon Press 1971. XVI, 469 S., 31 Taf. 8°, Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1971.

WORDSWORTH, Christopher. *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ: In the original Greek. With introd. and notes by Chr[istopher] Wordsworth*, Volume 4. London: Rivingtons, 1862.

WORKMAN, Herbert. B. *Persecution in the early church*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

HÉRACLES E HERMES NA ICONOGRAFIA URBANA PAULISTANA

Gilberto da Silva Francisco¹

Resumo

Este texto discute a inserção de Héracles/Hércules e Hermes/Mercúrio, duas divindades antigas dos panteões grego e romano, na cidade de São Paulo entre os séculos XIX e XX. A partir da noção de iconografia urbana, observaremos as especificidades da apropriação paulistana de formas do mundo antigo que já estavam sendo ressignificadas no seio de representações desde a modernidade. Assim, a recepção desses deuses na cidade de São Paulo foi baseada em um processo complexo que contou com a trama de elementos que organizavam seus cultos e representações na antiguidade, mas também um sofisticado processo de seleções entre a Europa moderna e contemporânea e o Brasil dos séculos XIX e XX, instalando Héracles e Hermes em debates que conectavam a cidade de São Paulo a temas tradicionais, mas também naqueles específicos do país, como o republicanismo e a ideologia do trabalho.

Palavras-chave

Héracles/Hércules; Hermes/Mercúrio; iconografia urbana paulistana; arquitetura e paisagem urbana.

¹ Professor Doutor – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: g.francisco@unifesp.br.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 75-109.

DOI:

Abstract

This article discusses the presence of Heracles/Hercules and Hermes/Mercury, two deities of the ancient Greek and Roman pantheons, in the city of São Paulo in the 19th and 20th centuries. Based on the concept of urban iconography, we look at São Paulo's particular appropriation of references to the ancient world that had already been developed since modern times. The reception of these gods in the city of São Paulo was based on a complex process that included a web of elements that oriented their cults and representations in antiquity, but also a sophisticated selection of cultural and political aspects from modern Europe and Brazil in the 19th and 20th centuries. This complex process included Heracles and Hermes in debates that connected the city of São Paulo to traditional themes, especially those related to the Brazilian reality, such as the concept of republicanism and of political ideology.

Keywords

Heracles/Hercules; Hermes/Mercury; São Paulo urban iconography; architecture and urban landscape.

A fachada sobre a praça perto do cais ostenta uma estátua de Mercúrio. O velho deus grego do comércio parece um pouco caduco, sem influência por aqui.

(Dirce de Assis Cavalcanti, *O velho Chico, ou, A vida é amável*: 129)

Na Grécia Antiga o grande herói nacional foi Héracles, ou Hércules, como se chamou depois. Era o maior de todos – e ser o maior de todos na Grécia daquele tempo equivale a ser o maior do mundo. Por isso até hoje vive Hércules em nossa imaginação.

(Monteiro Lobato, *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo: 3)

Este texto é dedicado a duas divindades que aparecem com certa frequência em de São Paulo: observaremos a presença de Héracles e Hermes na cidade a partir da noção de “iconografia urbana”. De início, é importante dizer que situamos o urbano a partir da noção de cidade, compreendendo a variedade e complexidade desse conceito (Salgueiro, 2001: 10-1). Ainda, é devido dizer que o objeto de interesse, aqui, não é a iconografia urbana como representação da cidade (Meneses, 1996), mas elementos figurativos disponíveis no espaço urbano em suportes diversos como *outdoors*, muros, luminosos e, no caso aqui tratado, principalmente fachadas de edifícios. Trata-se, dessa forma, não de figuração *da* cidade, mas *na* cidade; distanciando-nos da cidade como referencial de alguma criação que registra um momento (ou momentos) dela a partir de fotografias, vídeos ou pinturas, e nos aproximamos da cidade como um tipo de painel extremamente complexo. Com isso, não queremos dizer que a cidade é um museu no qual obras estão expostas, mas que o espaço e a paisagem urbana enquadram, como uma espécie de painel, elementos diversificados, inclusive figurativos. Trataremos apenas alguns deles: aqueles que permitam explorar o debate sobre a presença de personagens “greco-romanas” na cidade de São Paulo.²

Parece claro que divindades criadas nos mundos grego e romano antigos tenham um lugar bastante diferente atualmente, se pensarmos na dinâmica mítica e cultural que desempenharam naquele passado. Ou seja, se algo da perspectiva das narrativas míticas foi retomado e reelaborado, não se pode dizer o mesmo das atividades culturais. Depois do estabelecimento do cristianismo no Ocidente, paralelamente ao esfacelamento da perspectiva da religiosidade dos gregos e romanos, que passava a ser caracterizada como pagã, suas divindades perderam o papel de proeminência que desempenharam no Mediterrâneo por milênios, e inclusive o impacto na

² Apesar de acreditarmos na especificidade das experiências que caracterizamos como grega e romana, utilizaremos o termo “greco-romano” como síntese de um processo a partir de propostas de leitura sobre o mundo antigo apresentadas sobretudo a partir da modernidade.

paisagem que seus santuários apresentavam foi paulatinamente reformulado. Assim, essas divindades acabaram por fornecer, nesse contexto de triunfo do cristianismo, referências indiretas que só seriam observadas com maior interesse a partir da modernidade. Entretanto, apesar de não serem efetivamente conectadas de forma ativa nas formulações de religiosidade atualmente, esses deuses não desapareceram da paisagem urbana. E não é apenas a presença de esculturas de culto de Atena, Zeus, Hera, Afrodite, entre muitos outros, em vários museus que indica isso; ou a recuperação, em termos de uma lógica de conservação, de antigos espaços de culto que, depois de serem rejeitados e descaracterizados por cristãos, foram patrimonializados – é o caso da Acrópole de Atenas, um complexo que estava no centro da religiosidade ateniense articulada em grande medida pelo culto da deusa Atena no passado, e que atualmente é caracterizado como “Patrimônio da humanidade” pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura).

A presença dessas divindades está ligada também a uma reelaboração moderna de seus significados. Elas voltaram a compor paisagens urbanas, mas seus significados, evidentemente, são outros. A referência ao passado é frequentemente evocada de alguma forma; entretanto, ela acontece em contextos bastante diferentes, nos quais o cristianismo é perspectiva predominante e o passado fornece base para formas que não eram articuladas necessariamente em termos de uma recuperação fiel. Ou seja, não se propunha a recuperação do culto desses deuses; e, além disso, eles poderiam ganhar significados novos. É nesse sentido que consideraremos a presença de Hermes e Héracles na cidade de São Paulo. Ambos tinham inserção bastante forte na religiosidade dos gregos e romanos (Hermes/Mercúrio e Héracles/Hércules), e esse elemento não foi recuperado. Tratou-se, dessa forma, de uma recuperação com sentido estético conectado a novos símbolos. E, em vários casos, próprios da esfera civil. Foi assim, por exemplo, que certos Estados modernos laicos aproximaram características centrais de sua composição como a justiça e a liberdade a divindades antigas. Percebe-se, nesse sentido, que o aspecto religioso foi amplamente reformulado e substituído por elementos novos, o que mostra a clara separação da experiência antiga. Se, por um lado, é possível observar atualmente a presença de símbolos religiosos (como a cruz cristã) em instituições estatais como casas legislativas, tribunais, escolas e repartições públicas no Brasil, e mesmo debates ressaltando o caráter laico do Estado brasileiro diante disso; por outro, a presença de Atena, Demeter, Zeus ou qualquer outro deus dos gregos e romanos não é inserida nesses debates, já que seu sentido religioso foi descolado e reelaborado no seio de referências cívicas e, cabe dizer, abertamente laicas.

É interessante observar, assim, que esses deuses desempenham outras funções na nossa época.

Suas novas funções, evidentemente, são bastante variadas. Pode-se pensar em sua inserção no campo da política, da cultura, da economia etc.; e, mesmo nesses campos, não há uma utilização tão rigidamente articulada. Ou seja, não há um conjunto de regras específicas relacionadas ao uso dessas referências, além de algumas ideias mais ou menos delimitadas próprias de campos nos quais determinados deuses poderiam ser associados. Asclépio é frequentemente associado à medicina, Atena à engenharia, Hermes ao comércio; e tais associações materializaram, em vários contextos, elementos como brasões e logotipos que incluem tais deuses ou atributos ligados a eles. Por exemplo, há uma escultura no *campus* da Cidade Universitária da Universidade de São Paulo, em uma área externa contígua aos prédios da Escola Politécnica, no qual há uma grande escultura em chapa de metal recortado em forma de penacho de capacete estilizado. Seu título é *Palas*, uma clara referência à deusa Atena. No mesmo *campus*, há um mosaico na entrada da Faculdade de Economia com a cabeça de Hermes com capacete alado. No Tribunal de Justiça de São Paulo, a deusa Têmis aparece em destaque no frontão da fachada principal e, no Teatro Municipal, o deus Apolo aparece em medalhões da fachada principal. Bem, os exemplos são muitos e variados. Para desenvolvermos essa questão, pensemos nos casos de Héracles e Hermes na cidade de São Paulo.

Um ponto de partida interessante é a própria complexidade dos nomes dessas personagens: Héracles ou Hércules? Hermes ou Mercúrio? Normalmente, a resposta diz que se trata de nomes diferentes (gregos, os primeiros, e latinos, os segundos) para as mesmas divindades; mas, será que essa resposta soluciona efetivamente o problema de denominação? Héracles e Hermes são nomes gregos para caracterizar as mesmas divindades que Hércules e Mercúrio, seus nomes latinos? Os nomes Héracles e Hércules caracterizam a mesma personagem em grego e latim respectivamente, mas a situação é mais complicada que isso. Pode-se pensar, assim, no Héracles grego em torno de seu mito formulado nas comunidades gregas, no modelo ético que apresentava no seio do estoicismo (Ierodiakonou, 1999: 150, n. 86) e sua relação com o Hércules romano, este com o Hércules cristão, entre outros (Bonnet; Doniger, 1992: 184). Pode-se pensar, ainda, na sua especificidade no seio da religiosidade grega – na qual ele era situado entre herói e divindade – e as especificidades na religiosidade romana em torno de Hércules (Van Keuren, 2010: 398-411), recuperando a discussão sobre a presença de um dos mais antigos cultos “estrangeiros” na península itálica (Salmon, 1967:

175; Orlin, 2010: 62). E, quando se trata da Hermes-Mercúrio, a complexidade aumenta.

Apesar da atual associação quase completa entre Hermes e Mercúrio, é importante notar que essas duas divindades eram, originalmente, distintas e foram aproximadas (Fowler, 2004: 120); mas esta não foi a única associação à qual Hermes esteve ligado: havia também uma forte conexão com o deus egípcio Thoth, que era cultuado em uma cidade chamada Khmonou, nome modificado posteriormente para Hermópolis, a “cidade de Hermes” (Faivre, 2000: 76). Nesse contexto, o mito registra a narrativa de Hermes-Thoth como auxiliador de Hórus na reconquista do Delta; e ainda pode-se pensar na formulação do Hermes-Trismegisto (o “três vezes grande”) no seio da alquimia e neoplatonismo, assim como na assimilação de Hermes-Thoth a Moisés, segundo Artapan, um historiador judeu do século II a.C. (*Idem*). Percebe-se, dessa forma, que a associação entre Hermes e Mercúrio foi apenas uma das possibilidades, endossada pelo interesse que repousou sobre um repertório grego e romano visto como uma unidade, a própria ideia de um patrimônio “greco-romano”. Nesse sentido, essa identificação entre Hermes e Mercúrio, que era forte, mas parcial, na antiguidade, foi consistentemente ampliada desde o século XVI, a julgar por publicações variadas que já comentavam a situação desse deus (Giorgio, 1564: 73, 119, 285; Bailey *et al*, 1736, v. *Hermes, Hermes, Hermetical, Hermetick*; Danet, 1700, v. *Hermes*; Herbelot; Visselou, 1777: 241; Ramsay, 1779: 150); dando base para a compreensão que temos atualmente de Hermes e Mercúrio exatamente como o mesmo deus.

Em síntese, apesar das associações, aproximações e outras paridades que foram organizadas em um processo que chamaríamos de sincretismo ou *interpretatio* (Hornblower; Spawforth; Eidinow, 2012: 739), havia especificidades, o que indica que tais equivalências não eram absolutas. Nessa perspectiva, “Odisseu é Odisseu e não Ulisses. Zeus é Zeus e não o Júpiter romano, Hera não é a Juno latina, Atena não é Minerva, Dioniso não é Baco, Afrodite não é Vênus, Ares não é Marte, Hermes não é Mercúrio e Poseidon não é Netuno” (Stratton-McClure, 2008). E a atual situação desse repertório mítico mostra como a nossa compreensão sobre as divindades que atuavam nele foi amplamente reelaborada, modificada, e se apresenta no nosso tempo em novos termos, recuperando apenas alguns aspectos da sua formulação antiga.

A maneira como compreendemos esse repertório mítico dos gregos e dos romanos antigos responde muito mais à sua caracterização feita na modernidade do que à complexidade de articulações e versões na antiguidade. Dessa forma, a própria opção por um dos nomes para cada

divindade responde ao cenário moderno de compreensão sobre elas. Optamos, aqui, pelo uso das versões gregas Hermes e Héracles, já que a formulação original da narrativa mítica e de suas formas figuradas aparecem primeiro nas comunidades gregas antigas; entretanto, sem qualquer prejuízo, poderíamos utilizar as versões romanas Mercúrio e Hércules, considerando que a tradição literária latina exerceu influência anterior na articulação de um discurso sobre o “clássico” desde o Renascimento.

Héracles

Sobre a presença de Héracles em São Paulo, trataremos de dois exemplos que articulam, na sua expressão material, elementos da narrativa mítica à qual esse herói era inserido. Cabe lembrar que houve um ciclo de ações realizadas por Héracles caracterizado como “doze trabalhos” (Grimal, 2000: 207-13). No centro da cidade de São Paulo, encontraremos citações a alguns desses trabalhos; a saber, a subtração de maçãs de ouro do Jardim das Hespérides e a luta contra o Leão de Nemeia. O primeiro a ser tratado está presente no Teatro Municipal da cidade de São Paulo³ em situação de destaque: na fachada principal, no trecho térreo, há quatro esculturas dispostas em dois grupos, à direita e à esquerda, que integram uma colunata provavelmente relacionada à ordem toscana. Essas esculturas são incluídas no repertório de sustentação presente na parte térrea do edifício que é toda caracterizada pela lógica da rusticação – uma solução estética que apresenta um acabamento mais tosco, rústico, correspondente a uma ideia de sustentação estrutural do edifício, o que nem sempre se confirma do ponto de vista prático (Francisco, 2015: 155). A própria caracterização das colunas dessa parte do edifício como correspondentes à ordem toscana está ligada à rusticação que, desde o Renascimento, é bastante identificada à ordem toscana segundo, por exemplo, o arquiteto Vignola (Heydenreich; Lotz, 1974: 321). Há, dessa forma, correspondente a essa parte do edifício, a apresentação de elementos claramente ligados à ideia de sustentação estrutural esteticamente organizados: a colunata e a rusticação indicam isso. Aliado a eles, há as esculturas citadas.

Do ponto de vista arquitetônico, sua caracterização é variada: esse tipo de escultura que executa função de sustentação (prática ou estética) é chamado de Telamon, Atlante ou Persa, caracterizações ligadas sobretudo a figuras masculinas; e, quando são mulheres-colunas, são chamadas de Cariátides ou Canéforas (Smith, 1853: 889, verbete *Persae or Statuae Persicae*;

³ Inaugurado em 1911 – ver Cenni, 2002: 18.

Wordsworth, 1862: 180). O uso desses nomes para caracterizar tais figuras humanas como colunas em edifícios é tradicional e remete, em alguns casos, a denominações antigas. Por exemplo, os termos Cariátides e Persas foram citados por Vitrúvio e Pausânias (Shear, 1999: 66-7). No caso em questão, há alguns elementos interessantes que transitam entre essa caracterização arquitetônica e a mítica, o que se expressa na própria identificação das figuras apresentadas: trata-se de Héracles à direita, identificado pela capa do leão como armadura (situação provavelmente relacionada ao primeiro dos doze trabalhos), um atributo que identifica o herói desde a antiguidade. Ao lado, a figura é a de Atlas, um deus antigo – um Titã (figura 01) –, que aparece ao lado de Héracles em um outro “trabalho”: a captura de maçãs de ouro do Jardim das Hespérides. Há certas variantes quanto ao registro mítico; mas, em síntese, conta-se que Héracles devia subtrair algumas maçãs de ouro do jardim guardado pelas Hespérides e por um dragão, e que, na impossibilidade de fazê-lo pessoalmente, pediu ao Titã Atlas que o fizesse, trocando de lugar temporariamente com este, suportando a abóboda celeste (Grimal, 2000: 213).



Figura 01: Detalhes da fachada do Teatro Municipal de São Paulo – Atlantes: à esquerda, Atlas; à direita, Héracles (foto: Roger Sassaki).

Essas esculturas de Héracles e Atlas na fachada principal do Teatro Municipal podem ser colocadas em paralelo com outras esculturas que

compõem fachadas de edifícios do centro histórico de São Paulo. Por exemplo, os Atlantes do Edifício York, do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e de um edifício na Rua Benjamin Constante (nº 177), e as Cariátides do Palácio da Justiça na Praça da Sé (figura 02). Entretanto, no caso do Teatro Municipal, há certas especificidades: ali, faz-se referência a determinado momento de uma narrativa mitológica específica, sendo possível, inclusive determinar a identidade das personagens. Como visto, um Atlante, termo generalista para caracterizar esse tipo de figura, é o próprio Atlas e o outro, Héracles. Essa situação nos apresenta uma questão bastante interessante das personagens: existe, neste caso, a articulação de elementos distintos relacionados à lógica da sustentação – a colunata de ordem toscana relacionada a esses Atlantes e a rusticação delimitada a esse andar do edifício; o que é ratificado pela organização geral da fachada, respeitando a lógica de ordens mais robustas abaixo (a toscana no térreo rusticado) e ordens mais delicadas acima (uma articulação de colunas coríntias e jônicas em uma região da fachada com acabamento bastante detalhado, indicando uma clara diferença com a parte inferior rusticada). Ou seja, os arquitetos responsáveis pela fachada do Teatro Municipal, Cláudio Rossi e Domiziano Rossi, apresentam uma complexa organização de elementos de sustentação que transitam entre a expressão estética (a rusticação e a ordem toscana) até a temática (o mito relacionado a Héracles). Entretanto, essa sutileza não foi invenção desses arquitetos.



Figura 02: Cariátide e Atlantes em São Paulo: à esquerda, Cariátide do Palácio da Justiça na Praça da Sé; no meio, Atlante do edifício do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento; à direita, Atlante de um edifício na Rua Benjamin Constante (nº 177) (foto: Roger Sassaki).

É interessante notar que há, na Pinacoteca do Estado de São Paulo, esculturas em gesso relacionadas ao acervo do antigo Liceu de Artes e Ofícios, que funcionou entre 1900 e 1994 no edifício, correspondentes aos atlantes do Teatro Municipal. Eles foram moldados na Itália e serviram como modelo para a criação dos Atlantes da fachada do Teatro Municipal, segundo painel informativo da Pinacoteca. Essa informação é importante já que indica tanto a provável participação de artífices ligados ao Liceu na construção desses elementos de fachada, mas também a própria referência europeia, italiana no caso, do elemento apresentado. Isso fica mais claro, quando se pensa que esse era uma solução comum em edificações espalhadas pela Europa. Podemos encontrar Atlantes como esses (Atlas e Héracles, ou figuras de Héracles simplesmente) em fachadas de vários edifícios. Por exemplo, desde o século XV, esse esquema foi aproveitado em construções, como no caso Palácio Ducal de Veneza, onde há, na parte alta da porta de entrada, duas esculturas (uma de Héracles e outra de Atlas), que compõem um conjunto parecido. Especificamente como Atlantes, eles foram integrados em fachadas diversificadas: por exemplo, no 4 Avenue Hoche e no 86 Boulevard des Batignoles em Paris (França), na Biblioteca Municipal de Subotica (Sérvia), na Mansão Demidov e no Palácio Beloselsky-Belozersky em São Petesburgo (Rússia), no Palácio Clam Gallas em Praga (República Checa), e no Palácio Schleissheim em Munique (Alemanha) – figura 03. Tratava-se, evidentemente, de uma voga europeia que foi transposta para São Paulo, que passava a participar de um fenômeno internacional.



Figura 03: Detalhe de fachada do Palácio Beloselsky-Belozersky, São Petersburgo (esquerda) e da Biblioteca Municipal, Subotica, Sérvia (*Wikimedia Commons*).

Pode-se dizer, assim, que a fachada do Teatro Municipal, a partir desse elemento específico aqui tratado, responde a tradições múltiplas nela conectadas: a apresentação de ordens da arquitetura clássica (a toscana, a jônica e a coríntia), a solução renascentista da rusticação delimitada, a disposição de esculturas de figuras humanas como colunas caracterizadas como Atlantes, uma narrativa mítica específica e, ainda, sua aplicação em edifícios desde a modernidade. Ou seja, trata-se de uma proposta que situa tal edifício em diálogo com uma tradição de construir e de apresentar determinados conteúdos na paisagem urbana. Héracles, nesse sentido, condensa o debate sobre a força, um elemento característico sobre esse herói nas narrativas antigas – desde sua força generalista (observada desde a infância, quando ele ainda bebê estrangulou duas serpentes) até a força aplicada especificamente na narrativa sobre a subtração das maçãs do Jardim das Hespérides, no qual ele suportara o peso da abóboda celeste. Ainda, associado a isso, ele está conectado à ideia de sustentação de trechos do próprio edifício, o que, juntamente com Atlas, oferece certa ideia de estabilidade. Héracles e Atlas, que sustentaram a própria abóboda celeste nas narrativas míticas antigas, foram fixados na tarefa de sustentação do Teatro Municipal.

Há, ainda, outro exemplo bastante interessante da presença de Héracles na cidade de São Paulo. Trata-se de um dos edifícios da Secretaria de Justiça e da Cidadania no Pátio do Colégio, originalmente sede da Secretaria de Agricultura da Província de São Paulo.⁴ Desta vez, o herói não aparece explicitamente, mas uma indicação indireta a partir de um atributo seu: a pele de leão, sua armadura, que foi identificado frequentemente como proveniente do Leão de Nemeia. Entretanto, o registro mítico é variado: Héracles teria lutado com alguns leões ao longo de sua vida, destacando-se, entre eles, o Leão de Nemeia (cujo abate constituía-se como o primeiro dos doze trabalhos do herói) e o Leão do Monte Citéron (Grimal, 2000: 206). Seja de um leão ou do outro, ele retirara a pele e a utilizara sobre o seu próprio corpo como proteção, e esse elemento tornou-se um dos atributos mais fortemente associados à figura desse herói, a ponto de, em certos contextos, a própria apresentação da pele de leão ser uma referência indireta a Héracles. Entretanto, não se trata de qualquer figura de leão, mas aquele descarnado e sem olhos – uma indicação clara da instrumentalização feita de sua carapaça como proteção. É justamente assim que aparecem várias peles de leões articuladas às chaves que encabeçam os arcos de quase todas as janelas correspondentes ao andar

⁴ Inaugurada em 1896 – ver Carvalho, 1999: 137.

térreo desse edifício da Secretaria de Justiça: a cabeça com olhos fundos ou inexistentes, encimada por um diadema, e as patas frouxas reforçando a característica descarnada do leão abatido e morto (figura 04).



Figura 04: Detalhes da fachada da antiga Secretaria da Agricultura da Província da São Paulo (atualmente, sede da Secretaria de Justiça e da Cidadania): à esquerda, chave com pele de leão; à direita, chave com prótome da República (foto: Roger Sasaki).

A pele de leão que protege Héracles é associada às chaves dos arcos, o que nos coloca diante da articulação de significados arquitetônicos (estéticos e estruturais) e simbólicos, mais precisamente mitológicos, novamente. A chave é um elemento essencial de estabilidade do arco. É a partir dela que o conjunto de pedras recortadas em ângulo (as aduelas) é travado, mantendo a estrutura. Sobre ela, agem forças importantes como a gravidade e o empuxo (Kovach, 2004: 54; Piotrowski, 2011: 127); e, dada essa importância estrutural, em vários casos as chaves são destacadas como uma aduela de tamanho ou material diferente. Ainda, na antiguidade, poderiam ser associados elementos simbólicos como máscaras, cumprindo, inclusive, uma função apotropaica (de proteção). Na edificação romana, fortemente caracterizada pela constituição de arcadas e abóbodas, as chaves tinham um papel estrutural importante, na medida em que os arcos eram evidentemente organizados a partir de pedras (sólidas ou criadas a partir de concreto). Desde o Renascimento, essa lógica mudou bastante e esses arcos aparecem esteticamente organizados, mas nem sempre organizados realmente por pedras, mas por esculturas delas. No ecletismo paulista, amplamente caracterizado pela baixa qualidade dos materiais, muitos desses arcos foram apresentados com camadas de estuque imitando pedras. Dessa forma, a chave mantém o caráter estético e simbólico do passado, mas não a função estrutural. É o caso das chaves dos arcos desse edifício da Secretaria de Justiça. Mas, de qualquer forma, é importante notar que, esteticamente, a ideia de estabilidade causada pela

posição da chave aparece; e, no caso tratado, articulada a um elemento de força conforme a narrativa mítica: a pele de leão-armadura de Héracles.

Esse é um primeiro nível importante a ser considerado: a sobreposição de significados relacionados à força, à proteção, transitando entre o discurso estético arquitetônico (a própria situação da chave no arco) e a referência mítica condensada na pele do leão relacionada a Héracles. Entretanto, essa também não era uma solução nova. No contexto da construção desse edifício em questão, projetado por Ramos de Azevedo, na França, por exemplo, havia uma profusão de usos similares remontando o século XVI, como é possível observar na Galeria François I do Chateau de Fontainebleau, onde apresenta-se Héracles com a armadura-pele de leão em uma porta e como elemento ornamental arquitetônico. Associados a chaves, encontra-se o mesmo esquema em Avignon, na entrada do Hôtel de Blanchetti e em Estrasburgo, no Palácio Rohan. Em Paris, há vários exemplos espalhados pela cidade, apresentando a pele de leão ou Héracles com a pele de leão como armadura associados às chaves ou outros elementos de sustentação como modilhões: Hôtel Amelot de Bisseuil, 11 rue de l'Université, 1 avenue de l'Opéra, 2 rue d'Argenteuil, 4 rue Royer Collard, 6 rue de Braque, 12 rue de Jouy, 14 rue de l'Opéra, 24 rue Lafayette, 42 rue François Miron, rue Abel, esquina com a rue Parrot, entre vários outros. Há mais dois exemplos que devem ser observados com mais detalhes: o primeiro é o caso da Porta Saint Denis e o outro, o Museu D'Orsay (figura 05).



Figura 05: Detalhe da Porta Saint Denis (esquerda) e da fachada do Museu D'Orsay (direita) (*Wikimedia Commons*).

O primeiro trata-se de um importante monumento histórico de Paris, cuja situação nos ajuda a entender um pouco mais outros níveis de inserção de Héracles, seja ele próprio ou, como visto, a comum indicação por meio da pele de leão. Na Porta Saint Denis, em Paris, a pele de leão aparece

substituindo a chave do arco. Trata-se, evidentemente, do símbolo de força associado ao mito de Héracles e, além disso, de um arco do triunfo comemorativo de algumas vitórias militares de Luís XIV (Gerbino, 2012: 77-84). Esse portal traz uma referência ao herói que, além de ser caracterizado pela força, era também uma divindade protetora das entradas das casas. Como visto até aqui, foi encabeçando arcos e associado às chaves de edifícios que a pele de leão aparece. Essa posição pode indicar também o resgate estético dessa função antiga de Héracles como o protetor das entradas das casas: nos mundos grego e romano antigos, Héracles e Hermes eram divindades relacionadas à proteção das entradas (Vermaseren; Van Essen, 1965: 16; Downey, 1969: 57-60, 82, 95-6; Meneses; Sarian, 1973: 99). Essa articulação entre os dois deuses manifesta-se claramente na fachada do Museu d'Orsay; na qual, cada arco possui uma chave que articula o caduceu (atributo fortemente ligado ao deus Hermes, o que ainda será explorado mais profundamente neste texto) e a pele de leão de Héracles. É preciso lembrar, nesse sentido, que a atual sede deste museu era, anteriormente, uma estação terminal de trem (Paris-Orleans), e que essa função de controle da entrada e saída concentrada nessas duas divindades faria bastante sentido. É bastante claro que no final do século XIX, quando esse prédio foi construído, já não se cultuava Hermes ou Héracles; mas, a partir desses exemplos, nota-se que a expressão estética de alguns aspectos de suas funções antigas já era consistentemente recuperada.

Voltemos à sede da Secretaria da Justiça. É importante saber que a insistência em descrever algumas soluções francesas não se deu à toa, e a própria situação do edifício aqui em questão indica isso. Recuperando o que vimos até então, havia clara referência a um elemento ligado ao mito de Héracles, a pele de leão, que em contextos variados articulou a ideia de força contida no mito à ideia de sustentação estrutural de trechos de edifícios. Ainda, observamos que a função ligada à religiosidade antiga não se perdeu completamente, na medida em que aspectos dela são apresentados de forma estética. Entretanto, cabe reforçar, nada do culto e da crença em um universo de referências mitológicas e religiosas é reafirmado. Nesse sentido, a fachada do edifício em questão apresenta uma novidade. Ao projetar a então sede da Secretaria da Agricultura, Ramos de Azevedo inseria uma sequência de 21 leões associados aos arcos das janelas das fachadas laterais e da posterior (figura 04); mas, na fachada principal, em uma entrada tripartite, há uma ruptura: os arcos correspondentes às três portas não apresentam a pele de leão, mas a efígie da República, o que é bastante significativo (figura 04). Na fachada principal do edifício, não é a reflexão sobre o mito greco-romano que aparece, mas a própria República. Se há efetivamente alguma ideia relacionada à força,

sustentação e proteção, é a própria República que exerceria tal função nessa situação. Ou seja, essa ruptura indica não apenas o engajamento com a tradição, mas a sua instrumentalização em um debate fundamental do Brasil no final do século XIX – o republicanismo. E, também nesse tema, as relações com as soluções francesas são observadas.

A efígie da República era um elemento comum naquela época. As primeiras moedas republicanas do Brasil possuíam-na em perfil, remetendo a um uso que já era feito antes na França, na Argentina, no EUA e, logo depois, nas moedas portuguesas republicanas (Nolte, 1882: 42; Carson, 1962: 445; Medina, 1990: 129-31; Van Wie, 1999: 18; Maness, 2010: 359; Chico, 2013: 294; Hanson, 2015: 201). Dessa forma, percebe-se, a República constituía-se a partir de características físicas, antropomorfizada, de uma mulher jovem com manto, cabelo até o ombro e o elemento mais indicativo era o barrete frígio, chamado na iconografia francesa de *bonnet rouge*, elemento presente na indumentária dos *sans-culottes* no contexto da Revolução Francesa (Petrey, 1980: 58; Auslander, 2009: 118). Há, nesse sentido, algumas questões importantes: a criação de uma feição humanizada para a República que, até onde se conhece, foi organizada consistentemente no contexto revolucionário francês (remontando ao século XVIII), sua origem clássica, e a adesão do Brasil, já uma República, a esse projeto. Essa alegoria da República foi constituída a partir de uma identificação profunda nesse contexto revolucionário entre liberdade e uma oposição ao sistema monárquico, propondo-se, assim, o sistema republicano como solução. A personificação da Liberdade tinha inclusive um nome: *Marianne*, a articulação de dois nomes femininos comuns – Maria e Ana (Hanson, 2015: 211-2) –, muito frequentemente caracterizada pelo chapéu vermelho, como é possível notar na emblemática pintura de Eugène Delacroix, *A liberdade conduzindo o povo* de 1830 (Kidd, 2006: 379 sqq.; Nielsen, 2013: 136-7).

Essa forma de representar a liberdade não era efetivamente nova. Havia um repertório bem constituído entre romanos na apresentação da deusa Liberdade (*Libertas*), que era frequentemente associada a um tipo de chapéu, um *pileus*, conforme atestado por várias fontes (Weinstock, 1971: 138, pr. 15; Tatum, 1999: 165). E, neste ponto, a situação parece complicar-se, já que não era o barrete frígio utilizado na iconografia francesa e posteriormente que aparecia ali. O “barrete frígio” é um tipo específico cuja contextualização é complicada dadas as associações com o *pileus* – um tipo de chapéu romano identificado aos libertos. O *pileus* era um chapéu simbólico que cumpria funções em contextos variados, de onde se pode observar inclusive sua associação aos escravos libertos (Cleland; Davies; Llewellyn-Jones, 2007: 148). Conforme as fontes, os libertos vestiam o *pileus*

logo após terem a cabeça lavada e a própria identificação da sua nova condição era apresentada por esse atributo que, vale dizer, tinha uma amplitude bem maior. Por exemplo, cidadãos romanos que viveram no cativeiro em Cartago, na Gália e na Grécia participaram de procissões (já como libertos) vestindo o *pileus*, um *pileus libertatis*. E, além disso, a própria deusa Liberdade (*Libertas*) trazia consigo o *pileus* como atributo, conforme se observava nas estátuas de culto (por exemplo, uma da deusa Liberdade no Aventino), e na cunhagem de moedas romanas (Fears, 1981: 869-70). Ou seja, a associação entre esse tipo de chapéu, a ideia da liberdade e inclusive sua personificação divina já era bem desenvolvida na antiguidade. Na França, parece que houve a apropriação desse conteúdo antigo, reativando-o na sua conexão com o ideário republicano da Revolução Francesa, no qual a deusa Liberdade torna-se a própria República. Mas, mesmo essa recuperação não foi originalmente estabelecida nesse contexto revolucionário. O *pileus* associado ao feixe e ao machado, elementos caracteristicamente romanos, já era citado em moedas de Berna do século XVII e XVIII e na França de Luís XVI, portanto pré-revolucionária (Comite, 1992: 219).

O termo em latim *pileus* é proveniente do grego (*pilos*), cujo sentido original é bastante indicativo da materialidade desse objeto: trata-se de um chapéu de feltro (lã compactada), e, em grego, o termo *pilos* significa lã ou feltro e, consequentemente, objetos produzidos com esse tipo de material – além do chapéu em questão, sapatos, tapetes ou coberturas – (Bailly, 1963, v. *pilos*). Enquanto o termo em latim é fixado no chapéu (ou capa) e no seu significado: chapéu do liberto, da liberdade (Gaffiot; Flobert, 2008, v. *pileus*). Entretanto, o próprio nome *pileus* parece não ter sido utilizado de forma específica, já que alguns autores antigos caracterizavam diferentes tipos de chapéu e com materiais variados como *pilei* (O'Neill, 1897/2003: 924). Havia nesse repertório, inclusive, o barrete frígio, um tipo de chapéu oriental já presente na caracterização de alguns personagens na iconografia grega, tais como Mitra e Páris, ambos de origem asiática. Entretanto, houve uma associação entre esses dois tipos de chapéu (o *pileus* romano e o barrete frígio) já na antiguidade, dada a sua semelhança. O deus Mitra, que era caracterizado pelo uso do barrete frígio, era chamado em contexto cristão de “deus *pileatus*” (deus que usa o *pileus*) (Dörner, 1978; Workman, 1980: 35; Foakes-Jackson, 2005: 184-5; Ruck; Hoffman; Celdrán, 2011: 30). Ainda, de forma generalista, o barrete frígio também poderia ser caracterizado como um tipo de *pileus* (ver Cleland; Davies; Llewellyn-Jones, 2007: 148).

Tudo isso indica que foi essa elasticidade semântica do termo *pileus* que deu base para a consolidação do barrete frígio como o chapéu indicativo

da liberdade e sua associação ao republicanismo na versão francesa, o que pode ser observado na figura da República na fachada principal da Secretaria de Justiça no projeto de Ramos de Azevedo (figura 04). É interessante notar, nesse sentido, os diálogos entre republicanismo brasileiro e o francês (Barreto, 1990: 44; Leite, 2000: 305; Coelho, 2002: 43), e a adoção dessa figura como a Marianne francesa na cunhagem de moedas e na iconografia da República em vários contextos (Schwarcz, 1998: 470, 473-6, 501-2), inclusive tais figuras da Secretaria da Justiça mostram tal alinhamento. Diferente disso, a versão norte-estadunidense, criada em 1781 pelo gravurista francês Augustin Dupré para Benjamin Franklin, a *Libertas Americana*, buscou outro referencial: uma medalha com a figura da Liberdade associada ao chapéu em questão, esquema que foi apropriado nas moedas de meio centavo (*half cent*) posteriores (Vermeulle, 2007: 29; Heritage, 2009: 26-7; Gibbs, 2008: 397-9), na qual a Liberdade não veste o chapéu na cabeça, mas o tem associado ao seu lado sustentado por um bastão, e o referido chapéu tem a forma mais próxima do *pileus* romano (sem a parte alta arqueada para a frente como o barrete frígio), uma evidente recuperação de formas da iconografia romana antiga. Entretanto, depois da consistente solução francesa, mesmo a iconografia monetária dos EUA assume a opção da figura da República com o chapéu (desta vez, um barrete frígio) diretamente sobre a cabeça. Ou seja, Ramos de Azevedo apropriou-se dessa criação que se tornava internacionalmente referenciada.⁵



⁵ Vale indicar, ainda, que houve uma intensa disputa em torno das figuras de Hércules e Marianne para a escolha do símbolo da França republicana (ver Hunt, 1983 e Duprat, 2014).

Figura 06: Detalhe da fachada da antiga Secretaria da Fazenda da Província de São Paulo (atualmente, sede da Secretaria de Justiça e da Cidadania) (foto: Roger Sassaki).

Desenhado este cenário de enquadramento da figura de Héracles e sua relação, no edifício em questão, com a própria República Brasileira, é possível pensar em um quadro de comunicação, mesmo que de forma especulativa. É preciso notar que tal edifício foi projetado para sediar uma repartição pública: desde o projeto ele já foi pensado como um edifício ligado à esfera da administração estatal. Como no edifício ao lado deste, a antiga sede da Secretaria da Fazenda, elementos simbólicos da República foram articulados a símbolos relacionados a um repertório clássico antigo, greco-romano. No caso da Secretaria da Fazenda, o frontão apresenta o Brasão da República articulado a cornucópias, das quais saem moedas, frutos e flores, um claro exemplo antigo que remete à ideia de fertilidade e riqueza (figura 06). No caso da Secretaria da Agricultura, acompanhado com mais detalhes, vimos um intrincado desenho que apresenta desde a lógica do mito de sustentação articulada à lógica arquitetônica de sustentação, e uma transição entre um repertório greco-romano para outro republicano brasileiro que, em certa medida, também dialogava com um referencial clássico. A questão aqui é pensar na possibilidade de compreensão desse quadro de referências. Quem, efetivamente, poderia interpretar tais elementos? E por “interpretar” pensamos desde a simples identificação de uma ou outra dessas figuras (o leão referindo-se a Héracles, a República etc.) até as associações mais precisas (essa figura de Héracles ou da República aparece também na França, essa é a “República” das moedas...). É importante notar que, se pensarmos em um quadro mais completo de interpretação, os mais aptos a realizarem-na eram os membros das elites brasileiras, aqueles que tinham estudado na Europa ou então participado de viagens que “redescobriam” o mundo antigo em termos de um *grand tour* (Schelling, 1991: 77; Gomes Jr., 1998: 35). Ao mobilizar todo esse repertório e estabelecer tais conexões, aparentemente é a esse “público” que Ramos de Azevedo se direcionava.

Hermes

Desde o início do século XX, ao passar ao lado da Praça da República, em face à Avenida Ipiranga, é possível ver o deus Hermes descansando. Trata-se, efetivamente, de uma escultura produzida no Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo intitulada *Mercúrio em repouso* (figura 07), e fixada ali na praça desde 1907; e, vale notar, o conjunto de referências que ela compõe é bastante amplo. Esta é uma reprodução em bronze de uma escultura preservada no Museu Arqueológico de Florença: uma cópia romana

datada de cerca de 100 a.C., a partir da grega original do século IV a.C. que teria sido feita pelo escultor grego Lísipo ou no contexto de uma “Escola de Lísipo”. Foi seu achado no século XVIII em Herculano que proporcionou o posterior encaminhamento para um museu, sua inserção no quadro de referências para a história da arte de forma destacada (por exemplo, Winckelmann, no século XVIII, disse que este era um dos mais belos bronzes antigos e Monaco, no início do século XIX, que aquele era o “bronze mais celebrado da antiguidade” – Mattusch, 2015); proporcionando, dessa forma, no início do século XX, uma tradição de cópias que se manifesta ainda atualmente na figura desta e outras esculturas em espaços públicos de São Paulo. A situação desse Hermes, assim, responde a um ambiente tradicional como outros aqui descritos, de formulação grega, apropriação romana e reativação de significados (e a criação de outros) na modernidade. Esse Hermes de Lísipo, da Escola de Lísipo, do Museu Arqueológico de Florença, do Liceu de Artes e Ofícios, da Praça da República, portanto também da cidade de São Paulo, abre-nos caminho para a discussão da complexidade da inserção desse deus em São Paulo, que, cabe dizer, tem uma presença bastante ampla.⁶

Antes disso, é preciso pensar sobre a caracterização de Hermes na Antiguidade e os elementos que foram apropriados desse contexto. De início, é importante saber que esse era um deus multifacetado. Por exemplo, ela era um deus ligado a invenções, habilidade de linguagem, sorte, música, roubos, viagens, fronteiras, rebanhos e, evidentemente, ao comércio. Além disso, ele tinha uma função importante conectada ao transporte dos mortos ao Hades, a partir do que era caracterizado também como *Psychopompos* (“condutor de almas”) (Rayor, 2004: 127). Ele era, ainda, um deus da competição, e possuía uma dimensão *kataibates* (“o que desce”), referindo-se à sua função de comunicação entre o mundo de cima (dos deuses olímpicos) e o de baixo (dos mortais e do Hades) (Padel, 1994: 8); entre outros. No que se refere à sua relação com o comércio, ele foi citado por vários autores antigos como *diemporos*, *empolaios*, *palinkapelos*, *kerdemporos*, *agoraios*, qualificativos que o conectam ao universo do comércio e da riqueza material, de onde ele também foi caracterizado como *ploutodotes*, dada sua relação com o enriquecimento e à fartura (Forcellini; De-Vit; Furlanetto, 1854: 413, v. *Hermes*). Ou seja, no repertório antigo que organizava a atuação do deus Hermes, havia um conjunto de possibilidades muito amplas mais ou menos conectadas. Na sua apropriação contemporânea, especificamente em São Paulo, podemos pensar em algumas delas (como a recuperação estética do sentido de

⁶ Discutiremos na sequência a existência de referências a Hermes/Mercúrio em São Paulo especificamente. Para uma observação geral, ver Cerqueira; Torino, 2019.

proteção, como visto antes); mas sobretudo a eleição da inserção do deus nas coisas do comércio como característica marcante. Assim, uma seleção de aspectos antigos que indica a natureza instrumental de sua referência em São Paulo.



Figura 07: Mercúrio em repouso, Praça da República, SP (foto: Roger Sassaki).

É notório, em São Paulo, a ratificação de uma ideologia do trabalho, produtivismo e relacionados que vem articulando fortemente, ao longo do tempo, aspectos do discurso identitário. Assim, São Paulo é caracterizada como “terra” ou “cidade da indústria” (Galvão, 1981: 25; Cadernos, 1992: 32), constituindo-se um senso comum da “cidade do trabalho” (Ciscati, 2001: 81). Por exemplo, em um discurso do então presidente Juscelino Kubitschek, tal argumento é explicitado: “Honra-me muito visitar-vos, meus amigos, nesta época em que se comemora o quarto centenário desta cidade de trabalho, padrão do progresso de nosso país e valiosa medida do que somos capazes de construir e realizar” (Kubitschek, 1959: 39). Nesse conjunto de representações mitológicas dela própria, ela é (segundo a canção *Tema de São Paulo*) uma cidade que “amanhece trabalhando/ (...) que não sabe adormecer” (Ferreira; Mahl, 2008: 214). Ela é vista como uma “cidade do *nec-otium*”, da negação do ócio (Bolle, 1994: 374, n. 38); expressão latina de onde surge a palavra “negócio”; ou seja, uma “cidade dos negócios” (Bastos; Cabral; Rezende, 2014: 260), “dos bancos, das fábricas, das lojas e da administração” (Monbeig, 1957: 59) e da “produção” (Carlos, 1994: 66). E, como nunca foi efetivamente capital, como a cidade

do Rio de Janeiro e depois Brasília, constituiu-se a ideia de que São Paulo é a “capital econômica e financeira” do país (Parron, 2003: 50; Luna, 2004).

A cidade que vem ocupando tal posto simbólico, desde o início do século XX, ambientava a criação de uma série de revistas relacionadas à propaganda comercial, tais como *Mercúrio, órgão central de propaganda comercial* e *Mercúrio, periódico de apoio aos comerciantes e industriais paulistas* (ambas de 1904); *Mercúrio, periódico literário e comercial* (de 1905); e *O Mercúrio, órgão comercial de propaganda* (Martins, 2001: 195-6). Nessa época, já começavam a aparecer figuras de Hermes espalhadas pela cidade, tais como a escultura da Praça da República acima indicada, e outras claramente associadas ao universo do comércio. Por exemplo, na fachada do estabelecimento *Au Grand Dépôt* de 1908, que era situado no nº 91 da Rua São Bento, havia uma escultura de Hermes associada à cornija do edifício (Barbuy, 2006: 150-1). Um pouco mais tarde, em 1944, em uma crítica aos altos lucros que os padeiros de São Paulo vinham obtendo, o editorial do jornal *Correio Paulistano* evocava “bons tempos de outrora (...) em que a ética de Mercúrio, Deus do comércio, preconizava que apenas os lucros de dez ou vinte centavos eram razoáveis” (Cytrynowicz, 2000: 60). Esse deus, assim, já era posicionado em diferentes níveis do cotidiano paulistano desde o início do século XX, e tal situação deixou marcas profundas na cidade atualmente.

Para seguirmos em frente na interpretação da presença de Hermes na iconografia urbana em São Paulo é preciso notar que, como no caso de Héracles, em muitas situações o deus não é apresentado propriamente, mas por intermédio de um atributo bastante indicativo: o caduceu (uma bastão com duas serpentes associadas e, por vezes, com duas asas no topo); que, junto ao chapéu de viajante e as sandálias aladas, era um dos atributos mais recorrentes na apresentação figurativa de Hermes/Mercúrio na antiguidade (Smith, 1859: 313, v. *Hermes*). É possível observar, dessa forma, em suportes variados, a presença desse deus associada ao caduceu e, no caso de moedas romanas, em muitos casos o caduceu aparece isoladamente. Entretanto, nesse contexto, o caduceu não é relacionado apenas a Hermes; há um conjunto de divindades como a Paz (*Pax*), a Felicidade (*Felicitas*), Marte e os Dióscuros, também relacionadas a esse atributo (McDonnell, 2006: 144); que, entre os gregos, era quase exclusivo do deus Hermes. Mas, é interessante notar que, nesses dois contextos, o caduceu poderia aparecer isoladamente, estabelecendo-se, assim, alguma referência ao deus Hermes; o que foi também apropriado posteriormente.

Na modernidade, essa inserção mais elástica entre o caduceu e outras divindades praticamente desaparece, estabelecendo-se um ambiente de

relação quase exclusiva com Hermes, mas também com Asclépio, o deus da medicina; associação que remonta ao Renascimento, recuperando, provavelmente, as relações entre Hermes e a alquimia. Além disso, tal apropriação se deu, inicialmente, a partir de algumas edições de literatura médica cujo símbolo da editora era o caduceu, o que foi estendido para o próprio símbolo da medicina (substituindo o cálice de Asclépio com apenas uma serpente): por exemplo, a página de rosto de um livro sobre doenças tropicais – *The cures of the diseased in remote regions* (Londres, 1598), escrito por George Watson, apresentava o caduceu, assim como um publicação posterior (*Amsterdam pharmacopoeia*, 1736), que trazia o caduceu como marca do editor Prudenter. Atualmente, por mais que haja esforços para reabilitar uma referência preferencial a Asclépio na medicina, a apropriação do caduceu parece ser consistente: por exemplo, ele se tornou símbolo da *British Medical Association* e do *US Army Medical Corps* (Lock; Last; Dunea, 2001: 262, v. *emblems*). De qualquer forma, a partir das questões acima indicadas em São Paulo, o caduceu, mesmo isolado, refere-se certamente a Hermes.

Foi conectado à ideologia do trabalho, industrialismo, comércio e negócios que Hermes introduziu-se em vários contextos em São Paulo; e alguns exemplos mostram claramente essa situação. O primeiro deles, a sede do Tribunal de Justiça de São Paulo no Pátio do Colégio, anteriormente Bolsa de Mercadorias,⁷ apresenta Hermes de forma destacada (figura 08). Nas quinas da fachada principal, há a escultura desse deus, facilmente identificado pelo capacete alado. Além disso, o caduceu em vários pontos do edifício de forma estilizada, indicando que esse tema domina a fachada. Essa situação é bastante coerente, se considerarmos a função original do edifício, ligado aos negócios (uma bolsa de valores). É interessante pensar que certa coerência foi pensada pelo arquiteto que, considerando a função do edifício, marcou fortemente a fachada com um tema relacionado às atividades que ali seriam desenvolvidas. Atualmente, apenas esteticamente essas referências a Hermes desempenham alguma função, já que a lógica de um Tribunal de Justiça não é muito coerente com a figura desse deus. Outro exemplo que ratifica a conexão entre Hermes e o comércio é o edifício da Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado situado no Largo São Francisco.⁸ Nas fachadas, em quantidade abundante, as referências a Hermes dividem-se em duas formas: painéis com o capacete alado de Hermes na parte alta de molduras de medalhões lisos e a figura do caduceu bastante destacada (figura 09).

⁷ Inaugurado em 1933 – ver Carvalho, 1999: 150.

⁸ Inaugurado em 1908 – ver Fundação, 1952.



Figura 08: Detalhes da fachada do Tribunal de Justiça de São Paulo no Pátio do Colégio, anteriormente Bolsa de Mercadorias (foto: Roger Sassaki).



Figura 09: Detalhes da fachada da Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado – FECAP (foto: Roger Sassaki).

Os dois edifícios inaugurados na primeira metade do século XX apresentam elementos que se somavam às várias referências ao deus, constituindo uma paisagem cuja presença de Hermes era algo previsível,

comum. Falamos acima da presença do deus na fachada da loja *Au Grande Depôt* e da FECAP, ambos de 1908, e há vários outros correspondentes às primeiras décadas do século XX. Por exemplo, em uma esquina da Quintino Bocaiúva com a Rua Direita, era possível encontrar Hermes em duas fachadas diferentes uma em frente à outra: a do Palacete Tereza Toledo Lara, de 1910 (atualmente em reformas) e do edifício do antigo Cinema Eldorado (atualmente, Clovis Calçados), da década posterior. A força da presença de Hermes e sua constante associação com o comércio e relacionados ofereceu um cenário de fácil compreensão simbólica; ou seja, a figura do deus ou de seu atributo, o caduceu, informava quase diretamente uma referência ao comércio, o que foi bastante explorado na iconografia urbana. Um exemplo claro disso é a constituição do brasão da Associação Comercial de São Paulo. É possível pensar em dois aspectos de inserção: um deles, é uma tradição que se constituiu de apresentação de brasões de entidades similares baseadas na referência a Hermes, como o símbolo da Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São Paulo, composto pela cabeça de Hermes que veste um chapéu alado; e, sobretudo, o emblemático caduceu que também aparece no brasão da Ordem dos Economistas do Brasil. Entretanto, no caso da Associação Comercial de São Paulo, a situação é mais complexa: presente na fachada da sede da instituição, constituído por uma versão do brasão da cidade de São Paulo (figura 10): há, sobre um escudo, um braço de armadura que segura o caduceu no lugar da bandeira com a cruz de Portugal ou a cruz da Ordem de Cristo. Abaixo, no lugar da divisa NON DVCOR DVCO, a abreviatura da associação A.C.S.P. (Associação Comercial de São Paulo). No brasão da cidade e no da associação, os suportes laterais são ramos de café frutados e, acima, no lugar da coroa mural que compõe o brasão da cidade, uma engrenagem sobreposta. É interessante notar que a criação desse novo brasão propõe conexões importantes, a primeira é a identidade entre a cidade de São Paulo e a instituição comercial; a outra, mais específica, é a situação do caduceu de Hermes que substitui a bandeira da cidade.



Figura 10: Detalhes da fachada da Associação Comercial de São Paulo (foto: Roger Sasaki).

Há, nesse exemplo, um jogo de substituições claramente potencializado pela familiaridade com os significados ali contidos, nos quais o caduceu remete de forma direta a um conteúdo conhecido: Hermes e o comércio, elemento fundamental para o estabelecimento da identidade da associação citada e sua identidade com a cidade de São Paulo. Há, ainda, alguns exemplos que mostram como Hermes foi instrumentalizado como um recurso iconográfico de fácil compreensão, em torno do qual, em São Paulo, foi constituído um esquema específico. Trataremos, na sequência, de um exemplo que indica outro nível de significado, endossando a lógica de fácil compreensão que esse deus apresentava em São Paulo a partir de sua expressão imagética. Consideraremos, agora, um elemento da atual Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado de São Paulo (antigo Edifício Ermírio de Moraes; e, anteriormente, o Hotel Esplanada).⁹ A fachada foi um tanto modificada, mas muito das feições originais ainda está presente. A partir disso, é possível observar alguns elementos originais como certos medalhões apresentando três figuras (figura 11). Apenas uma delas é uma personagem especificamente definida: trata-se do deus Hermes. As outras duas são alegorias que, juntamente a Hermes, evocam a Indústria (um homem portando uma engrenagem) e a agricultura (a figura destacada em pé no centro – uma mulher portando um forcado e uma haste de trigo). Há, assim, ali apresentados a Agricultura, em destaque; e, na sua base, o Comércio e a Indústria.

Tal medalhão poderia ser composto por uma tríade mítica constituída por Demeter/Ceres (deusa da fertilidade, ligada à agricultura), Hefesto/Vulcano (o deus das forjas e ferramentas, como representante da indústria) ou mesmo Atena/Minerva (referindo-se à tecnologia, elemento

⁹ Inaugurado em 1923 – ver Valenzuela, 2019.

central no fazer industrial); e, evidentemente, Hermes. Entretanto, optou-se pela alegoria da Agricultura e da Indústria ao lado de Hermes, o que mostra a clara familiaridade com o deus, a ponto de o comércio não precisar de uma alegoria generalista, já que Hermes é suficientemente emblemático dele.

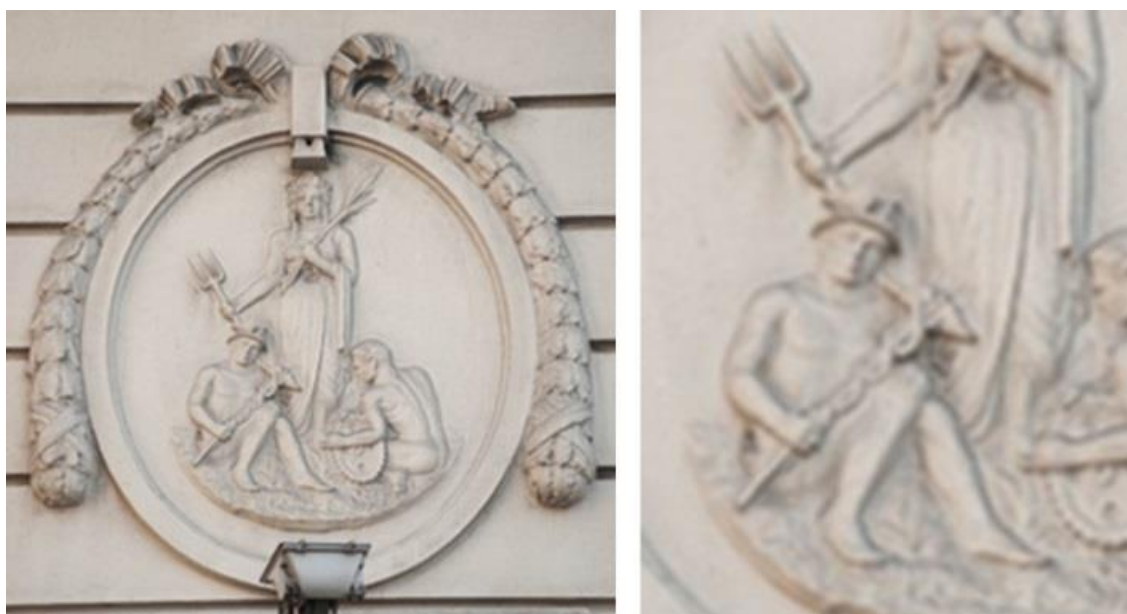


Figura 11: Detalhe da fachada do Edifício Ermírio de Moraes (anteriormente, Hotel Esplanada) (foto: Roger Sassaki).

Uma situação bastante parecida pode ser observada no Edifício Matarazzo, atualmente sede da Prefeitura de São Paulo (oficialmente chamado de Palácio do Anhangabaú);¹⁰ entretanto, entre a década de 1930 e 1970, funcionou como sede das Indústrias Reunidas F. Matarazzo. Na sua fachada principal, há um conjunto de cinco painéis organizados em sequência, cuja direção não é clara. Começando pela esquerda, o primeiro deles descreve a indústria têxtil, contendo figuras em relevo de um tear, rolos de fios e de tecido. O próximo descreve a indústria siderúrgica, apresentando um forno com canos de pressão, uma bigorna e uma engrenagem. Na sequência, a agricultura, composta por instrumentos de trabalho na terra como pá, arado, algumas hastes de trigo abaixo e, acima, duas cornucópias das quais saem frutas e folhas. Este, que é o painel central, possui uma divisa lisa com fitas associadas. O próximo, parece indicar a tecnologia, composto por um microscópio, condensador de laboratório e retorta. Por fim, o próprio comércio, apresentando a partir de uma roda ferroviária alada, corda com roldana para içamento relacionada a armazéns, âncora referindo-se ao deslocamento por água e, disposto verticalmente no centro do painel, um caduceu alado (figura 12). Vemos,

¹⁰ Inaugurado em 1939 – ver Tonhão, 1993: 115-39.

aqui, uma composição cuja lógica é praticamente a mesma do edifício antes referido: cria-se um repertório alegórico para descrever setores da indústria e da agricultura. Na descrição do comércio, apesar do repertório alegórico também se apresentar, é Hermes indicado pelo caduceu que condensa essa atividade.

Há ainda, alguns outros exemplos que só ratificam o que vimos até aqui: medalhões com a figura de Hermes no Palácio dos Correios, correspondente à lógica de comunicação da qual o deus era imbuído, tendo sido caracterizado como “mensageiro”; um vitral com a figura de Hermes no Museu Catavento Cultural e Educacional, o antigo Palácio das Indústrias, edifício construído para abrigar exposições agrícolas e industriais; além da profusão de citações a Hermes no Centro Cultural Banco do Brasil (o CCBB) –, antiga sede do Banco do Brasil em São Paulo; entre vários outros.



Figura 12: Detalhe da fachada do Edifício Matarazzo (foto: Roger Sassaki).

Duas divindades, dois caminhos diferentes

As discussões apresentadas sobre a presença de Héracles e Hermes na cidade de São Paulo indicaram dois caminhos diferentes. O primeiro exemplo, sobre Héracles, mostrou-nos duas formas intrincadas de constituição de significados; e, além disso, debates arquitetônicos que

remontavam a formas já presentes em edificações europeias. Foi assim com a presença de Héracles no Teatro Municipal e todo o debate sobre força e sustentação, e com a antiga Secretaria da Agricultura no Pátio do Colégio, ambos conectados a soluções arquitetônicas já consolidadas na Europa. A fruição desses elementos em território paulistano, de forma mais desenvolvida, passaria por certa erudição constituída a partir de algum contato com essas criações estrangeiras. No caso da iconografia de Hermes, esse diálogo com formas europeias também pode ser observado; entretanto, pode-se pensar que, na cidade de São Paulo, criou-se uma inserção própria, conectada à constituição de uma identidade de seu cidadão, o que passaria, inevitavelmente, por uma ideologia do trabalho e da modernidade baseados na indústria e no comércio principalmente. Hermes, nesse sentido, tornou-se um elemento que sintetiza esse constructo identitário. Dois exemplos que reforçam a questão da complexidade de inserção do clássico na cidade de São Paulo.

Agradecimentos

Escrevi este texto quando fazia parte de um projeto editorial intitulado “Ecletismo Paulista”, a convite de Lindener Pareto Jr. e Waldir Salvadore, a quem agradeço a oportunidade. Agradeço, ainda, a Roger Sassaki pelas fotografias e Felipe Perissato pelas sugestões de forma da versão em inglês deste texto. A responsabilidade das ideias aqui expressas recai apenas sobre o autor do texto.

Referências bibliográficas

Obras de referência

BAILEY, Nathan *et al.* *Dictionarium Britannicum Or a More Compleat Universal Etymological English Dictionary Than Any Extant*. London: T. Cox, 1736.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français: rédigé avec le concours de E. Egger. [26ème] édition revue par L. Séchan et P. Chantraine,...* avec en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 1963.

DANET, Pierre. *A complete dictionary of the Greek and Roman antiquities: explaining the obscure places in classic authors... also an account of their navigations, arts and sciences, and the inventors of them; with the lives*

and opinions of their philosophers. London: Printed for John Nicholson [etc.] and sold by R. Parker, 1700.

GAFFIOT, Félix; FLOBERT, Pierre. *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 2008.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HANSON, Paul R. *Historical Dictionary of the French Revolution*. London: Rowman & Littlefield, 2015.

HERBELOT, Barthélemy de; VISDELOU, Claude de. *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient*. La Haye: Aux depens de J. Neaulme & N. Van Daalen, 1777.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SMITH, Sir William. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Oxford: C.C. Little and J. Brown, 1853.

SMITH, Sir William. *A Classical Dictionary of Biography, Mythology, and Geography Based on the Larger Dictionaries William Smith*. London: John Murray, 1859.

Historiografia

AUSLANDER, Leora. *Cultural Revolutions: Everyday Life and Politics in Britain, North America, and France*. Los Angeles: University of California Press, 2009.

BARBUY, Heloísa. *A cidade-exposição: comércio e cosmopolitismo em São Paulo, 1860-1914*. São Paulo: Edusp, 2006.

BARRETO, Tobias. *Crise Política e Social*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

BASTOS, Aguinaldo; CABRAL, Alexandre M.; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.

BONNEFOY, Yves; DONIGER, Wendy. *Greek and Egyptian Mythologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

CADERNOS de História de São Paulo, Vol. 1. *Os Campos do conhecimento e o conhecimento da cidade*. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1992.

CARLOS, Ana F. A. *Os Caminhos da reflexão sobre a cidade e o urbano*. São Paulo: Edusp, 1994.

CARSON, Robert A. G. *Coins of the World*. New York: Harper & Row, Pub., 1962.

CARVALHO, Maria Cristina Wolff de. *Ramos de Azevedo*. São Paulo: Edusp, 1999.

CAVALCANTI, Dirce de Assis. *O velho Chico, ou, A vida é amável*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

CENNI, Franco. *Italianos no Brasil: “andiamo in ‘Merica”*. 3a ed., São Paulo: Edusp, 2002.

CERQUEIRA, Fábio Vergara; TORINO, Isabel Halfen da Costa. Estátuas do Mercúrio voador em Pelotas e no Brasil. *Heródoto*, v. 4, n. 2, 2019, p. 206-40.

CHICO, Beverly. *Hats and Headwear around the World: A Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2013.

CISCATI, Márcia R. *Malandros da terra do trabalho: malandragem e boêmia na cidade de São Paulo (1930-1950)*. São Paulo: Annablume, 2001.

CLELAND, Liza; DAVIES, Glenys; LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Greek and Roman Dress from A to Z*. New York: Routledge, 2007.

COELHO, Geraldo M. *No coração do povo: o monumento a república em Belém - 1891-1897*. Cidade Velha: Editora Paka-Tatu, 2002.

COMITE international d'Histoire de l'Art, Comité français d'Histoire de l'Art (1992) *L'art et les révolutions: actes*, Vol. 4. Société alsacienne pour le développement de l'Histoire de l'Art, 1992.

CYTRYNOWICZ, Roney. *Guerra sem guerra: a mobilização e o cotidiano em São Paulo durante a Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Edusp, 2000.

DÖRNER, Eleonore. Deus pileatus. In: DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Études mithriaques: actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*. London: BRILL, 1978, p. 115-22.

DOWNEY, Susan B. *The Heracles Sculpture*. Vol. 3, 1. New York: Dura-Europos Publications, 1969.

DUPRAT, Annie. Comment est née “Marianne”? La caricature, médiatrice de la figuration de la République en France. *Domínios Da Imagem*, 2014, v. 1, n. 1, p. 43-54.

FAIVRE, Antoine. *Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Newburyport: Red Wheel/Weiser, 2000.

FEARS, Rufus. The cult of Virtues and Roman imperial ideology. In: TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981, p. 827-949.

FERREIRA, Antonio C.; MAHL, Marcelo L. *Letras e identidades: São Paulo no século XX, capital e interior*. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

FOAKES-JACKSON, Frederick J. *A History of the Christian Church: From the Earliest Times to A.d. 461*. New York: Cosimo, Inc., 2005.

FORCELLINI, Egidio; DE-VIT, Vincenzo; FURLANETTO, Giuseppe. *Totius latinitatis lexicon: C-E*. London: Walton an Maberly; John Murray, 1854.

FOWLER, William W. *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2004.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. *Breve introdução à arquitetura clássica em São Paulo*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

FUNDAÇÃO Armando Alvares Penteado. *A Fundação Escola de Comércio “Álvares Penteado” em seu 50º aniversário, 1902-1952*. São Paulo: FECAP, 1952.

GALVÃO, Maria R. E. *Burguesia e cinema, o caso Vera Cruz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GERBINO, Anthony. *François Blondel: Architecture, Erudition, and the Scientific Revolution*. Routledge, 2012.

GIBBS, Jenna M. *Performing the Temple of Liberty: Slavery, Rights, and Revolution in Transatlantic Theatricality (1760s -1830s)*. Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in History. Los Angeles, University of California, 2008.

GIORGIO, Francesco. *Promptuarium rerum et theologicarum, et philosophicarum*. Paris: Apud Ioannem Macé, in monte d. Hilarij, sub scuto Britanniae, 1564.

GOMES JR., Guilherme S. *Palavra peregrina: o Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*, Edição 2. São Paulo: Edusp, 1998.

HERITAGE Numismatic Auction, Inc. HNAI Platinum US Coin Auction Catalog #1128, Pre-ANA, Los Angeles, CA. Los Angeles: Heritage Capital Corporation, 2009.

HEYDENREICH, Ludwig H.; LOTZ, Wolfgang. *Architecture in Italy, 1400 to 1600*. Westminster: Penguin Books, 1974.

HUNT, Lynn. Hercules and the Radical Image in the French Revolution. *Representations*, v. 2, 1983, p. 95-117.

IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.

KIDD, William. Les caprices anglais de Marianne. La caricature britannique des années 1990. In: AGULLON, Maurice; BECKER, Annette; COHEN, Evelyne. *La République en représentations: autour de l'œuvre de Maurice Agulhon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, p. 379-91.

KOVACH, Robert L. *Early Earthquakes of the Americas*. New York; Cambridge; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 2004.

KUBITSCHKE, Juscelino. *Uma campanha democrática*. São Paulo: J. Olympio, 1959.

LEITE, Renato L. *Republicanos e libertários: pensadores radicais no Rio de Janeiro, 1822*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOBATO, Monteiro. *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1944.

LOCK, Stephen; LAST, John M.; DUNEA, George. *The Oxford Illustrated Companion to Medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LUNA, Francisco V. A capital financeira do país. In: SZMRECSÁNYI, Tamás. *História econômica da cidade de São Paulo*. São Paulo: Globo, 2004, p. 328-56.

MANESS, Michael G. *Character Counts: Freemasonry Is a National Treasure and a Source of Our Founders Constitutional Original Intent*. Bloomington: AuthorHouse, 2010.

MARTINS, Ana L. *Revistas em revista: imprensa e práticas culturais em tempos de República*, São Paulo (1890-1922). São Paulo: Edusp, 2001.

MATTUSCH, Carol. Changing Approaches to Classical Bronze Statuary. In: DENOYELLE *et al.* (dir.). *Bronzes grecs et romains, recherches récentes – Hommage à Claude Rolley*, 2012. Collections électroniques de l'INHA. *Techniques des bronzes antiques*, 2015.

MCDONNELL, Myles. *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MEDINA, João. *"Oh! a República!": estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa, 1990.

MELRO, Sandra Aparecida. *Da Monumentalidade à Demolição: O Prédio do Jardim da Infância Anexo à Escola Normal de São Paulo (1896 – 1939)*. Curitiba: Ed. Appris, 2021.

MENESES, Ulpiano T. B.; SARIAN, Haiganuch. Nouvelles peintures liturgiques de Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique/Supplément I*, Paris, p. 77-109, 1973.

MENESES, Ulpiano T. B. de. Morfologia das cidades brasileiras. Introdução ao estudo histórico da iconografia urbana. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 144-55, junho/agosto 1996.

MONBEIG, Pierre. *Novos estudos de geografia humana Brasileira*. São Paulo: Difel, 1957.

NIELSEN, Wendy C. *Women Warriors in Romantic Drama*. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2013.

NOLTE, Ernst. *The Stranger's Guide for Buenos Aires*. Buenos Aires: German library, 1882.

O'NEILL, John. *Night of the Gods*. Pt. 2. London: Kessinger Publishing, 1897/2003.

ORLIN, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 2010.

PADEL, Ruth. *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PARRON, Milton. *São Paulo, a trajetória de uma cidade: história, imagens e sons*. São Paulo: Nobel, 2003.

PETREY, Sandy. *History in the Text 'Quatrevingt-Treize' and the French Revolution*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1980.

PIOTROWSKI, Andrzej. *Architecture of Thought*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

RAMSAY, Andrew M. *A new Cyropaedia or the travels of Cyrus*, Volume 1. Rouen: Peter Machuel, 1779.

RAYOR, Diane. *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.

RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark A.; CELDRÁN, Jose A. G. *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult That Civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.

SALGUEIRO, Heliana A. *Cidades capitais do século XIX: racionalidade, cosmopolitismo e transferência de modelos*. São Paulo: Edusp, 2001.

SALMON, Edward T. *Samnium and the Samnites*. New York: Cambridge University Press, 1967.

SCHELLING, Vivan. *A Presença do povo na cultura brasileira: ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

SCHWARCZ, Lilia M. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHEAR, Ione M. Maidens in Greek Architecture: The Origin of the "Caryatids". *Bulletin de correspondance hellénique*, Volume 123, n. 123-1, p. 65-85, 1999.

STRATTE-MCCLURE, Joel. *The Idiot and the Odyssey: Walking the Mediterranean*. e-book: Fast Thinking Books, 2008.

TATUM, W. Jeffrey. *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

TONHÃO, Marcos. *Marcello Piacentini, arquitetura no Brasil*. Dissertação de Mestrado em História da Arte e da Cultura. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

VALENZUELA, Sandra T. *Imagens da hotelaria na cidade de São Paulo: panorama dos estabelecimentos até os anos 1980*. São Paulo: Senac, 2019.

VAN KEUREN, Frances. Hercules. In: *Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2010.

VAN WIE, Paul D. *Image, History, and Politics: The Coinage of Modern Europe*. Lanham; Oxford: University Press of America, 1999.

VERMASEREN, M. J.; VAN ESSEN, C. C. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden: Brill, 1965.

VERMEULE, Cornelius. *Numismatic Art in America: Aesthetics of the United States Coinage*. Whitman Publishing LLC., 2007.

WEINSTOCK, Stefan. *Divus Julius*. Oxford: The Clarendon Press 1971. XVI, 469 S., 31 Taf. 8°, Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1971.

WORDSWORTH, Christopher. *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ: In the original Greek. With introd. and notes by Chr[istopher] Wordsworth*, Volume 4. London: Rivingtons, 1862.

WORKMAN, Herbert. B. *Persecution in the early church*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

HERACLES AND HERMES IN SÃO PAULO'S URBAN ICONOGRAPHY

Gilberto da Silva Francisco¹

Abstract

This article discusses the presence of Heracles/Hercules and Hermes/Mercury, two deities of the ancient Greek and Roman pantheons, in the city of São Paulo in the 19th and 20th centuries. Based on the concept of urban iconography, we look at São Paulo's particular appropriation of references to the ancient world that had already been developed since modern times. The reception of these gods in the city of São Paulo was based on a complex process that included a web of elements that oriented their cults and representations in antiquity, but also a sophisticated selection of cultural and political aspects from modern Europe and Brazil in the 19th and 20th centuries. This complex process included Heracles and Hermes in debates that connected the city of São Paulo to traditional themes, especially those related to the Brazilian reality, such as the concept of republicanism and of political ideology.

Keywords

Heracles/Hercules; Hermes/Mercury; São Paulo urban iconography; architecture and urban landscape.

¹ Assistant Professor – Federal University of São Paulo, São Paulo, Brazil. E-mail: g.francisco@unifesp.br.

Resumo

Este texto discute a inserção de Héracles/Hércules e Hermes/Mercúrio, duas divindades antigas dos panteões grego e romano, na cidade de São Paulo entre os séculos XIX e XX. A partir da noção de iconografia urbana, observaremos as especificidades da apropriação paulistana de referências ao mundo antigo que já estavam sendo desenvolvidos no seio de representações desde a modernidade. Assim, a recepção desses deuses na cidade de São Paulo foi baseada em um processo complexo que contou com a trama de elementos que organizavam seus cultos e representações na antiguidade, mas também um sofisticado processo de seleções entre a Europa moderna e contemporânea e o Brasil dos séculos XIX e XX, instalando Héracles e Hermes em debates que conectavam a cidade de São Paulo a temas tradicionais, mas também naqueles específicos do país, como o republicanismo e a ideologia do trabalho.

Palavras-chave

Héracles/Hércules; Hermes/Mercúrio; iconografia urbana paulistana; arquitetura e paisagem urbana.

The façade over the square near the pier boasts a statue of Mercury. The old Greek god of commerce seems a bit lame, with no influence around here.

(Dirce de Assis Cavalcanti, *O velho Chico, ou, A vida é amável*: 129)

In Ancient Greece, the great national hero was Heracles, or Hercules, as he was later called. He was the greatest of them all – and being the greatest of them all in Greece at that time was equivalent to being the greatest in the world. That's why Hercules lives on in our imagination to this day.

(Monteiro Lobato, *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo: 3)

This article focuses on two deities that appear frequently in São Paulo: Heracles and Hermes. We will look at their presence in this city from the point of view of “urban iconography”. To begin with, it's important to say that we understand the concept of urban itself based on its conceptual variety and complexity (Salgueiro, 2001: 10-1). It should also be said that my interest here is not urban iconography as a representation of the city (Meneses, 1996), but figurative elements available in the urban space on various supports such as billboards, walls, illuminated signs and, in this case, mainly building façades. In this way, we're not talking about figuration of the city, but in the city, that is, we're distancing ourselves from the city as a reference for some creation that records a moment (or moments) of it through photographs, videos or paintings, and we're approaching the city as an extremely complex type of panel. By this, we don't mean that the city is a museum in which works are exhibited, but that the urban space and landscape frame diverse elements, including figurative ones, as a kind of panel. We will deal with just a few of them: those that allow us to explore the debate on the presence of “Greco-Roman” characters in the city of São Paulo.²

It is evident that the Greco-Roman gods have a very different place in our time, if we think about the mythical and cultic dynamics they played in antiquity. Mythical narratives have been taken up and re-elaborated, but the same does not apply to cultic performances. With the rising of Christianity in the West and the shattering of Greco-Roman religion, which came to be characterized as pagan, Greco-Roman deities lost the prominent role they had played in the Mediterranean for millennia, and even the impact of their shrines on the landscape was gradually changed. With the triumph of Christianity, these deities ended up providing indirect references that would only be observed with interest from modernity onwards. However, even though these gods are not actively

² Although we believe in the specificity of the experiences that we characterize as Greek and Roman, we will use the term “Greco-Roman” as a synthesis of a process based on proposals for reading the ancient world, presented above all since modernity.

involved in religious contexts today, they have not disappeared from the urban landscape. And it's not just the presence of cult sculptures of Athena, Zeus, Hera and Aphrodite, among many others, in various museums that indicates this; or the recovery, in terms of a logic of conservation, of ancient spaces of worship which, after being rejected and de-characterized by Christians, were made a heritage site - this is the case of the Acropolis of Athens, a complex which was at the center of Athenian religiosity articulated to a large extent by the cult of the goddess Athena in the past, and which is currently characterized as a "World Heritage Site" by Unesco (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). The presence of these deities is also linked to a modern reworking of their meanings. They have returned to urban landscapes, but their meanings are obviously different. The presence of these deities is also linked to a modern reworking of their meanings. They have returned to urban landscapes, but their meanings are obviously different.

The reference to the past is often evoked in some way and happens in quite different contexts. The Christian perspective is predominant, but the classical past is also present, even if not articulated in terms of a faithful recovery. In other words, the idea was not to recover the cult of these gods and, moreover, their representation could take on new meanings. It is in this sense that we will consider the presence of Hermes and Heracles in the city of São Paulo. They both had a very strong connection to the Greco-Roman religion (Hermes/Mercury and Heracles/Hercules), and this aspect was not emphasized. It was, therefore, an appropriation that conveyed an aesthetic sense connected to new symbols, especially those related to civic life. This is how, for example, certain modern secular states brought central features of their composition, such as justice and freedom, closer to Greco-Roman divinities. This example shows that the religious aspect has been largely reformulated and replaced by new elements, which indicates a clear separation from the ancient experience. If, on the one hand, there are religious symbols (such as the Christian cross) in state institutions such as the parliament, law courts, schools and public offices in Brazil, there is, on the other hand, a hot debate about the secular character of the Brazilian state. However, the presence of Athena, Demeter, Zeus or any other Greco-Roman god is not included in these discussions, since their religious meaning have been detached and reworked within civic and, it must be said, openly secular references. It's interesting to note that these gods have other functions in our time.

The new functions, of course, are quite varied. One can think of their inclusion in the field of politics, culture, economics etc., and even in these fields there is no such rigid articulated use. In other words, there are not

rules regarding the use of these references, apart from some loose notion of the fields in which certain gods could be associated. Asclepius is often related to medicine, Athena to engineering, Hermes to commerce, and such associations have been materialized in various contexts, such as coats of arms and logos, that include Greco-Roman gods or attributes that belong to them. For example, there is at the University of São Paulo's College town (a *campus* of the University of São Paulo), in an outdoor area adjacent to the Polytechnic School buildings, a large sheet metal sculpture cut out in the shape of a stylized helmet plume. The title is *Palas*, a clear reference to the goddess Athena. Also, on the same *campus*, there is a mosaic at the entrance to the Faculty of Economics with the head of Hermes wearing a winged helmet. At the São Paulo Court of Justice, the goddess Themis appears prominently on the pediment of the main façade and, at the Municipal Theater, the god Apollo appears in medallions on the main façade. The examples are many and varied. To elaborate this, let us consider the cases of Heracles and Hermes in the city of São Paulo.

An interesting starting point is the very complexity of the names of these characters: Heracles or Hercules? Hermes or Mercury? Normally, the answer is that these are different names (Greek and Latin respectively) for the same deities. But does this really solve the problem of naming? Are Heracles and Hermes Greek names for the same deities as Hercules and Mercury, their Latin names? The names Heracles and Hercules characterize the same character in Greek and Latin, but the matter is complicated. One can think of the Greek myth of Heracles as ethical model in Stoicism (Ierodiakonou, 1999: 150, n. 86) and his relationship with the Roman Hercules, the latter with the Christian Hercules, among others (Bonnefoy & Doniger, 1992: 184). One can also think of Heracles' particularity both in Greek religion (in which he was considered hero and god at the same time) and in Roman religion as Hercules (Van Keuren, 2010: 398-411), recovering the discussion about the presence of one of the oldest "foreign" cults in the Italian peninsula (Salmon, 1967: 175; Orlin, 2010: 62). And when it comes to Hermes-Mercury, the complexity increases.

Despite the current almost complete association between Hermes and Mercury, it is important to note that these two deities were originally distinct and only later were brought closer together (Fowler, 2004: 120). Moreover, this was not the only association to which Hermes was linked. There was also a strong connection with the Egyptian god Thoth, who was worshipped in a city called Khmonou, a name later changed to Hermopolis, the "city of Hermes" (Faivre, 2000: 76). In this context, the myth records the narrative of Hermes-Thoth as the helper of Horus in the

reconquest of the Delta. We can also think of Hermes-Trismegistus (the “thrice great”) in alchemy and Neoplatonism, and the assimilation of Hermes-Thoth to Moses, according to Artapan, a Jewish historian from the 2nd century BC (*Idem*). Therefore, we can see that the association between Hermes and Mercury was just one interpretation among other possibilities, endorsed by the interest in a Greek and Roman repertoire seen as a unity, the very idea of a “Greco-Roman” heritage. In this sense, the identification between Hermes and Mercury, which was strong but partial in antiquity, was consistently expanded from the sixteenth century onwards, judging by many publications that already mentioned the situation of this god (Giorgio, 1564: 73, 119, 285; Bailey *et al.*, 1736: entries *Hermes*, *Hermes*, *Hermetical*, *Hermetick*; Danet, 1700: entry *Hermes*; Herbelot & Visdelou, 1777: 241; Ramsay, 1779: 150) – these publications provide the basis for our current understanding of Hermes and Mercury as exactly the same god.

To sum up, despite associations and similarities that oriented a process that we would call syncretism or *interpretatio* (Hornblower, Spawforth & Eidinow, 2012: 739), there were specificities, which indicates that such equivalences were not absolute. From this perspective, “Odysseus is Odysseus and not Ulysses. Zeus is Zeus and not the Roman Jupiter, Hera is not the Latin Juno, Athena is not Minerva, Dionysus is not Bacchus, Aphrodite is not Venus, Ares is not Mars, Hermes is not Mercury and Poseidon is not Neptune” (Stratte-Mcclure, 2008). The current state of this mythical repertoire shows how our understanding of classical has been largely reworked, modified, and presents itself in our time in new terms, recovering only some aspects of its old formulation.

The way we understand the Greco-Roman mythical repertoire relates much more to its characterization in modern times than to the complexity of its articulations and versions in antiquity. In this way, the very choice of one of the names for each deity analyzed in this article responds to the modern scenario of understanding about them. We have opted here to use the Greek versions Hermes and Heracles, since the original formulation of the mythical narrative and its figurative forms first appeared in ancient Greek communities. However, it would be equally possible and appropriate to use the Roman versions Mercury and Hercules, given that the Latin literary tradition had influence on the articulation of a discourse about the “classical” since the Renaissance.

Heracles

Regarding the presence of Heracles in São Paulo, we will look at two examples in their material expression that articulate elements of the mythical narrative to which this hero belonged. As is widely known, there is a series of episodes involving Heracles called “The Twelve Labours” (Grimal, 2000: 207-13). In São Paulo’s city center, we find mentions to some of these labors, namely the episodes of the golden apples of the Hesperides and of the Nemean lion. The reference to the story of the golden apples of the Hesperides is at the Municipal Theater³ in a prominent situation: on the main façade, on the first floor, there are four sculptures arranged in two groups, to the right and to the left, which form part of a colonnade probably related to the Tuscan order. These sculptures are included in the repertoire of support on the ground floor of the building, which is all characterized by the logic of rustication – an aesthetic solution that presents a more rough, rustic finish, suggesting an idea of structural support for the building, which is not always confirmed from a practical point of view (Francisco, 2015: 155). The very characterization of the columns in that part of the building as corresponding to the Tuscan order is linked to the rustication which, since the Renaissance, has been closely identified with the Tuscan order, according to the architect Vignola (Heydenreich; Lotz, 1974: 321). Thus, in this part of the building, there are elements clearly related to the idea of aesthetically organized structural support (the colonnade and the rustication indicate this). In addition, there are the aforementioned sculptures.

From an architectural point of view, their characterization is varied: this type of sculpture that performs a supporting function (practical or aesthetic) is called Telamon, Atlantean or Persian, characterizations associated mainly to male figures and, when they are women-columns, they are called Caryatids or Canephoras (Smith, 1853: 889, entry *Persae or Statuae Persicae*; Wordsworth, 1862: 180). The use of these names to characterize such human figures as columns in buildings is traditional and refers, in some cases, to ancient denomination. For example, the terms Caryatids and Persians were cited by Vitruvius and Pausanias (Shear, 1999: 66-7). In the case in question, there are some interesting elements that move between this architectural characterization and the mythical one which are expressed in the very identification of the figures: Heracles on the right, identified by the lion’s cape as armor (a situation probably related to the first of the twelve labors), an attribute that has identified the hero since antiquity. Next to it is the figure of Atlas, an ancient god – a Titan (figure

³ The theater opened in 1911, see Cenni, 2002: 18.

01) – who appears alongside Heracles in another “labor”: collecting golden apples from the Garden of the Hesperides. There are variations on the mythical record, but in Synesis, it is said that Heracles had to take golden apples from the garden guarded by the Hesperides and a dragon, and that, unable to do it himself, he asked the Titan Atlas to do it, temporarily swapping places with him to support the celestial vault (Grimal, 2000: 213).



Figure 01: Façade details of São Paulo's Municipal Theater. Atlantes: on the left, Atlas; on the right, Heracles (photo: Roger Sassaki).

Heracles and Atlas' sculptures on the Municipal Theater's main façade can be placed in parallel with other sculptures that make up façades of buildings in the historic center of São Paulo. For example, the Atlanteans of the York Building, the Esoteric Circle of the Communion of Thought headquarters, a building at Rua Benjamin Constante (no. 177), and the Caryatids of the Palace of Justice at Praça da Sé (figure 02). However, in the case of the Municipal Theater, there are specificities. There, reference is made to a specific moment in a specific mythological narrative, and it is even possible to determine the identity of the characters. As you can see, one Atlantean, a general term to characterize this type of figure, is Atlas himself, and the other is Heracles. There is an articulation between distinct elements related to the logic of architectural underpinning (the colonnade of the Tuscan order related to the Atlanteans, and the rustication delimited by the ground floor of the building), and the general organization of the

façade, which ratifies such elements. The logic of the building articulates more robust orders below (the Tuscan on the rusticated first floor) with more delicate orders above (an articulation of Corinthian and Ionic columns in an area of the façade with a very detailed finish, indicating a clear difference with the rusticated lower part). In other words, the architects responsible for the Municipal Theatre's façade, Claudio Rossi and Domiziano Rossi, offered a complex organization of supporting elements that move from aesthetic expression (rustication and Tuscan order) to theme (Heracles' myth). However, this subtlety was not these architects' invention.



Figure 02. Caryatids and Atlanteans in São Paulo: on the left, Caryatid of the Palace of Justice at Praça da Sé; in the middle, Atlantean of the building of the Esoteric Circle of the Communion of Thought; on the right, building Atlantean at Rua Benjamin Constante (no. 177) (photo: Roger Sassaki).

It is worth noting that the Pinacoteca do Estado de São Paulo has plaster sculptures corresponding to the Atlanteans of the Municipal Theater, related to the collection of the former Liceu de Artes e Ofícios, which operated in the building between 1900 and 1994. According to an information panel at the Pinacoteca, they were cast in Italy and served as a model for the creation of the Atlanteans on the Municipal Theatre's façade. This piece of information is important because it indicates both the probable participation of craftsmen linked to the Liceu in the construction of these façade elements, and a European reference, Italian in this case. This becomes clear when one considers that this was a common solution in buildings throughout Europe. There, we find Atlanteans like these (Atlas and Heracles or simply figures of Heracles) on façades of many buildings. For example, this scheme has been used in buildings since the 15th century,

such as the Doge's Palace in Venice, where two sculptures (one of Heracles and the other of Atlas) of the upper part of the entrance door makes a similar ensemble. Specifically, as Atlantes, they were integrated into a variety of façades: at 4 Avenue Hoche and 86 Boulevard des Batignoles in Paris (France), the Municipal Library in Subotica (Serbia), the Demidov Mansion and the Beloselsky-Belozersky Palace in St. Petersburg (Russia), the Clam Gallas Palace in Prague (Czech Republic), and the Schleissheim Palace in Munich (Germany) – figure 03. Clearly, this was a European trend that was transposed to São Paulo, which became part of an international phenomenon.

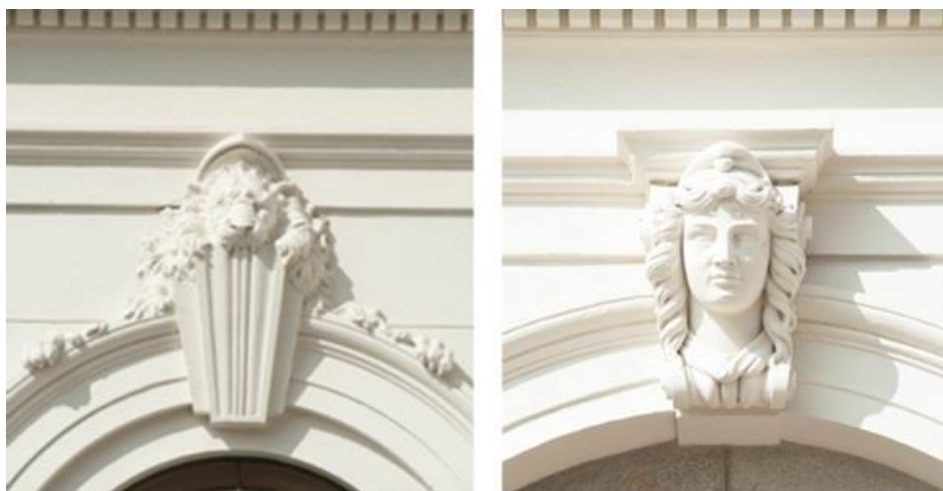


Figure 03: Beloselsky-Belozersky Palace's façade detail, St. Petersburg (left). Municipal Library, Subotica, Serbia (right) (*Wikimedia Commons*).

It can thus be said that the façade of the Municipal Theatre, based on the specific element dealt with here, responds to multiple traditions connected to it: the presentation of classical architectural orders (the Tuscan, the Ionic, and the Corinthian), the Renaissance solution of delimited rustication, the arrangement of sculptures of human figures as columns (Atlanteans), a specific mythical narrative and, furthermore, its application in buildings since modern times. In other words, the Municipal Theater dialogs with a tradition of building and of representing certain contents in the urban landscape. Heracles represents the idea of strength, one of his main characteristics in ancient narratives - from his general strength (observed from childhood, when he strangled two snakes as a baby) to the strength applied specifically in the narrative about the apples from the Garden of

the Hesperides, in which he supports the celestial vault's weight. Likewise, the representation of his strength is connected to supporting sections of the building itself, which, together with Atlas, conveys the idea of stability: Heracles and Atlas, who supported the celestial vault in ancient mythical narratives, were set the task of supporting the Municipal Theatre.

There is another interesting example of Heracles' presence in the city of São Paulo, which is one of the buildings of the Department of Justice and Citizenship at Pátio do Colégio, originally the headquarters of the Department of Agriculture of the Province of São Paulo.⁴ This time, the hero doesn't appear explicitly, but an indirect indication comes from one of his attributes: the lion skin, his armor, which has often been identified as coming from the Nemean Lion episode. However, the mythical record is varied: Heracles fought several lions throughout his life, including the Lion of Nemea (whose slaughter was the first of the hero's twelve labors) and the Lion of Mount Citeron (Grimal, 2000: 206). Whether from one lion or the other, he removed the skin and used it on his own body as protection. This element became one of the attributes most strongly associated with the figure of the hero, to the point where, in certain contexts, the very presentation of the lion skin was an indirect reference to Heracles. However, it's not just any lion figure, but of a bald and eyeless one – a clear indication of the use made of its carapace as protection. This is precisely how several lion skins appear articulated with the keystones that head the arches of almost all the windows on the first floor of this specific building of the Justice Department: the head with deep-set or non-existent eyes, topped by a diadem, and the slack paws reinforcing the gaunt characteristic of the slaughtered and dead lion (figure 04).



⁴ Inaugurated in 1896, see Carvalho, 1999: 137.

Figure 04: Façade details of the former Secretariat of Agriculture of the Province of São Paulo (currently the headquarters of the Secretariat of Justice and Citizenship): on the left, a keystone with a lion skin; on the right, a keystone with the Republic's protome (photo: Roger Sassaki).

The lion skin is associated with the keystones of the arches, which brings us back to the articulation between architectural (aesthetic and structural) and symbolic (mythological meanings). The keystone is an essential element of the arch's stability. It is because of keystone that the set of stones, cut at a certain angle (the voussoirs), lock, maintaining the structure. Important forces such as gravity and thrust act on it (Kovach, 2004: 54; Piotrowski, 2011: 127). Given its structural importance, in many cases the keystones are highlighted as a voussoir of a different size or material. In ancient times, they could also be associated with symbolic elements such as masks, thus fulfilling an apotropaic (protective) function. In Roman buildings, which were strongly characterized by the constitution of arcades and vaults, the keystones played an important structural role, as arches were obviously organized from stones (solid or created from concrete). Since Renaissance, this logic has changed a lot. These arches appear aesthetically organized, but not always really organized by stones, but by sculptures of them. In São Paulo's eclecticism, largely characterized by the low quality of materials, many of these arches appear with layers of stucco imitating stone. In this way, the keystone retains the aesthetic and symbolic aspect of the past, but not the structural function. This is the case of the keystones to the arches of the Justice Department building. In any case, it is important to note that, aesthetically, the idea of stability, caused by the position of the keystone, appears. Moreover, the keystone in this case is also articulated with an element of strength according to the mythical narrative: the lion skin-armor of Heracles.

This is an important first level to consider: the overlapping of meanings related to strength, protection, moving between the architectural aesthetic discourse (the very situation of the keystone in the arch), and the mythical reference condensed in Heracles' lion skin. However, this was not a new solution either. In the context of the construction of the building in question, designed by Ramos de Azevedo, there was in France a profusion of similar uses dating back to the 16th century can be attested. An example can be seen in the François I Gallery of the Chateau de Fontainebleau, where Heracles in his lion skin armor is depicted on a door and as an ornamental architectural element. Regarding keystones, the same scheme can be found in Avignon at the entrance to the Hôtel de Blanchetti and in Strasbourg at the Palais Rohan. In Paris, there are several examples featuring the lion skin or Heracles with the lion skin associated with keystones or other supporting elements such as modillions scattered

around the city: Hôtel Amelot de Bisseuil, 11 rue de l'Université, 1 avenue de l'Opéra, 2 rue d'Argenteuil, 4 rue Royer Collard, 6 rue de Braque, 12 rue de Jouy, 14 rue de l'Opéra, 24 rue Lafayette, 42 rue François Miron, rue Abel, corner with rue Parrot, among several others. There are two examples worth to be looked at in detail: the first is the Porte Saint Denis, and the other, the Musée D'Orsay (figure 05).



Figure 05: Detail of the Porte Saint Denis (left); Musée D'Orsay façade (right) (Wikimedia Commons).

The first is an important historical monument in Paris, whose situation helps us to understand a little more about other levels of Heracles' incorporation in the architecture of buildings, be it himself or, as we have seen, an indirect indication by means of the lion skin. At the Saint Denis Gate in Paris, the lion skin itself replaces the keystone to the arch. This is, of course, a symbol of strength associated with Heracles' myth which adds to the fact that that is a triumphal arch commemorating some of Louis XIV's military victories (Gerbino, 2012: 77-84). This portal is a reference to the hero who, as well as being characterized by strength, was also a deity who protected the entrances to houses. Since the lion skin appears at the head of arches and is associated with building keystones, this position may also indicate the aesthetic revival of an ancient function of Heracles as the protector of house entrances: in the Greco-Roman world, Heracles and Hermes were deities related to the protection of houses (Vermaseren & Van Essen, 1965: 16; Downey, 1969: 57-60, 82 and 95-6; Meneses & Sarian, 1973: 99). The relationship between the two gods is clearly seen on the façade of the Musée d'Orsay, where each arch has a keystone that articulates the caduceus (an attribute strongly linked to the god Hermes, which will be explored further in this text) with Heracles' lion skin. It is worth pointing out that the current site of the museum was formerly a train terminus (Paris-Orleans), and that the function of controlling entry and exit attributed to these two deities would make perfect sense. At the end of the

19th century, when the building was built, Hermes or Heracles were no longer worshiped. However, it is evident that the aesthetic expression of these gods recovers some aspects of their former functions.

Let's go back to the headquarters of the Justice Department. The choice of French solutions was not random, and the very situation of the building in question here indicates this. As previously noted, Heracles' lion skin appears in various contexts conveying a notion of strength in the structural support for sections of buildings. Furthermore, the function related to ancient religion has not been completely lost, in as much as aspects of it are presented in an aesthetic way. However, it should be emphasized that nothing of the ancient cult and mythological and religious beliefs remain besides this loose aesthetic reference. In this sense, the façade of the building in question presents something new. When designing the then headquarters of the Secretariat of Agriculture, Ramos de Azevedo included a sequence of 21 lions in the arches of the windows on the side and rear façades (figure 04). But there is a break on the main façade, in a tripartite entrance: the arches to the three doors do not feature the lion skin, but the effigy of the Republic (figure 04). If there is indeed an idea related to strength, support and protection in such aesthetic arrangements, in this case, it is the Republic itself that performs this function. This rupture suggests not only an engagement with classical tradition, but its appropriation by a hotly debated topic in Brazil at the end of the 19th century: the republicanism. This point is reinforced using French solutions can be observed.

The Republic's effigy was a common feature at the time. It appeared in profile on the first republican coins in Brazil, mimicking a use already popular in France, Argentina, the USA, and Portuguese republican coins (Nolte, 1882: 42; Carson, 1962: 445; Medina, 1990: 129-31; Van Wie, 1999: 18; Maness, 2010: 359; Chico, 2013: 294; Hanson, 2015: 201). In this way, the Republic was an anthropomorphized version of a young woman with cloak, shoulder-length hair, and the Phrygian cap, a popular motif in sculptures, painting etc. called in French iconography *bonnet rouge*, an element present in the clothing of the *sans-culottes* in the context of the French Revolution (Petrey, 1980: 58; Auslander, 2009: 118). Indeed, as far as we know, a Republic in human form was created in the French revolutionary context (going back to the 18th century), and Brazil appropriated the idea when the country already was a Republic. The Republic allegory was based on a deep identification between liberty and opposition to the monarchical system in the French revolutionary context, thus proposing the republican system as a solution. The personification of liberty even had a name: "Marianne", a combination of two common

feminine names: Mary and Anne (Hanson, *Op. cit.*: 211-2), who very often was represented with the red cap, as can be seen in Eugène Delacroix's emblematic painting, *Liberty Leading the People* (1830) (Kidd, 2006: 379 sqq.; Nielsen, 2013: 136-7).

Such a representation of freedom was not actually new. There was a well-established repertoire of the goddess Liberty (*Libertas*) among the Romans, which often included a type of hat, the *pileus*, as attested to by various sources (Weinstock, 1971: 138, pr. 15; Tatum, 1999: 165). At this point, the situation complicates, since this hat does not correspond to the Phrygian cap used in French revolutionary iconography and later. The "Phrygian cap" is associated with a specific type of hat that identified freedmen in ancient Rome. This is because the *pileus* was a symbolic cap that fulfilled functions in a variety of contexts, including its association with the goddess and freed slaves (Cleland, Davies & Llewellyn-Jones, 2007: 148). According to the sources, freedmen wore the *pileus* immediately after having their heads washed to make visible their new status. For example, Roman citizens who lived in captivity in Carthage, Gaul, and Greece took part in processions (as freedmen) wearing the *pileus* (*pileus libertatis*). In addition, the goddess Liberty (*Libertas*) herself wore the *pileus*, as can be seen in cult statues (for example, one of the goddess Liberty on the Aventine), and in the minting of Roman coins (Fears, 1981: 869-70). In other words, the association between this type of hat, the idea of freedom, and even its divine personification was already well developed in antiquity. In France, the ancient content was appropriated and reworked in connection with the republican ideology of the French revolution, in which the goddess Liberty became the Republic itself. But even this recovery was not originally established in the revolutionary context. The *pileus*, together with the beam and the axe, was a typically Roman composition, and was revived on 17th and 18th centuries coins from Bern, and on minted coins in Louis XVI's France. Thus, the reference is pre-revolutionary (Comite, 1992: 219).

The Latin term *pileus* comes from the Greek (*pilos*), whose original meaning is indicative of the materiality of this object. In ancient Greek, the term *pilos* means wool or felt, therefore, *pilos* could be a felt hat (compacted wool) or any object produced with this type of material (e.g. shoes, rugs or covers) – (Bailly, 1963: entry *pilos*), while the Latin term focuses on the meaning as hat, especially the cap of the freedman (Gaffiot & Flobert, 2008: entry *pileus*). However, the name *pileus* itself doesn't seem to have been used in such a strict sense, since some ancient authors mention different types of hats with different materials as *pilei* (O'Neill, 1897/2003: 924). In this way, the ancient classical repertoire also included the Phrygian cap, a type of oriental hat present in the representation of some characters in Greek

iconography, such as Mithra and Paris, both of Asian origin. The god Mithra, for instance, often portrayed with the Phrygian cap, was called in a Christian context “*deus pileatus*” (“god who wears the *pileus*”) (Dörner, 1978; Workman, 1980: 35; Foakes-Jackson, 2005: 184-5; Ruck, Hoffman & Celdrán, 2011: 30), thus the Phrygian cap could also be characterized as a type of *pileus* (see Cleland, Davies & Llewellyn-Jones, 2007: 148). Therefore, there was an association between these two types of hats (the Roman *pileus* and the Phrygian cap) since antiquity.

It is the semantic elasticity of the term *pileus*, which centuries later resulted in the sophisticated iconographic relationship between the Phrygian cap, the concept of freedom, and the French version of republicanism, that is referred to in the Republic figure on the main façade of the Justice Department in Ramos de Azevedo’s building project (figure 04). Indeed, there is broader dialogue between Brazilian and French republicanism (Barreto, 1990: 44; Leite, 2000: 305; Coelho, 2002: 43), especially when one thinks of the adoption of the Marianne in the minting of Brazilian coins or the iconography of the Brazilian Republic in general (Schwarcz, 1998: 470, 473-6, 501-2) – the figures of the Secretariat of Justice’s building also suggest such an alignment. In contrast, the North American representation of freedom, created in 1781 by the French engraver Augustin Dupré for Benjamin Franklin, the *Libertas Americana*, sought another reference: a medal with the figure of Liberty associated with the Phrygian hat, a scheme that was also appropriated in later half-cent coins (Vermeulle, 2007: 29; Heritage, 2009: 29). 29; Heritage, 2009: 26-7; Gibbs, 2008: 397-9). In the latter, however, Liberty does not wear the hat on her head but has it rather on her side supported by a staff. Here, the hat is like the Roman *pileus* (without the high part arched forward like the Phrygian barrette), an evident allusion to ancient iconography. Nevertheless, after the French solution became predominant, even US monetary iconography opted for the figure of the Republic wearing a hat (this time a Phrygian cap) directly over his head. In other words, Ramos de Azevedo appropriated an internationally renowned creation.⁵

⁵ It is also important to note that there was an intense dispute over the figures of Hercules and Marianne when it came to choosing the symbol of republican France (see Hunt, 1983 and Duprat, 2014).



Figure 06: Façade details of the former Finance Department of the Province of São Paulo (currently the headquarters of the Justice and Citizenship Department) (photo: Roger Sasaki).

Based on the close relationship between Heracles, the former Finance Department of the Province of São Paulo's building, and Brazilian Republic itself, we can conclude that there is a communication framework composed of many levels and temporalities. The building was designed to house a public office. Indeed, from the outset, it was thought of as a building for the use of state administration. As in the building next to it, the former headquarters of the Treasury Department, symbolic elements of the Republic were combined with symbols related to ancient Greco-Roman repertoire. In the case of the Treasury Department, the pediment features the Coat of Arms of the Republic together with cornucopias, from which coins, fruit and flowers emerge - a clear ancient example that refers to the idea of fertility and wealth (figure 06). In the case of the Secretariat of Agriculture, which we followed in more detail above, we saw an intricate design that present the logic of the myth with the architectural logic of support, as well as a transition from a Greco-Roman repertoire to a Brazilian republican repertoire that, to a certain extent, also dialogued with a classical reference. The main question here is to understand such a framework of references. Who could interpret these elements? And by "interpreting" we mean anything, from the simple identification of one or other figure (the lion referring to Heracles, the Republic etc.) to more precise references (this figure is Heracles; this is the "Republic" on the coins...). If we think of a more comprehensive interpretation, the most apt to process all those layers of meanings were the members of the Brazilian elite, especially those from São Paulo who studied in Europe or went on

trips that “rediscovered” the ancient world in terms of a *grand tour* (Schelling, 1991: 77; Gomes Jr., 1998: 35). It seems that Ramos de Azevedo was targeting this audience when he made use of such a repertoire and establishing those connections.

Hermes

Since the beginning of the 20th century, when you walk by Praça da República, facing Avenida Ipiranga, you can see the god Hermes. This sculpture, entitled *Mercury at rest*, was produced at the Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo (figure 07), which remains fixed in the square since 1907. It is a bronze reproduction of a sculpture today in the Archaeological Museum of Florence. The sculpture is a Roman copy dating from around 100 BC, based on the original Greek one from the 4th century BC. The original seems to have been made by the Greek sculptor Lysippus or in the context of a “School of Lysippus”. The sculpture was discovered in Herculaneum in the 18th century, and was then sent to a museum, and it became a widely known art history reference. For example, Winckelmann said in the 18th century that it was one of the most beautiful ancient bronzes, and Monaco said at the beginning of the 19th century that it was the “most celebrated bronze of antiquity” (Mattusch, 2015). It provided a tradition of copies at the beginning of the 20th century that still manifests itself today in the figure of this and other mythical figures spread through public spaces in São Paulo – a tradition that still manifests itself today. The situation of this Hermes thus reflects a similar process that we have described here, of Greek formulation, Roman appropriation, and re-elaboration of meanings (and the creation of others) in modernity. This Hermes of Lysippus, of the School of Lysippus, of the Archaeological Museum of Florence, of the Liceu de Artes e Ofícios and of the Praça da República in São Paulo open a discussion about the complex inclusion of this god in São Paulo’s urban landscape, in which he enjoys a wide presence.⁶

Let us begin by considering Hermes’ characterization in Antiquity. The first thing to highlight is that Hermes was a multifaceted god. He was a god related to inventions, language skills, luck, music, theft, travel, borders, herds, and, of course, trade. In addition, he had an important function connected to transporting the dead to Hades, which was the reason that made him also known as *psychopompos* (“conductor of souls”)

⁶ We discuss below the existence of references to Hermes/Mercury in São Paulo specifically. For a general overview in Brazil, see Cerqueira; Torino, 2019.

(Rayor, 2004: 127). Hermes was a god of competition too and had a *kataibates* ("the one who descends") attribution, referring to his role as communication intermediary between the world above (of the Olympian gods) and the world below (of mortals and Hades) (Padel, 1994: 8), among others. Regarding his relationship with commerce, he was referred to by various ancient authors as *diemporos*, *empolaios*, *palinkapelos*, *kerdemporos*, *agoraios*, qualifiers of which connect him to the universe of commerce and material wealth, from where he was also characterized as *ploutodotes*, given his relationship with enrichment and abundance (Forcellini, De-Vit & Furlanetto, 1854: 413, entry *Hermes*). In other words, there was a set of very broad possibilities more or less connected in the ancient repertoire that organized the performance of the god Hermes. In his contemporary appropriation, specifically in São Paulo, we notice some of them, such as the aesthetic recovery of the sense of protection, but Hermes' attribute as a protector of commerce is his most prominent and defining characteristic.



Figure 07: Mercury at rest, Praça da República, SP (photo: Roger Sassaki).

São Paulo's identity discourse for a long time has been notorious for valuing hard work, productivism, and related ideas, so much so that she has been often called either the "land" or "city of industry" (Galvão, 1981: 25; Cadernos, 1992: 32) or more generally, "city of work" (Ciscati, 2001: 81). This argument is explicit, for instance, in a speech by Juscelino Kubitschek, a former Brazilian president: "I am very honored to visit you, my friends, at this time when we are celebrating the fourth centenary of this city of

work, the standard of our country's progress and a valuable measure of what we are capable of building and accomplishing" (Kubitschek, 1959: 39). In this set of mythological representations of itself, it is a city that "dawns working/ (...) that doesn't know how to fall asleep" (according to the song *Tema de São Paulo*) (Ferreira & Mahl, 2008: 214). It is also seen as the "city of *nec-otium*", "the negation of leisure" (Bolle, 1994: 374, n. 38), the Latin expression from which the word "business" comes. Therefore, a "city of business" (Bastos, Cabral & Rezende, 2014: 260), "banks, factories, stores and administration" (Monbeig, 1957: 59), and "production" (Carlos, 1994: 66). Since São Paulo was never actually the capital, like Rio de Janeiro and then Brasília, the idea that São Paulo is the "economic and financial capital" of the country was established (Parron, 2003: 50; Luna, 2004).

The city, which has occupied an important symbolic position in Brazilian imaginary since the beginning of the 20th century, was the setting for the creation of a series of magazines related to commercial propaganda, such as *Mercúrio, órgão central de propaganda commercial* and *Mercúrio, periódico de apoio aos comerciantes e industriais paulistas* (both from 1904); *Mercúrio, periódico literário e commercial* (from 1905); and *O Mercúrio, órgão comercial de propaganda* (Martins, 2001: 195-6) – the "Mercúrio" present in all these titles is the Portuguese translation of "Mercury". About the same time, figures of Hermes were beginning to appear around the city, such as the sculpture in Praça da República shown above, on the façade of the store *Au Grand Dépôt* (inaugurated in 1908), located at 91 Rua São Bento, there was a sculpture of Hermes associated with the cornice of the building (BARBUY, 2006: 150-1). A little later, in 1944, in a criticism of the high profits that São Paulo's bakers were making, the editorial in the newspaper *Correio Paulistano* evoked "the good old days (...) when the ethics of Mercury, God of commerce, advocated that only profits of ten or twenty cents were reasonable" (Cytrynowicz, 2000: 60). Therefore, Hermes has been positioned at different levels of everyday life in São Paulo since the beginning of the 20th century, and this situation has left deep marks on the city today.

It is important to point out that, as in Heracles' case in the urban iconography of São Paulo, Hermes is not represented in terms as precise as in antiquity. In the classical past, the most recurrent attributes in representations of Hermes/Mercury were the caduceus (a staff with two serpents or, sometimes, two wings at the top), the traveler's hat, and the winged sandals. (Smith, 1859: 311-313: entry *Hermes*). Hermes is associated with the caduceus on a variety of supports and, in the case of Roman coins, the caduceus appears in isolation on many occasions. However, in this context, the caduceus is not only related to Hermes; but a group of deities

such as Peace (*Pax*), Happiness (*Felicitas*), Mars, and the Dioscuri is also related do this attribute (Mcdonnell, 2006: 144), whereas among the Greeks, it was a symbol almost exclusive to the god Hermes. But it is interesting, nonetheless, that the caduceus could appear in isolation in both contexts, thus establishing a reference to the god Hermes – an aspect that would be appropriated and emphasized centuries later.

In modern times, the caduceus' association with other deities practically disappeared, establishing an almost exclusive relationship with Hermes, but also with Asclepius, the god of medicine. This connection dates to the Renaissance, probably due to the relationship between Hermes and alchemy at the time. In addition, this appropriation appear in some editions of medical literature whose publisher's symbol was the caduceus, which was extended to the symbol of medicine itself (replacing the chalice of Asclepius with just a serpent). For example, the title page of a book on tropical diseases – *The cures of the diseased in remote regions* (London, 1598), written by George Watson, featured the caduceus, as did in a later publication (*Amsterdam pharmacopoeia*, 1736) which bore the caduceus as the mark of the publisher Prudenter. Today, although there are efforts to rehabilitate a preferential reference to Asclepius in medicine, the appropriation of the caduceus seems to be consolidated. For example, it has become the symbol of the *British Medical Association* and the *US Army Medical Corps* (Lock, Last & Dunea, 2001: 262, entry *emblems*). In any case, the caduceus in São Paulo, even in isolation, certainly refers to Hermes.

Hermes was introduced into various contexts in São Paulo in connection with the ideology of work, industrialism, commerce, and business that, and some examples clearly show this. The first example is the headquarters of the São Paulo Court of Justice in Pátio do Colégio, formerly Commodities Exchange,⁷ where Hermes features prominently (figure 08). On the corners of the main façade, there is a sculpture of the god, easily identified by his winged helmet. There is also a stylized caduceus at various points on the building, in such a way that this theme dominates the façade. This arrangement is coherent, since the building was a place for doing business (a stock exchange). This aspect was thoughtfully developed by its architect who, considering the building's function, strongly marked the façade with a theme related to the activities that would take place there. Today, such a coherence plays only a limited role in the whole of the building, as the references to Hermes remain aesthetically in the edifice structure, but the activities carried out inside are of a different nature, being related to the universe of law rather than to the world of business.

⁷ Inaugurated in 1933 – see Carvalho, 1999: 150.

Another example of the relationship between Hermes and commerce in São Paulo is the Álvares Penteado School of Commerce Foundation, a building in Largo São Francisco.⁸ There are plenty of references to Hermes on the façades, which are divided into two forms: panels with Hermes' winged helmet at the top of plain medallion frames, and the figure of the caduceus very prominently displayed (figure 09).



Figure 08: Façade details of the São Paulo Court of Justice in Pátio do Colégio, formerly Bolsa de Mercadorias (photo: Roger Sassaki)

⁸ Inaugurated in 1908 – see FUNDAÇÃO, 1952.



Figure 09: Façade details of Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado - FECAP (photo: Roger Sassaki).

The two buildings, inaugurated in the first half of the 20th century, had various allusions to Hermes, making up a landscape in which the god's presence was predictable and commonplace. We mentioned above Hermes' presence on the façade of the *Au Grande Dépôt* store and FECAP, both dated to 1908, but there are several other examples in the first decades of the 20th century. On the corner of Rua Quintino Bocaiúva and Rua Direita, it is possible to find Hermes on two façades opposite to each other: that of Palacete Tereza Toledo Lara, dated to 1910 (currently under renovation), and the building of the former Cinema Eldorado (now Clovis Calçados), dating to the following decade. The strength of Hermes' presence and his constant association with commerce and business relationships offer a scenario that was easy to understand symbolically. The figure of the god or his attribute, the caduceus, was an almost directly reference to commerce, which was widely exploited in the urban iconography at the time. Another clear example is the constitution of the Commercial Association of São Paulo's coat of arms. It is like other coats of arms that allude to Hermes, such as the symbol of the Faculty of Economics and Administration of the University of São Paulo, composed of the head of Hermes wearing a winged hat. It is identical to the emblematic caduceus that also appears on the coat of arms of the Order of Economists of Brazil. However, in the case of the Commercial Association of São Paulo, the situation is more complex. The reference is present on the

façade of the institution's headquarters and is a version of the coat of arms of the city of São Paulo. There are an arm of armor holding the caduceus in place of the flag, and the cross of Portugal or the cross of the Order of Christ. Below, instead of the motto "NON DVCOR DVCO", there is an abbreviation of the associations' name A.C.S.P. (Associação Comercial de São Paulo) (figure 10). On the city's coat of arms and that of the association, the lateral supports are fruity coffee branches and, above, in place of the mural crown that makes up the city's coat of arms, there is a superimposed gear. It is interesting to note that the creation of this new coat of arms suggests important connections, the first being the parallel between the city of São Paulo and the commercial institution; the other, more specific, is the replacement of the city flag by Hermes' caduceus.

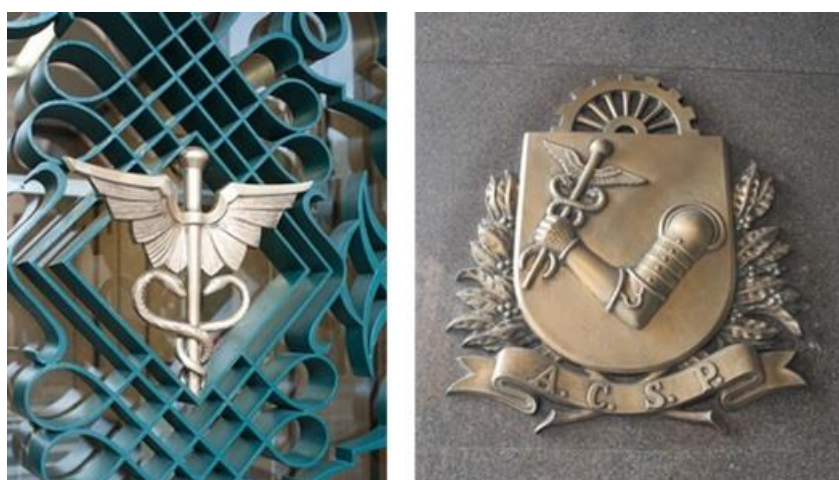


Figure 10: Façade details of the São Paulo Commercial Association (photo: Roger Sasaki).

In this example, there is a game of substitutions clearly enhanced by familiarity with the meanings contained therein, in which the caduceus refers directly to a known content: Hermes and commerce, a fundamental element in establishing the identity of both the association itself and the city of São Paulo. There are also some examples that show how Hermes was used as an easy-to-understand iconographic resource, around which a specific scheme was built in São Paulo. Next, we will look at an example that indicates another level of meaning, endorsing the easy-to-understand logic that this god presented in São Paulo based on his imagery. We will now consider an element of the current Secretariat of Agriculture and Supply of the State of São Paulo (former Ermírio de Moraes Building, and previously the Esplanada Hotel).⁹ The façade has been somewhat modified, but much of the original features are still present, such as certain medallions featuring three figures (figure 11). Only one of them is a

⁹ Inaugurated in 1923 – see Valenzuela, 2019.

specifically defined character: the god Hermes. The other two are allegories which, together with Hermes, evoke industry (a man holding a gear) and agriculture (the figure standing out in the center – a woman holding a pitchfork and a stalk of wheat). Agriculture features prominently while Trade and Industry are at the bottom.



Figure 11: Façade details of the Ermírio de Moraes Building (formerly Esplanada Hotel) (photo: Roger Sasaki).

A similar configuration can be observed in the Matarazzo Building, currently the headquarters of São Paulo City Hall (officially called the Anhangabaú Palace).¹⁰ Between the 1930s and 1970s, it served as the headquarters of Indústrias Reunidas F. Matarazzo. On its main façade, there is a set of five panels organized in sequence, the direction of which is unclear. Starting from the left, the first panel depicts the textile industry, with relief figures of a loom, rolls of yarn, and fabric. The next depicts the steel industry, showing a furnace with pressure pipes, an anvil, and a gear. The next panel depicts agriculture, with tools for working the land, such as a shovel, a plow, some stalks of wheat below and, above, two cornucopias from which fruit and leaves come out. This, the central panel, has a plain border with associated ribbons. The next one seems to indicate technology, consisting of a microscope, laboratory condenser, and retort. Finally, the trade itself, featuring a winged railway wheel, a rope with a pulley for lifting related to warehouses, an anchor referring to displacement by water, and, arranged vertically in the center of the panel, a winged caduceus (figure 12). Here we see a composition whose logic is

¹⁰ Inaugurated in 1939 – ver Tonhão, 1993: 115-39.

practically the same as that of the aforementioned building: an allegorical repertoire is created to describe sectors of industry and agriculture. In the description of commerce, although the allegorical repertoire also appears, it is Hermes, indicated by the caduceus, who condenses this activity.

There are other examples that only confirm what we have seen so far: medallions with the figure of Hermes in the Post Office Palace, referring to the god's communication attribute (a "messenger"); a stained glass window with the figure of Hermes in the Catavento Cultural and Educational Museum (former Palácio das Indústrias), a building projected to house agricultural and industrial exhibitions; as well as the profusion of allusions to Hermes in the Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), former headquarters of Banco do Brasil in São Paulo; among many others.



Figure 12: Façade detail of the Matarazzo Building (photo: Roger Sassaki).

Two divinities, two different paths

The discussion here presented on the presence of Heracles and Hermes in the city of São Paulo suggest two different paths. The first example, Heracles, showed us two intricate ways of attributing meaning, and, moreover, architectural debates that went back to forms already present in European buildings. This was the case with Heracles in the Municipal Theater, and with Heracles in building of the former Secretariat of

Agriculture in the Pátio do Colégio. Here, the enjoyment of classical elements depended on a certain erudition generally achieved through some contact with foreign creations. In the case of Hermes' iconography, the dialogue with European forms can also be observed. However, in the city of São Paulo, it took on a life of its own, connected to the construction of an identity for city's citizens, which would inevitably involve an ideology of work and modernity based mainly on industry and commerce. Hermes, in this sense, became an element that synthesized this identity. Two examples that reinforce the complex inclusion of the classics in the city of São Paulo.

Acknowledgements

I wrote this text when I was part of an editorial project entitled "Ecletismo Paulista" [São Paulo's Eclecticism], invited by Lindener Pareto Jr. and Waldir Salvadore, whom I thank for the opportunity. I would also like to thank Roger Sassaki for the photographs and Felipe Perissato for his suggestions on the English version of this text. The author of this text is solely responsible for the ideas expressed here.

Bibliographical references

Reference works

BAILEY, Nathan *et al.* *Dictionarium Britannicum or a More Compleat Universal Etymological English Dictionary Than Any Extant*. London: T. Cox, 1736.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français: rédigé avec le concours de E. Egger*. [26ème] édition revue par L. Séchan et P. Chantraine,... avec en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan. Paris: Hachette, 1963.

DANET, Pierre. *A complete dictionary of the Greek and Roman antiquities: explaining the obscure places in classic authors... also an account of their navigations, arts and sciences, and the inventors of them; with the lives and opinions of their philosophers*. London: Printed for John Nicholson [etc.] and sold by R. Parker, 1700.

GAFFIOT, Félix; FLOBERT, Pierre. *Le grand Gaffiot: dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 2008.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

HANSON, Paul R. *Historical Dictionary of the French Revolution*. London: Rowman & Littlefield, 2015.

HERBELOT, Barthélemy de; VISDELOU, Claude de. *Bibliothèque orientale, ou, Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient*. La Haye: Aux depens de J. Neaulme & N. Van Daalen, 1777.

HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SMITH, Sir William. *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Oxford: C.C. Little and J. Brown, 1853.

SMITH, Sir William. *A Classical Dictionary of Biography, Mythology, and Geography Based on the Larger Dictionaries William Smith*. London: John Murray, 1859.

Historiography

AUSLANDER, Leora. *Cultural Revolutions: Everyday Life and Politics in Britain, North America, and France*. Los Angeles: University of California Press, 2009.

BARBUY, Heloísa. *A cidade-exposição: comércio e cosmopolitismo em São Paulo, 1860-1914*. São Paulo: Edusp, 2006.

BARRETO, Tobias. *Crise Política e Social*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

BASTOS, Aguinaldo; CABRAL, Alexandre M.; REZENDE, Jonas. *Ontologia da violência*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.

BONNEFOY, Yves; DONIGER, Wendy. *Greek and Egyptian Mythologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

CADERNOS de História de São Paulo, Vol. 1. *Os Campos do conhecimento e o conhecimento da cidade*. São Paulo: Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1992.

CARLOS, Ana F. A. *Os Caminhos da reflexão sobre a cidade e o urbano*. São Paulo: Edusp, 1994.

CARSON, Robert A. G. *Coins of the World*. New York: Harper & Row, Pub., 1962.

CARVALHO, Maria Cristina Wolff de. *Ramos de Azevedo*. São Paulo: Edusp, 1999.

CAVALCANTI, Dirce de Assis. *O velho Chico, ou, A vida é amável*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

CENNI, Franco. *Italianos no Brasil: "andiamo in 'Merica"*. 3a ed., São Paulo: Edusp, 2002.

CERQUEIRA, Fábio Vergara; TORINO, Isabel Halfen da Costa. Estátuas do Mercúrio voador em Pelotas e no Brasil. *Heródoto*, v. 4, n. 2, 2019, p. 206-40.

CHICO, Beverly. *Hats and Headwear around the World: A Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2013.

CISCATI, Márcia R. *Malandros da terra do trabalho: malandragem e boêmia na cidade de São Paulo (1930-1950)*. São Paulo: Annablume, 2001.

CLELAND, Liza; DAVIES, Glenys; LLEWELLYN-JONES, Lloyd. *Greek and Roman Dress from A to Z*. New York: Routledge, 2007.

COELHO, Geraldo M. *No coração do povo: o monumento a república em Belém - 1891-1897*. Cidade Velha: Editora Paka-Tatu, 2002.

COMITE international d'Histoire de l'Art, Comité français d'histoire de l'art (1992) *L'art et les révolutions: actes*, Vol. 4. Société alsacienne pour le développement de l'Histoire de l'Art, 1992.

CYTRYNOWICZ, Roney. *Guerra sem guerra: a mobilização e o cotidiano em São Paulo durante a Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Edusp, 2000.

DÖRNER, Eleonore. *Deus pileatus*. In: DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. *Études mithriaques: actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 septembre 1975*. London: BRILL, 1978, p. 115-22.

DOWNEY, Susan B. *The Heracles Sculpture*, Vol. 3, 1. New York: Dura-Europos Publications, 1969.

DUPRAT, Annie. Comment est née “Marianne”? La caricature, médiatrice de la figuration de la République en France. *Domínios Da Imagem*, 2014, v. 1, n. 1, p. 43-54.

FAIVRE, Antoine. *Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*. Newburyport: Red Wheel/Weiser, 2000.

FEARS, Rufus. The cult of Virtues and Roman imperial ideology. In: TEMPORINI, Hildegard; HAASE, Wolfgang. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1981, p. 827-949.

FERREIRA, Antonio C.; MAHL, Marcelo L. *Letras e identidades: São Paulo no século XX, capital e interior*. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

FOAKES-JACKSON, Frederick J. *A History of the Christian Church: From the Earliest Times to A.d. 461*. New York: Cosimo, Inc., 2005.

FORCELLINI, Egidio; DE-VIT, Vincenzo; FURLANETTO, Giuseppe. *Totius latinitatis lexicon: C-E*. London: Walton an Maberly; John Murray, 1854.

FOWLER, William W. *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2004.

FRANCISCO, Gilberto da Silva. *Breve introdução à arquitetura clássica em São Paulo*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.

FUNDAÇÃO Armando Alvares Penteado. *A Fundação Escola de Comércio “Álvares Penteado” em seu 50º aniversário, 1902-1952*. São Paulo: FECAP, 1952.

GALVÃO, Maria R. E. *Burguesia e cinema, o caso Vera Cruz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GERBINO, Anthony. *François Blondel: Architecture, Erudition, and the Scientific Revolution*. Routledge, 2012.

GIBBS, Jenna M. *Performing the Temple of Liberty: Slavery, Rights, and Revolution in Transatlantic Theatricality (1760s -1830s)*. Dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in History. Los Angeles, University of California, 2008.

GIORGIO, Francesco. *Promptuarium rerum et theologicarum, et philosophicarum*. Paris: Apud Ioannem Macé, in monte d. Hilarij, sub scuto Britanniae, 1564.

GOMES JR., Guilherme S. *Palavra peregrina: o Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*, Edição 2. São Paulo: Edusp, 1998.

HERITAGE Numismatic Auction, Inc. HNAI Platinum US Coin Auction Catalog #1128, Pre-ANA, Los Angeles, CA. Los Angeles: Heritage Capital Corporation, 2009.

HEYDENREICH, Ludwig H.; LOTZ, Wolfgang. *Architecture in Italy, 1400 to 1600*. Westminster: Penguin Books, 1974.

HUNT, Lynn. Hercules and the Radical Image in the French Revolution. *Representations*, v. 2, 1983, p. 95-117.

IERODIAKONOU, Katerina. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Clarendon Press, 1999.

KIDD, William. Les caprices anglais de Marianne. La caricature britannique des années 1990. In: AGULLON, Maurice; BECKER, Annette; COHEN, Evelyne. *La République en représentations: autour de l'œuvre de Maurice Agulhon*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, p. 379-91.

KOVACH, Robert L. *Early Earthquakes of the Americas*. New York; Cambridge; Melbourne; Madrid; Cape Town: Cambridge University Press, 2004.

KUBITSCHKE, Juscelino. *Uma campanha democrática*. São Paulo: J. Olympio, 1959.

LEITE, Renato L. *Republicanos e libertários: pensadores radicais no Rio de Janeiro, 1822*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOBATO, Monteiro. *Os doze trabalhos de Hércules*, 1º tomo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1944.

LOCK, Stephen; LAST, John M.; DUNEA, George. *The Oxford Illustrated Companion to Medicine*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LUNA, Francisco V. A capital financeira do país. In: SZMRECSÁNYI, Tamás. *História econômica da cidade de São Paulo*. São Paulo: Globo, 2004, p. 328-56.

MANESS, Michael G. *Character Counts: Freemasonry Is a National Treasure and a Source of Our Founders Constitutional Original Intent*. Bloomington: AuthorHouse, 2010.

MARTINS, Ana L. *Revistas em revista: imprensa e práticas culturais em tempos de República*, São Paulo (1890-1922). São Paulo: Edusp, 2001.

MATTUSCH, Carol. Changing Approaches to Classical Bronze Statuary. In: DENOYELLE *et al.* (dir.). *Bronzes grecs et romains, recherches récentes – Hommage à Claude Rolley*, 2012. Collections électroniques de l'INHA. Techniques des bronzes antiques, 2015.

MCDONNELL, Myles. *Roman Manliness: "Virtus" and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MEDINA, João. *"Oh! a República!": estudos sobre o republicanismo e a Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa, 1990.

MELRO, Sandra Aparecida. *Da Monumentalidade à Demolição: O Prédio do Jardim da Infância Anexo à Escola Normal de São Paulo (1896 – 1939)*. Curitiba: Ed. Appris, 2021.

MENESES, Ulpiano T. B.; SARIAN, Haiganuch. Nouvelles peintures liturgiques de Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique/Supplément I*, Paris, p. 77-109, 1973.

MENESES, Ulpiano T. B. de. Morfologia das cidades brasileiras. Introdução ao estudo histórico da iconografia urbana. *Revista USP*, São Paulo, n. 30, p. 144-55, junho/agosto 1996.

MONBEIG, Pierre. *Novos estudos de geografia humana Brasileira*. São Paulo: Difel, 1957.

NIELSEN, Wendy C. *Women Warriors in Romantic Drama*. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2013.

NOLTE, Ernst. *The Stranger's Guide for Buenos Aires*. Buenos Aires: German library, 1882.

O'NEILL, John. *Night of the Gods*. Pt. 2. London: Kessinger Publishing, 1897/2003.

ORLIN, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 2010.

PADEL, Ruth. *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PARRON, Milton. *São Paulo, a trajetória de uma cidade: história, imagens e sons*. São Paulo: Nobel, 2003.

PETREY, Sandy. *History in the Text 'Quatrevingt-Treize' and the French Revolution*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1980.

PIOTROWSKI, Andrzej. *Architecture of Thought*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

RAMSAY, Andrew M. *A new Cyropaedia or the travels of Cyrus*, Volume 1. Rouen: Peter Machuel, 1779.

RAYOR, Diane. *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.

RUCK, Carl A. P.; HOFFMAN, Mark A.; CELDRÁN, Jose A. G. *Mushrooms, Myth and Mithras: The Drug Cult That Civilized Europe*. San Francisco: City Lights Books, 2011.

SALGUEIRO, Heliana A. *Cidades capitais do século XIX: racionalidade, cosmopolitismo e transferência de modelos*. São Paulo: Edusp, 2001.

SALMON, Edward T. *Samnium and the Samnites*. New York: Cambridge University Press, 1967.

SCHELLING, Vivan. *A Presença do povo na cultura brasileira: ensaio sobre o pensamento de Mário de Andrade e Paulo Freire*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

SCHWARCZ, Lilia M. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHEAR, Ione M. Maidens in Greek Architecture: The Origin of the "Caryatids". *Bulletin de correspondance hellénique*, Volume 123, n. 123-1, p. 65-85, 1999.

STRATTE-MCCLURE, Joel. *The Idiot and the Odyssey: Walking the Mediterranean*. e-book: Fast Thinking Books, 2008.

TATUM, W. Jeffrey. *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

TONHÃO, Marcos. *Marcello Piacentini, arquitetura no Brasil*. Dissertação de Mestrado em História da Arte e da Cultura. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

VALENZUELA, Sandra T. *Imagens da hotelaria na cidade de São Paulo: panorama dos estabelecimentos até os anos 1980*. São Paulo: Senac, 2019.

VAN KEUREN, Frances. Hercules. In: *Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*. New York: Oxford University Press, 2010.

VAN WIE, Paul D. *Image, History, and Politics: The Coinage of Modern Europe*. Lanham; Oxford: University Press of America, 1999.

VERMASEREN, M. J.; VAN ESSEN, C. C. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden: Brill, 1965.

VERMEULE, Cornelius. *Numismatic Art in America: Aesthetics of the United States Coinage*. Whitman Publishing LLC., 2007.

WEINSTOCK, Stefan. *Divus Julius*. Oxford: The Clarendon Press 1971. XVI, 469 S., 31 Taf. 8°, Volume 1. Oxford: Clarendon Press, 1971.

WORDSWORTH, Christopher. *The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ: In the original Greek. With introd. and notes by Chr[istopher] Wordsworth*, Volume 4. London: Rivingtons, 1862.

WORKMAN, Herbert. B. *Persecution in the early church*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

AS LUZES ÀS AVESSAS E O DIONISO DE JEAN-PIERRE VERNANT

José Otávio Nogueira Guimarães¹

Resumo

O ensaio explora algumas singularidades da antropologia histórica de Jean-Pierre Vernant, destacando suas interpretações da tragédia grega e de Dioniso no contexto das relações entre helenismo e modernidade.

Palavras-chave

J.-P. Vernant, antropologia histórica, tragédia/modernidade, helenismo, Dioniso

¹ Professor Doutor – Universidade de Brasília, Brasília, Brasil. E-mail: joseotavionogueira@gmail.com. Agradeço aos colegas Arthur Assis, Carolina Rezende e Pedro Eduardo Batista pela leitura atenta e inteligente deste ensaio.

Abstract

The essay explores some singularities of Jean-Pierre Vernant's historical anthropology, highlighting his interpretations of Greek tragedy and the Dionysus in the context of the relationships between Hellenism and modernity.

Keywords

J.-P. Vernant, historical anthropology, tragedy/modernity, Hellenism, Dionysus

I

No final dos anos 1980, Paul Veyne sustentava haver uma relação de causalidade entre um “reflorescimento da história antiga” e o advento de um “novo século das Luzes”, mais precisamente, entre o desenvolvimento de uma antropologia histórica da Antiguidade e a aparição de uma era de “Luzes às avessas”. De acordo com o classicista e teórico da história, os trabalhos de Jean-Pierre Vernant e de Michel Foucault (o dos volumes II e III da *História da Sexualidade*) – seus colegas no *Collège de France* – poderiam ser testemunhos dessa relação de causalidade, constituindo-se ambos, de algum modo, provas dessa ousada tese. A relação de causalidade vislumbrada por Paul Veyne comportaria ainda uma dimensão política, pois, pelo menos na França,

os trabalhos históricos têm desempenhado o mesmo papel que as obras filosóficas desempenharam no século XVIII: abrem uma nova era das Luzes, mas (isso é fundamental) de *Luzes às avessas*, com as possíveis consequências políticas de todo movimento de *Aufklärung* (Veyne, 1991: 435).

II

De fato, certas reflexões de Jean-Pierre Vernant acerca das interferências entre a experiência do tempo histórico e a dimensão da política, expressas em sua proposição de uma antropologia da Grécia antiga, revelam algum tipo de compromisso com essas *Luzes às avessas*. Nesse sentido, é sintomático que no mesmo ano de 1989 em que se desorientava o tempo moderno com a queda do Muro de Berlim e em que a intriga “esclarecida” que ligava passado, presente e futuro se pusesse em crise², o autor de *Mito e pensamento entre gregos* estivesse a escrever o seguinte a respeito das singularidades de sua *démarche* como helenista:

quando um pesquisador se engaja em promover um novo campo de estudos, os problemas que acaba por se colocar no decorrer de sua investigação ecoam sempre de alguma maneira as grandes questões trabalhadas pelo conjunto do corpo social a respeito de sua identidade, do *passado* em que se enraíza, de suas responsabilidades *presentes*, do *porvir* que carrega consigo (Vernant, in Olender, 1989: 11, grifo meu).

Fica clara na passagem a articulação realizada por Vernant entre uma experiência do tempo histórico (percebida por meio das categorias de passado, presente e porvir) e um lugar de enunciação epistemológico (o

² Sobre 1989 como um dos marcos da crise do regime moderno de historicidade, ver Hartog, 1996, p. 95-113; acerca da noção de “experiência história” nossa referência é Koselleck, 1988, p. 13-61.

pesquisador desbravando novos terrenos de investigação), o que se aproxima do modo como Veyne torna intelectualmente operativo o binômio saber-poder. Ao referir-se a Vernant e Foucault como agentes da emersão dessa *novelle histoire grecque*, o autor de *Como se escreve a história* reforçava ainda, no mesmo texto, que tempo, política e conhecimento não poderiam ser dissociados na compreensão de sua tese:

pelo simples fato de um historiador abordar a Antiguidade segundo certo método e também de certo ângulo (...), esse historiador sugere sem querer uma determinada maneira de visar o *presente* ou o *porvir*. Ora, se as coisas se passam assim, a voga da história grega é outra coisa que uma ilusão e mais que uma “ideologia”: trata-se de um saber-poder (Veyne, 1991: 140, grifo meu).

As conexões entre tempo e saber-poder são também requisitos para Veyne distinguir as Luzes de hoje das Luzes de ontem. Enquanto aquelas do século XVIII “atacavam os preconceitos em nome da Razão, as novas Luzes históricas tomam distância frente a todas as racionalizações, pois se dedicam particularmente à explicitação dos pressupostos” (Veyne, 1991: 436). Sem que seja possível identificar completamente Vernant com essa tomada de distância “frente a todas as racionalizações” – já que ele nunca renunciou a uma perspectiva “racionalista” – a “explicitação dos pressupostos” e a abordagem “histórica” sempre constituíram elementos fundamentais de seu modo de trabalhar com a cultura grega antiga.³

III

Uma passagem de Louis Gernet, em texto que Vernant sempre considerou como um dos que mais o marcaram em sua formação intelectual, reforçam as ponderações de Veyne. Para Gernet – a quem foi dedicado o clássico vernantiano *Les origines de la pensée grecque* –, refletir historicamente sobre a experiência helênica ajudaria a escapar de uma “filosofia de *Aufklärung*” que teria adquirido formas nitidamente anti-humanistas. Certas funções mentais, segundo Gernet, foram naturalizadas na modernidade: “é que elas se realizam em nossas sociedades de acordo com um mecanismo de que o próprio homem parece estar ausente” (Gernet, 1948: 122). Para mostrar que essas funções são, na verdade, “produtos do espírito”, seria preciso olhar alhures (no caso, na direção de uma Grécia antiga antropologizada), pois tais funções “têm um passado de que um inconsciente filosófico de *Aufklärung* pode ocultar a riqueza” (Gernet, 1948: 122). Não haveria outro caminho para que se pudesse descortinar essa riqueza senão investir em um trabalho de historiador, dado que, continua

³ Cf. Vernant, “Raison d’hier et d’aujourd’hui”, 1966: 97-103.

Gernet, “uma das razões de ser mais certas da história é a de restituir – onde possa e tanto quanto possa – esses antigos estados em que se deixam melhor perceber as criações humanas” (Gernet, 1948: 122).

Essa interferência entre uma prática de saber – a antropologia histórica da Grécia antiga – e uma crítica cultural mais ampla, está igualmente visível na conclusão da aula inaugural que Vernant proferiu, em 1974, no momento em que assumia a cadeira de *Estudos comparados de religiões antigas* do *Collège de France*. Em seu esforço para compreender o funcionamento singular do politeísmo grego, o historiador-antropólogo considerou indispensável refletir sobre as categorias atuais da história das religiões antigas, ou seja, explicitar seus pressupostos como investigador:

o estudo comparado do rito, do mito, da figura dos deuses vem assim desembocar em uma grande questão de história: como, em nossa cultura, constituiu-se esse campo do saber, desenhou-se a fronteira do religioso? As categorias pelas quais tentamos apreender os fatos de religião, em seus diversos aspectos, estão implicadas em nossa pesquisa; a investigação para a qual fornecem os instrumentos, volta-se sobre elas e as designa como o verdadeiro objeto da pesquisa. Posição incômoda, mas que esclarece sem dúvida um dos impulsos secretos de nossa empreitada: embarcando em direção a uma Antiguidade – cujos últimos laços conosco parecem se desfazer diante de nossos olhos –, procurando compreender de dentro e de fora, pela comparação, uma religião morta, é sobre nós mesmos que, à maneira de um antropólogo, finalmente, nos questionamos (Vernant, 1979: 34).

Essas palavras de Vernant fazem claramente ressoar a oposição estabelecida por Foucault, sete anos antes, entre uma dimensão etnológica da história e uma filosofia da história da inspiração Iluminista, o que reforça a tese de Veyne.

A história, assim, não deve desempenhar o papel de uma filosofia dos filósofos nem reivindicar ser a linguagem das linguagens, como desejava, no século XIX, um historicismo que tendia a atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história possui um privilégio, esse seria, antes de tudo, o de desempenhar o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, encarnando, portanto, a própria possibilidade de toda etnologia (Foucault, 1967: 626).

IV

A noção de «interferência trágica», pela qual Nicole Loraux procurou caracterizar o objeto e o método dos trabalhos de Vernant publicados no primeiro volume de *Mito e tragédia na Grécia antiga*, é uma boa alternativa para aprofundar a tematização das *Luzes às avessas* e da antropologia histórica do helenista francês (Loraux, 1973: 908-925; Vernant; Vidal-Naquet, 1972). Interferência trágica remete, fundamentalmente, às formas de interação entre passado e presente, presente e passado: lá e aqui, no século V a.C. grego e na cultura contemporânea.

Lá, o elemento propulsor da ação trágica alimentava-se da tensão que habitava um passado ao mesmo tempo evanescente e persistente na Atenas do século V a.C. Mesmo que uma distância tivesse sido estabelecida com relação ao *mythos* e ao *epos*, alguns de seus valores continuavam a alimentar as questões que a cidade democrática de Clístenes e Péricles se punha acerca do presente. Essa tensão entre o tempo do mito e o tempo da *polis* ateniense clássica reproduzia-se por meio de uma série de outras tensões na estrutura mesma do texto e do espetáculo trágicos: entre tipos diferentes de versos, entre o coro e os heróis protagonistas, entre o uso da máscara e sua ausência, entre o plano decretado pelos deuses e as vias tortuosas das ações e decisões humanas.

Aqui, no contemporâneo, a interferência apresenta-se em dois níveis. Primeiramente, na longa duração ou na grande distância entre a presença do passado grego e o presente do pesquisador; em seguida, em uma outra ordem do tempo, entre “as análises de caráter acadêmico cujo objetivo teórico está direcionado, pelo menos em princípio, à objetividade e ao distanciamento” e “o compromisso do autor com os acontecimentos políticos da atualidade” (Vernant, 1995: vii). Na verdade, segundo Vernant, entram em “ressonância” “três camadas sedimentares”: a da Antiguidade, a do estudioso e seu objeto e a do pesquisador engajado em sua época. Como “cada uma tem o seu modo próprio de temporalidade”, há uma espécie de curto-circuito entre diferentes passados e diferentes presentes, não restando outra alternativa senão reconhecer “as fronteiras que as separam” e, simultaneamente, encontrar “os meios de atravessar seus limites sem confundi-los, sem distorcê-los” (Vernant, 2004: 10-11). Por fim, Vernant, fazendo o balanço do trabalho de toda uma vida, admite ter convivido com uma “situação quase sempre intermédia e procurado criar um caminho entre domínios opostos: passado e presente, mito e razão, mundo arcaico e cidade, si mesmo e o outro”. Ultrapassar fronteiras, portanto, não para confundi-las nem cair em qualquer pretensão de totalidade ou renunciar ao poder discriminativo da razão, mas, como ainda

uma vez observa, “para identificar mais claramente, por meio da comparação, os traços característicos daquilo mesmo que as distingue” (Vernant, 2004: 13).

V

Resenhando em 1966 *Philosophie der Aufklärung* (1932), suma neokantiana de Ernst Cassirer, Michel Foucault oferecia ao leitor francês mais uma de suas observações penetrantes acerca da conjuntura filosófica. A despeito de sua extensão, vale citá-la na íntegra.

O enigma kantiano que, por quase duzentos anos, assombrou o pensamento ocidental, tornando-o cego à sua própria modernidade, suscitou duas grandes figuras em nossa memória: como se o esquecimento do que acontecera no final do século XVIII, quando emergiu o mundo moderno, tivesse liberado uma dupla nostalgia: a da época grega, à qual pedimos que elucidasse nossa relação com o ser, e a do século XVIII, à qual pedimos que questionasse as formas e os limites do nosso conhecimento. A dinastia helênica, que se estende de Hölderlin a Heidegger, opõe-se a dinastia dos modernos *Aufklärer*, que vai de Marx a Lévi-Strauss. A monstruosidade de Nietzsche talvez resida no fato de pertencer a ambas as dinastias. Ser grego ou *Aufklärer*, do lado da tragédia ou da Enciclopédia, do lado do poema ou da linguagem bem feita, do lado da manhã do ser ou do meio-dia da representação, eis o dilema do qual o pensamento moderno – este que ainda nos domina, mas que já sentimos vacilar sob nossos pés – nunca conseguiu escapar (Foucault, 1966: 574-575).

Se aceitarmos a constituição dessas duas grandes figuras da “nossa memória” bem como os termos do dilema apresentado por Foucault – dilema “que ainda nos domina” –, em qual dinastia situaríamos as análises da tragédia ateniense feitas por Vernant? Do lado da nostalgia da dinastia helênica, que tomou o drama grego como um dos motores do seu desenvolvimento especulativo, ou do lado da moderna dinastia iluminista, na qual poderíamos sem dificuldade incluir o conhecimento positivo das ciências sociais francesas, de que Vernant, aliás, não se cansou de se declarar devedor? É significativo que tenha sido no nesse mesmo ano da resenha de Foucault, 1966, que o helenista francês tenha iniciado com o curto texto “La tragédie grecque selon Louis Gernet” suas reflexões sobre o teatro grego, reflexões que culminariam alguns anos mais tarde na publicação dos dois volumes de *Mito e tragédia na Grécia Antiga* (Vernant, 1966; Vernant; Vidal-Naquet, 1972; Vernant; Vidal-Naquet, 1986).

Responder às questões do parágrafo anterior parece inicialmente não exigir grande esforço. A dinastia que pretendeu “elucidar a nossa relação com o ser” foi explicitamente recusada por Vernant. Em um texto dedicado

à compreensão do fenômeno trágico, ele próprio se encarregou de dizer: “não tenho qualquer afinidade com Heidegger nem com a filosofia alemã nem com a visão do mundo grego difundida por essa tradição” (Vernant, 1989: 425). Não seria nada difícil mostrar, além disso, as relações intelectuais de Vernant com certa tradição iluminista representada pelos nomes de Marx e Lévi-Strauss, este último a quem se atribuiu o papel, em substituição a Durkheim, de grande mestre das ciências sociais francesas na segunda metade do século XX.

A perspectiva vernantiana, na sua tentativa de compreender o universo mental dos gregos antigos, parece, todavia, incluir também uma certa “monstruosidade”. Não aquela do Nietzsche helenista de Foucault, pertencente ao mesmo tempo à “manhã do ser” e ao “meio-dia da representação”, mas talvez a “monstruosidade” de não pertencer estritamente a nenhuma das duas dinastias ou de pertencer a uma delas de forma diferente daquela do autor de *O nascimento da tragédia*. De fato, o pensamento de Vernant – em particular suas reflexões sobre a tragédia – não se alimentou exatamente da constatação de que tanto no passado quanto no presente algo estaria a “vacilar sob os nossos pés”, para utilizarmos mais uma vez os termos do diagnóstico de Foucault? É neste vacilo ou por meio dele que a sua monstruosidade pode simplesmente ser tomada como a expressão singular de uma antropologia histórica da Grécia antiga.

Assim, as Luzes vernantianas e sua figura do moderno não podem certamente ser compreendidas na chave dessa elucidação de “nossa relação com o ser”. Como se viu, o helenista e cientista social francês afastou-se explicitamente da tradição do romantismo alemão, sobretudo no que concerne aos usos que esse movimento filosófico e poético fez da cultura grega antiga. Mesmo Marx, um autor com o qual não se pode dizer que Vernant teve más relações, convocado, já na segunda metade da década de 1980 em um dos textos de *Mito e tragédia na Grécia antiga* (vol. II), para ajudar a explicar ao mesmo tempo a historicidade e a transhistoricidade do sujeito trágico, é associado, nas referências que faz ao mundo helênico, à “ideologia do seu tempo”. “Para Marx”, lembra Vernant, “assim como para os homens cultos da sua geração na Alemanha, a Grécia é a infância da humanidade” (Vernant, 1979: 80). Prossegue o helenista francês, com várias questões:

ninguém hoje pode aceitar a resposta de Marx. Por que os gregos são a infância da humanidade? Por que essa infância seria mais saudável, mais “normal”, do que a dos chineses, dos egípcios, dos babilônios ou dos africanos? Seria o caráter infantil, a ingenuidade, a naturalidade que seduziria numa tragédia grega, por exemplo nas *Bacantes* de Eurípides? Deveríamos também fingir que é a infância

normal que nos seduz no *Banquete*, no *Timeu*, no *Parmênides* ou na *República* de Platão? Uma infância singularmente engenhosa e sofisticada, admitamos (Vernant, 1979: 80-81)⁴.

As interrogações irônicas da passagem acima nada mais são do que a confirmação de um distanciamento explícito da dinastia romântica e da ideia dos gregos como “crianças normais”. A relação intelectual de Vernant com o mundo grego passa de algum modo pela herança *Aufklärer*, aquela que questiona “as formas e os limites de nosso conhecimento”.

Como Foucault falou relativamente ao pensamento moderno ocidental da “monstruosidade” do lugar intermédio de Nietzsche e nós do lugar intermédio, não-lugar ou novo lugar da antropologia histórica de Vernant, como citamos as *Bacantes* de Eurípides e nos referimos a alguma coisa que estaria a “vacilar sob nossos pés”, como em última análise estamos a tratar de tragédia grega, é impossível não nos determos em Dioniso.

VI

O Dioniso de Vernant, aquele que aparece em suas pesquisas acerca da tragédia, do estatuto da *mimesis* e da religiosidade grega, está distante do “dionisismo atemporal” apreendido pela tradição fenomenológica de Nietzsche ou Rohde (Nietzsche, 1872; Rohde, 1894). Dioniso atemporal, aliás, que Gernet já havia criticado numa importante resenha, valorizando como contraponto o Dioniso etnológico de Henry Jeanmaire, cujo livro dedicado ao deus grego situava suas análises, segundo o mesmo Gernet, numa “realidade histórica cuidadosamente considerada” (Gernet, 1953: 83; Jeanmaire, 1951).

Deixemos Vernant introduzir-se no debate com suas próprias palavras.

Não acredito de forma alguma na oposição de Nietzsche entre Apolo e Dioniso. Ao meu ver, trata-se de pura construção, uma invenção. Reflete apenas problemas e um horizonte espiritual e religioso que foram os de Nietzsche e de sua época. Da mesma forma, a imagem que temos do dionisismo é uma criação da história moderna das religiões com Nietzsche e Rohde. E somos todos filhos de Rohde e Nietzsche. Mas acho que eles estavam errados. O dionisismo não é de forma alguma um elemento originariamente estranho à Grécia e que, em determinado momento, teria vindo de fora para modificar o funcionamento do

⁴ Nesse mesmo texto Vernant utilizaria ainda Marx, agora ‘positivamente’, para “enfrentar com armas melhores” o problema da historicidade e da transhistoricidade do trágico”; *id.* 81-82.

sistema. O dionisismo pertence à Grécia até onde se possa recuar no passado (Vernant, 1989: 425-426).

Uma vez estabelecido que Dioniso pertence há muito tempo ao mundo grego, a divindade funciona para Vernant como um operador da estranha participação da antropologia histórica na “dinastia helênica”, permitindo-lhe reintroduzir na apreensão do fenômeno trágico o problema das noções de beleza, arte e ficção, sem que intervenha em sua análise a nostalgia e o apelo ao indivíduo interiorizado, autárquico, egocêntrico e pleno de vontade de certa tradição filosófica e romântica moderna. Acima de tudo, Dioniso é para o nosso helenista o deus que torna possível, “neste mundo aqui, experimentar que existe no cosmo a dimensão da alteridade. Dioniso é o outro, em todas as áreas” (Vernant, 1989: 430).

Tendo em vista que o deus é também o “patrono da tragédia”, essa experiência de alteridade é projetada por Vernant sobre toda a dinâmica do teatro ateniense⁵. É mediante a figura de Dioniso que se costuram as relações entre alteridade e ficção envolvidas na composição e recepção das tragédias clássicas. O poeta trágico, desse modo, é visto pelo helenista francês como alguém que

cria um universo e, neste universo, o ficcional e o real não estão disponíveis. De certa forma, o ficcional, o imaginário, o outro são mais verdadeiros que a realidade. E descobrimos que a realidade só encontra o seu verdadeiro sentido e todo o seu peso humano depois de ter passado por esta espécie de transmutação que a torna uma obra. No mundo grego, o teatro é uma forma de se tornar outro (Vernant, 1989: 434-435).

Pela ação dos atores, pela encenação de uma trama, não mais pelo discurso indireto como na epopeia, os personagens revelam uma “ausência real” (Vernant, 1989: 432). “A *presença* que o ator encarna no teatro”, explica Vernant, “é, portanto, sempre o sinal ou a máscara de uma *ausência* na realidade quotidiana do público” (Vernant, 1981: 23).

Que não se esqueça justamente do público. A ficção e a alteridade dionisiacas participavam do novo gênero não só pela criação do poeta, mas igualmente pelo efeito que produziam nas arquibancadas. Sabe-se que em um primeiro momento não foi fácil para o espectador ateniense aceitar essa

⁵ Dizer que ele é o ‘patrono da tragédia’ não significa que Vernant procure as origens do teatro grego no culto e nos rituais de Dioniso: “O problema das origens é um falso problema (...), situa-se em outro plano do fato a ser explicado” (‘Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques’, 1968: 13). Vernant, portanto, insiste em que a tragédia só é compreensível quando se leva em conta simultaneamente o seu caráter de tripla invenção: estética (com o surgimento de um novo gênero poético destinado à encenação); sócio-institucional (com a criação de concursos trágicos organizados pela comunidade cívica); e psicológico (com o aparecimento de uma consciência trágica que toma o homem como problema a ser decifrado) (‘Le dieu de la fiction tragique’, 1981: 21-24).

mimética que, sob a inspiração de Dioniso, “embaralhava as fronteiras” (Vernant, 1989: 431). Citando o famoso caso da reação produzida no público pela encenação, em 494 a.C., de *A tomada de Mileto* do poeta Frínico, bem como a boa recepção, vinte e dois anos depois, em 472 a.C., da representação de *Os persas* de Ésquilo (tragédia ‘contemporânea’ que não tinha por tema o mundo heroico, do qual procurava se manter a distância) (Vernant, 1979: 85-89), Vernant sublinha o quanto foi “difícil adquirir consciência do fictício”: “é necessário um certo tempo para que se conceba com clareza a existência de um mundo imaginário, do fictício, que se situa em um plano diferente daquele da vida de todos os dias” (Vernant, 1989: 434). Uma vez, contudo, estabelecida essa consciência na Atenas do século V a.C., uma vez que os espectadores passaram a perceber que “aquilo a que o teatro dava carne e vida não estava na realidade” (Vernant, 1989: 433), o terreno estava preparado para que a catarse pudesse se produzir.

Enfim, assistir a um espetáculo trágico, pode-se dizer com Vernant, significava “penetrar no olhar fascinante de Dioniso, que é a outra vista, a outra visão” (Vernant, 1989: 431). O problema justamente de Penteu, o tirano de *As Bacantes* de Eurípedes, é que ele “se recusa a encarar Dioniso, a mudar seu olhar e seu ser ordinário para entrar, como um espectador do teatro, em outro modo de ver” (Vernant, 1989: 432). A condição, na verdade, para que a troca de olhares com o patrono da tragédia se estabelecesse, pressupunha a concordância do espectador em “mudar a sua visão das coisas”, a concordância de “tornar-se outro de si” e, finalmente, o reconhecimento de que “todas as categorias que nos parecem bem definidas podem ser sacudidas” (Vernant, 1989: 434). As representações trágicas delimitavam assim na vida da cidade um lugar “para que, em certos momentos, pudesse se explodir o sistema” (Vernant, 1989: 431). Eis o papel do deus que fazia vacilar o que estava sob os pés!

O efeito trágico, porém, não comportava apenas esse papel desestabilizador. O espectador, argumenta Vernant,

em vez de sair da performance alquebrado, aniquilado, sai dali exultante; trata-se de uma catarse. De repente, o que era absurdo, barulho e furor, torna-se claro e compreensível pela transposição e expressão artística. A beleza aparece como um caminho para se entender o que é o homem, ou seja, o que nele há de mais precioso e de mais ridículo, de mais fraco e de mais poderoso” (Vernant, 1989: 428).

Na experiência trágica opera-se, portanto, uma reviravolta de categorias, explosões de sistemas, mas também, como não deixa de sublinhar Vernant, um certo “domínio”. A expressão artística, ao gerar catarse, produz também esse exercício de “domínio”, de controle de si, de consciência dos

limites. “A estetização de um certo número de questões”, escreve Vernant, “é verdadeiramente uma das características da cultura grega” (Vernant, 1989: 428). A alteridade, o estranhamento e a desordem, essas características do deus Dioniso, bem representadas por Eurípides em *As Bacantes*, não podem ser traduzidas e expressas pelos homens a não ser quando dramatizadas pela “ilusão teatral”, pela “transposição estética” (Vernant, 1989: 436). Essa transposição, essa “ilusão”, desempenha para Vernant uma importante função política na cidade. Não se trata, sabe-se, de uma estetização da política, mas talvez de uma politização do belo.

VII

A expectativa é de que este breve passeio pela tragédia grega e seu patrono Dioniso nos tenha permitido mostrar a “monstruosidade” da antropologia histórica de Vernant (em contraste com a “monstruosidade” do pensamento de Nietzsche), de modo que se sustente o argumento de que o helenista francês tem sua maneira de não pertencer estritamente a nenhuma das duas dinastias do pensamento moderno apresentadas por Foucault. A expectativa é igualmente de que o passeio tenha servido a fazer refletir sobre as *Luzes às avessas* de Vernant, que não se encaixam exatamente na definição que delas é dada por Veyne. Por fim, o passeio cruzou caminhos não percorridos mas que são promissores para se interrogar o pensamento de Vernant, em particular o problema da relação entre tragédia e política por intermédio das noções gregas de *praxis* e de *mimesis praxeos*. O que sabemos é que a exploração dessa relação por Vernant constitui um manancial de questões críticas que lhe capacita a opor-se às tenazes filosofias da história de inspiração iluministas que ainda grassam em seu tempo. Nesse sentido, cremos oportuno concluir o passeio com essas palavras que encerram o texto de Vernant intitulado “Um teatro da cidade”:

dizer que não existe sujeito e que o ator no teatro do mundo é a história é para mim, em última análise, absolutamente idealista. Consiste em vestir-se de sujeito da história, exterior à história, dirigindo essa história e dando-lhe um sentido que ninguém sabe qual é (Vernant, 1989: 438).

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières* [1932]. trad. de P. Quillet. Paris: Fayard, 1966.

FOUCAULT, Michel. Sur les façons d'écrire l'histoire' [1967]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 613-628.

FOUCAULT, Michel. Une histoire restée muette [1966]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 573-577.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3 – Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

GERNET, Louis. Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux. *Revue des Études Grecques*, n. 66, 1953, p. 377-395.

GERNET, Louis. La notion mythique de la valeur en Grèce [1948]. In: *Anthropologie de la Grèce antique* [1968]. Paris: Flammarion, 1982, p. 121-179.

HARTOG, François. Time, History and the Writing of History: the Order of Time. *KVHAA Konferenser* 37, 1996, p. 95-113.

JEANMAIRE, H. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951.

KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-antropologische Skizze. In: MEIER, C.; RÜSEN, J. (eds.), *Historische Methode*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p. 13-61 (Theorie der Geschichte, 5).

LORAUX, Nicole. L'interférence tragique. *Critique*, n. 317, 1973, p. 908-925.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig: Fritsch, 1872.

ROHDE, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg & Leipzig: Mohr, 1894.

VERNANT, Jean-Pierre. La tragédie grecque selon Louis Gernet. In: *Hommage à Louis Gernet*. Paris: PUF, 1966, p. 31-35.

VERNANT, Jean-Pierre. Le dieu de la fiction tragique [1981]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2* [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 17-24.

VERNANT, Jean-Pierre. Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques [1968]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol 1. [1972]. Paris: La Découverte, 1989, p. 11-17.

VERNANT, Jean-Pierre. Le sujet tragique: historicité et transhistoricité [1979]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2* [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 79-90.

VERNANT, Jean-Pierre. Préface. In: OLENDER, Maurice. *Les Langues du Paradis*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1989, p. 7-11.

VERNANT, Jean-Pierre. Raison d'hier et d'aujourd'hui [1966]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 97-103.

VERNANT, Jean-Pierre. Religion grecque, religions antiques [1975]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 5-34.

VERNANT, Jean-Pierre. Un théâtre de la cité [1989]. In: *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996, p. 425-438.

VERNANT, Jean-Pierre. *La traversée des frontières – Entre mythe et politique 2*. Paris: Seuil, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Passé et présent: contributions à une psychologie historique* (ed. R. Di Donato). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, 2 vols.

VEYNE, Paul. Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières? In: DROIT, Roger-Pol (ed.). *Les Grecs, les Romains et nous – L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions, 1991, p. 434-452.

THE REVERSE ENLIGHTENMENT AND THE JEAN-PIERRE VERNANT'S DIONYSIUS¹

José Otávio Nogueira Guimarães²

Abstract

The essay explores some singularities of Jean-Pierre Vernant's historical anthropology, highlighting his interpretations of Greek tragedy and the Dionysus in the context of the relationships between Hellenism and modernity.

Keywords

J.-P. Vernant, historical anthropology, tragedy/modernity, Hellenism, Dionysus

¹ Translated by Lev Tavares Theodoro; Faculty of Education and Human Sciences. E-mail: lt.theodoro21@edu.udesc.br

² Assistant Professor – University of Brasília, Brasília, Brazil. E-mail: joseotavionogueira@gmail.com. I would like to thank my colleagues Arthur Assis, Carolina Rezende and Pedro Eduardo Batista for their attentive and intelligent reading of this essay.

Resumo

O ensaio explora algumas singularidades da antropologia histórica de Jean-Pierre Vernant, destacando suas interpretações da tragédia grega e de Dioniso no contexto das relações entre helenismo e modernidade.

Palavras-chave

J.-P. Vernant, antropologia histórica, tragédia/modernidade, helenismo, Dioniso

I

In the late 1980s, Paul Veyne argued that there was a causal relationship between a “reflorescence of ancient history” and the advent of a “new century of Enlightenment”, more precisely, between the development of a historical anthropology of Antiquity and the emergence of an era of Reverse Enlightenment. According to the classicist and historical epistemologist, the works of Jean-Pierre Vernant and Michel Foucault (volumes II and III of the *Histoire de la Sexualité*), his colleagues at the *Collège de France*, could serve as testimony to this relationship of causality, both constituting, in some way, proof of this bold thesis. The causal relationship envisioned by Veyne would also have a political dimension since, at least in France,

les travaux historiques jouent le même rôle que les œuvres philosophiques au XVIII^e siècle : ils ouvrent une nouvelle ère des Lumières, mais (et tout est là) des Lumières à l’envers, avec les possibles conséquences politiques de tout mouvement d’*Aufklärung* (Veyne, 1991: 435).

II

Some of Vernant's reflections on the interplay between the experience of historical time and the political dimension, as expressed in his proposal for an anthropology of ancient Greece, demonstrate commitment to the concept of Reverse Enlightenment. This way, it is symptomatic that, in the same year of 1989, when modern time was grappling with the fall of the Berlin Wall and the ‘enlightened’ narrative that connected past, present, and future was being challenged, the author of *Mythe et pensée chez les Grecs* was articulating the unique aspects of approach as a Hellenist:

quand un chercheur entreprend de promouvoir un nouveau champs d’études, les problèmes qu’il est conduit à se poser au cours de son enuête sont toujours plus ou moins l’écho des grandes interrogations qui travaillent le corps social dans son ensemble, concernant son identité, le *passé* où il s’enracine, ses responsabilités *présentes*, l’*avenir* dont il est porteur (Vernant, in Olender, 1989: 11, my italics).

The connection made by Vernant between an experience of historical time (perceived through the categories of past, present, and future) and an epistemological standpoint enunciation (the researcher exploring new fields of investigation) is a key aspect of his analysis. This connection, which is similar to how Veyne intellectually operationalizes the knowledge-power binomial, is evident in the passage above. By referring

to Vernant and Foucault as agents of the emergence of this *nouvelle histoire grecque*, the author of *Comment on écrit l'histoire* also reinforced, in the same text, that time, politics, and knowledge could not be dissociated in the understanding of his thesis:

du simple fait qu'un historien aborde l'Antiquité selon une certaine méthode et aussi sous un angle que nous verrons, cet historien suggère sans le vouloir une certaine façon d'envisager le présent ou l'avenir. Alors, s'il en est ainsi, la vogue de l'histoire grecque est autre chose qu'une illusion et davantage qu'une 'idéologie' : c'est un savoir-pouvoir (Veyne, 1991: 140, my highlights).

The connections between time and knowledge-power are also requisites for Veyne to distinguish today's Enlightenment from that of the past. While the 18th century "attacked prejudices in the name of Reason, the new historical Enlightenment distances itself from all rationalizations, as it is particularly dedicated to the explanation of presuppositions" (Veyne, 1991: 436). Although it is not entirely accurate to equate Vernant with this distancing "from all rationalizations", since he never renounced a 'rationalist' perspective, the "explanation of presuppositions" and the "historical" approach have always constituted fundamental elements of his method of working with ancient Greek culture.³

III

An excerpt from Louis Gernet, in a text that Vernant always considered one of the most influential in his intellectual formation, reinforces Veyne's considerations. For Gernet—to whom the vernantian classic *Les origines de la pensée grecque* was dedicated—the historical reflection on the Hellenic experience would help to escape from an "*Aufklärung* philosophy" that had clearly taken on anti-humanist forms (Gernet, 1948: 122). According to Gernet, certain mental functions have been naturalized in modernity: "it is because they are carried out in our societies according to a mechanism from which man himself seems to be absent" (Gernet, 1948: 122). To demonstrate that these functions are actually "products of the spirit", it would be necessary to look elsewhere (in this case, towards an anthropologized ancient Greece), because such functions "have a past that a philosophical unconscious of *Aufklärung* can conceal richness of" (Gernet, 1948: 122). There would be no other way to unveil this richness than to invest in the work of a historian, given that, as Gernet continues, "one of the most certain reasons for the existence of history is to restore—wherever

³ Cf. Vernant, 'Raison d'hier et d'aujourd'hui', 1966: 97-103.

and as much as it can—those ancient states in which human creations are better perceived” (Gernet, 1948: 122).

This interference between a practice of knowledge—the historical anthropology of ancient Greece—and a broader cultural critique is also visible in the conclusion of the 1974 Vernant’s inaugural lecture, when he assumed the chair of Comparative Studies of Ancient Religions at the *Collège de France*. In his effort to understand the singular functioning of Greek polytheism, the historian-anthropologist considered it indispensable to reflect on the current categories of the history of ancient religions, that is, to elucidate his presuppositions as a researcher:

L’étude comparative du rite, du mythe, de la figure des dieux vient ainsi déboucher sur une grande question d’histoire : comment, dans notre culture, s’est constitué le champ du savoir, dessinée la frontière du religieux. C’est dire que les catégories à travers lesquelles nous tentons de saisir les faits de religion, dans leurs divers aspects, sont elles-mêmes impliquées dans notre recherche ; l’investigation, dont elles fournissent les instruments, se retourne sur elles et les désigne comme le véritable objet de l’enquête. Position inconvenue, mais qui éclaire sans doute un des ressorts secrets de notre entreprise : en nous embarquant vers une Antiquité dont les derniers liens avec nous semblent se dénouer sous nos yeux, en cherchant à comprendre du dedans et du dehors, par la comparaison, une religion morte, c’est bien sur nous-mêmes qu’à la façon d’un anthropologue, finalement, nous nous interrogeons (Vernant, 1975: 34).

These words of Vernant echo the opposition established by Foucault seven years earlier between an ethnological dimension of history and a philosophy of history inspired by the Enlightenment, which supports Veyne’s thesis.

L’histoire en cela n’a pas pour autant à jouer le rôle d’une philosophie des philosophes, à se prévaloir d’être le langage des langages, comme le voulait au XIX^e siècle un historicisme qui tendait à faire passer au compte de l’histoire le pouvoir législateur et critique de la philosophie. Si l’histoire possède un privilège, ce serait plutôt dans la mesure où elle jouerait le rôle d’une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité, et incarnerait par conséquent la possibilité même de toute ethnologie (Foucault, 1967: 626).

IV

The notion of “tragic interference”, which Nicole Loraux sought to characterize the object and method of Vernant’s works developed in the first volume of *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, is a good alternative to deepen the theme of the Enlightenment Reverse and the historical

anthropology of the French Hellenist (Loraux, 1973: 908-925; Vernant; Vidal-Naquet, 1972). Tragic interference fundamentally refers to the forms of interaction between past and present, present and past: there (in the Greek 5th century BC) and here (in contemporary culture).

There, in classical Athens, the driving element of tragic action was fueled by the tension that inhabited a simultaneously evanescent and persistent past. Even though a distance had been established from *mythos* and *epos*, some of their values continued to drive the questions that the democratic city of Cleisthenes and Pericles posed about the present. This tension between the time of myth and the time of classical Athenian *polis* was reproduced through a series of other tensions in the structure of tragic text and spectacle: between different types of verses, between the chorus and the protagonist heroes, between the use of masks and its absence, between the plan decreed by the gods and the tortuous paths of human actions and decisions.

Here, in the contemporary context, interference manifests itself on two levels. First, in the long duration or the vast distance between the presence of the ancient Greek past and researcher's present; and secondly, within another temporal order, between "academic analyses whose theoretical objective is directed, at least in principle, to objectivity and detachment" and "the author's commitment to current political events" (Vernant, 1995: vii). Indeed, according to Vernant, "three sedimentary layers" resonate: that of Antiquity, that of the scholar and his object, and that of the researcher engaged in their own time. As "each one possesses its own mode of temporality", there is of short-circuit between different pasts and different presents, leaving no alternative but to acknowledge "the boundaries that separate them" and simultaneously find "means of crossing their limits without conflating them, without distorting them" (Vernant, 2004: 10-11). Finally, Vernant, reflecting on lifetime of work, admits to have navigate through an "almost always intermediate situation and sought to forge a path between opposing domains: past and present, myth and reason, archaic world and city, self and the other". Crossing boundaries, therefore, not to blur them, succumb to any claim of totality or relinquish the discriminatory power of reason, but, as he observes once more, "to more clearly identify through comparison the characteristic traits of that which distinguishes them" (Vernant, 2004: 13).

V

In his 1966 review of Ernst Cassirer's *Philosophie der Aufklärung* (1932), a neo-Kantian summa, Michel Foucault offered the French reader another of his penetrating observations about the philosophical conjuncture. Despite its length, it is worth quoting it in full.

L'énigme kantienne qui, depuis près de deux cents ans, a médusé la pensée occidentale, la rendant aveugle à sa propre modernité, a soulevé dans notre mémoire deux grandes figures : comme si l'oubli de ce qui s'est passé, à la fin du XVIII^e siècle, lorsque le monde moderne est né, avait libéré une double nostalgie : celle de l'âge grec auquel nous demandons d'élucider notre rapport à l'être et celle du XVIII^e siècle auquel nous demandons de remettre en question les formes et les limites de notre savoir. À la dynastie hellénique, qui s'étend de Hölderlin à Heidegger, s'oppose la dynastie des modernes *Aufklärer* qui irait de Marx à Lévi-Strauss. La *monstruosité* de Nietzsche est peut-être d'appartenir aux deux. Être grec ou *Aufklärer*, du côté de la tragédie ou de l'Encyclopédie, du côté du poème ou de la langue bien faite, du côté du matin de l'être ou du midi de la représentation, c'est là le dilemme auquel la pensée moderne – celle qui nous domine encore, mais que nous sentons déjà vaciller sous nos pieds – n'a jamais pu échapper encore (Foucault, 1966: 574-575).

If we accept the constitution of these two significant figures of “our memory” and the terms of the dilemma presented by Foucault – a dilemma “that still dominates us” – in which dynasty would we situate Vernant's analyses of Athenian tragedy? On the side of nostalgia for the Hellenic dynasty, which took the Greek drama as one of the engines of its speculative development, or on the side of the modern Enlightenment dynasty, in which we could easily include the positive knowledge of the French social sciences, to which Vernant, moreover, often declared himself indebted? Significantly, was in that same year of Foucault's review, 1966, that the French Hellenist began his reflections on the Greek theater with the short text ‘La tragédie grecque selon Louis Gernet’, reflections that would culminate a few years later in the publication of the two volumes of *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Vernant, 1966; Vernant; Vidal-Naquet, 1972; Vernant; Vidal-Naquet, 1986).

At first, answering the questions in the previous paragraph does not seem to require much effort. Vernant explicitly rejected the dynasty that intended to “elucidate our relationship with being”. In a text dedicated to understanding the tragic phenomenon, he himself stated: “I have no affinity with Heidegger, nor with German philosophy, nor with the Greek worldview spread by this tradition” (Vernant, 1989: 425). Furthermore, it would not be difficult at all to show Vernant's intellectual connections to a certain Enlightenment tradition represented by the names of Karl Marx

and Claude Lévi-Strauss, the latter of whom is attributed with the role, replacing Émile Durkheim as the great master of the French social sciences in the second half of the twentieth century.

The Vernantian perspective, in its endeavor to comprehend the mental universe of ancient Greeks, appears, however, to encompass a certain 'monstrosity'. Yet, not that of Foucault's Hellenistic Nietzsche, belonging simultaneously to the "morning of being" and to the "noon of representation", but perhaps the 'monstrosity' of not strictly adhering to either of the two dynasties or of belonging to one of them in a manner distinct from the author of *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Indeed, didn't Vernant's thought – particularly his reflections on tragedy – derive precisely from the observation that in both past and present, something was "faltering under our feet", to use Foucault's diagnostic terms once more? It is within this vacillation or through it that its 'monstrosity' might simply be taken as the singular expression of a historical anthropology of ancient Greece.

Thus, the Vernantian Enlightenment and its conception of the modern cannot be definitively understood through this elucidation of "our relation with being". As demonstrated, the French Hellenist and social scientist explicitly distances himself from the German Romanticism tradition, particularly in its uses of this philosophical and poetic movement made of ancient Greek culture. Even Marx, an author with whom it cannot be said that Vernant had bad relations. This is evidenced by his late 1980s reference in one of the texts of *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne (vol. II)*, through which he sought to elucidate both the historicity and the transhistoricity of the tragic subject, associating his references to the Hellenic world with the "ideology of his time". "For Marx", Vernant reminds us, "as for the educated men of his generation in Germany, Greece represents the infancy of mankind" (Vernant, 1979: 80). The French Hellenist continues with several questions.

Personne aujourd'hui ne saurait accepter la réponse de Marx. Pourquoi les Grecs seraient-ils l'enfance de l'humanité? Pourquoi cette enfance serait-elle plus saine, plus "normale", que celle des Chinois, des Égyptiens, des Babyloniens ou des Africains? Est-ce l'enfance enfin, la naïveté, le naturel qui séduisent dans une tragédie grecque, par exemple dans les *Bacchantes* d'Euripide? Nous faudrait-il prétendre aussi que c'est l'enfance normale qui nous séduit dans le *Banquet*, le *Timée*, le *Parménide* ou la *République* de Platon? Une enfance singulièrement dégourdie et sophistiquée, avouons-le (Vernant, 1979: 80-81).

The ironic inquiries in the passage above confirm the explicit distancing from the Romantic dynasty and the idea of the Greeks as "normal

children". Vernant's intellectual relationship with the Greek world passes through the *Aufklärer* heritage, which challenges "the forms and limits of our knowledge".

Just as Foucault spoke regarding to modern Western thought of Nietzsche's 'monstrosity' intermediate place, and we of the intermediate place, non-place, or new place of Vernant's historical anthropology, as we quote Euripides' *Bacchae* and refer to something that would be "faltering under our feet", in our exploration of Greek tragedy, the necessity of delving into Dionysus becomes inevitable.

VI

The Dionysus of Vernant, as appears in his research on tragedy, the status of *mimesis* and Greek religiosity is distant from the "timeless Dionysism" understood in the phenomenological tradition of Friedrich Nietzsche or Erwin Rohde (Nietzsche, 1872; Rohde, 1894). In fact, Gernet had already critiqued this timeless conception of Dionysus in an important review, favoring as a contrast Henry Jeanmaire's ethnological Dionysus. According to Gernet himself, Jeanmaire's book dedicated to the Greek god situates his analyses within a "carefully examined historical reality" (Gernet, 1953: 83; Jeanmaire, 1951).

Let Vernant introduce himself to the debate in his own words.

Je ne crois pas du tout à l'opposition faite par Nietzsche entre Apollon et Dionysos. C'est à mes yeux une pure construction, une fabrication. Elle traduit seulement des problèmes, un horizon spirituel et religieux qui étaient ceux de Nietzsche et de son époque. De même, l'image que nous avons du dionysisme est une création de l'histoire moderne des religions avec Nietzsche et Rohde. Et nous sommes tous des enfants de Rohde et de Nietzsche. Mais je crois qu'ils se sont trompés. Le dionysisme n'est pas du tout un élément originellement étranger à la Grèce et qui, à un certain moment, serait venu du dehors modifier le jeu du système. Le dionysisme appartient à la Grèce aussi loin qu'on puisse remonter (Vernant, 1989: 425-426).

Once it is established that Dionysus has long belonged to the Greek world, the deity serves Vernant as a catalyst for the peculiar involvement of historical anthropology within the "Hellenic dynasty", enabling him to reintroduce into the understanding of the tragic phenomenon the problematics surrounding notions of beauty, art, and fiction. This reintroduction avoids nostalgia and refrains from invoking the introspective individual, autarchic, egocentric will typical of certain

modern philosophical and romantic traditions. Above all, for our Hellenist, Dionysus represents the deity facilitating “the experience in this world here that there exists in the cosmos the dimension of alterity. Dionysus embodies across all domains” (Vernant, 1989: 430).

Given that the god is also the “patron of tragedy”, this experience of alterity is projected by Vernant onto the entire dynamics of Athenian theater.⁴ It is through the figure of Dionysus that the relationship between otherness and fiction involved in the composition and reception of classical tragedies are woven. The tragic poet, therefore, is seen by the French Hellenist as someone who

crée un univers et, dans cet univers, le fictif et le réel ne sont pas disponibles. D’une certaine façon même, le fictif, l’imaginaire, l’autre sont plus vrais que la réalité. Et on découvre que la réalité ne trouve pas sa véritable signification et tout son poids humain qu’après être passée par cette espèce de transmutation qui en fait une œuvre. Le théâtre est dans le monde grec une façon de devenir autre (Vernant, 1989: 434-435).

Through the action of the actors, through the staging of a plot, no longer through indirect discourse as in the epic, the characters reveal a “real absence” (Vernant, 1989: 432). “The *presence* that the actor embodies in the theatre”, Vernant explains, “is therefore always the sign or mask of an *absence* in the daily reality of the audience” (Vernant, 1981: 23).

Let us not forget precisely about the audience. Dionysian fiction and alterity participated in the new genre through the poet's creation and the effect they produced in the stands. It is known that initially it was not easy for the Athenian spectator to accept this mimetic aspect, which, under the inspiration of Dionysus, “blurred boundaries” (Vernant, 1989: 431). Citing the famous case of the audience reaction to the performance in 494 B.C. of Phrynicus’ *The Capture of Miletus*, as well as the positive reception twenty-two years later in 472 B.C. of Aeschylus’ *The Persians* (a ‘contemporary’ tragedy that did not have as its theme the heroic world, from which he

⁴ Saying that he is the ‘patron of tragedy’ does not mean for Vernant to look for the origins of Greek theater in the cult and rituals of Dionysus: “Le problème des origines est donc un faux problème: (...) il se situe à un tout autre niveau que le fait à expliquer » (‘Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques’, 1968: 13). Vernant, therefore, insists that tragedy is only comprehensible when taking into account simultaneously its character of triple invention: aesthetic (with the emergence of a new poetic genre, destined to be staged); socio-institutional (with the creation of tragic competitions organized by the civic community); and psychological (with the appearance of a tragic consciousness that takes man as a problem to be deciphered) (‘Le dieu de la fiction tragique’, 1981: 21-24).

sought to maintain a distance) (Vernant, 1979: 85-89), Vernant emphasizes how “difficult it was to become aware of the fictitious”: “it takes time for one clearly conceive the existence of an imaginary world, of fiction, which is situated on a different plane than that of everyday life” (Vernant, 1989: 434). However, once this awareness was established in 5th century B.C. Athens, once the spectators realized that “what the theater gave flesh and life was not in reality” (Vernant, 1989: 433), the stage was set for catharsis to take place.

Finally, one might say with Vernant that attending a tragic spectacle meant “to penetrate the fascinating gaze of Dionysus, which is the other sight, the other vision” (Vernant, 1989: 431). The problem precisely with Pentheus, the tyrant in Euripides' *The Bacchae*, is that he “refuses to confront Dionysus, to change his gaze and his ordinary being to enter, like a theater spectator, into another way of seeing” (Vernant, 1989: 432). The condition, in fact, for establishing this exchange of glances with the patron of tragedy presupposed the spectator's agreement to “change their view of things”, the agreement to “become other than himself” and, then, the recognition that “all categories that seem well defined to us can be shaken” (Vernant, 1989: 434). Thus, tragic representations delimited a place in the life of the city “where, at certain moments, the system could explode” (Vernant, 1989: 431). This is the role of the god who made what was underfoot falter!

The tragic effect, however, did not only involve this destabilizing role. The spectator, Vernant argues,

au lieu de sortir de la représentation brisé, anéanti, en sort ragaillard, c'est la *catharsis*. Tout d'un coup, ce qui était absurde, bruit et fureur, devient clair et compréhensible par le fait de la transposition, de l'expression esthétique. Le beau devient une voie d'accès à la compréhension de ce qu'est l'homme, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus précieux et de plus ridicule, de plus faible et de plus puissant (Vernant, 1989: 428).

Therefore, in the tragic experience, there is a reversal of categories, systems explosions and, as Vernant emphasizes, a certain “domination”. Artistic expression through producing catharsis also exercises the act of “mastery”, self-control, and awareness of limits. “The aestheticization of several issues”, Vernant writes, “is truly one of the hallmarks of Greek culture” (Vernant, 1989: 428). Otherness, estrangement, and disorder – attributes of the god Dionysus, vividly portrayed by Euripides in *The Bacchae* – cannot be translated and expressed by humans except when dramatized by the “theatrical illusion”, through “aesthetic transposition” (Vernant, 1989: 436). This transposition, this “illusion” plays an essential political role in the city for Vernant. It is not a matter of aestheticizing the politics but

perhaps of politicizing the beauty.

VII

The aim of this this brief exploration of Greek tragedy and its patron Dionysus is to illustrate the 'monstrosity' of Vernant's historical anthropology (in contrast to the 'monstrosity' of Nietzsche's thought), and thereby asserting that the French Hellenist occupies a unique position distinct from the two main dynasties of modern thought delineated by Foucault. Additionally, this tour prompts reflection on Vernant's conception of Reverse Enlightenment, which does not exactly fit the definition given by Veyne. Finally, it ventures into uncharted territories, particularly in examining Vernant's ideas concerning the relationship between tragedy and politics through the Greek concepts of *praxis* and *mimesis praxeos*. We know that Vernant's exploration of this relationship raises critical questions that enable him to oppose the tenacious philosophies of Enlightenment-inspired history that still prevail in his time. In this sense, we find it fitting to end this exploration with the concluding remarks from Vernant's work titled 'A theatre of the city':

dire qu'il n'y a pas de sujet et que l'acteur sur le théâtre du monde est l'histoire, c'est pour moi en dernière analyse absolument idéaliste. Ça consiste à habiller en sujet de l'histoire, extérieur à l'histoire, la dirigeant, lui donnant son sens, quelque chose dont personne ne sait ce que c'est (Vernant, 1989: 438).

Bibliographical references

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières* [1932]. trad. de P. Quillet. Paris: Fayard, 1966.

FOUCAULT, Michel. Sur les façons d'écrire l'histoire' [1967]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 613-628.

FOUCAULT, Michel. Une histoire restée muette [1966]. In: *Dits et écrits 1, 1954-1975* [1994]. Paris: Gallimard, 2001, p. 573-577.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2 – L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3 – Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 110-123.
DOI: <https://orcid.org/0009-0007-9860-1785>

GERNET, Louis. Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux. *Revue des Études Grecques*, n. 66, 1953, p. 377-395.

GERNET, Louis. La notion mythique de la valeur en Grèce [1948]. In: *Anthropologie de la Grèce antique* [1968]. Paris: Flammarion, 1982, p. 121-179.

HARTOG, François. Time, History and the Writing of History: the Order of Time. *KVHAA Konferenser* 37, 1996, p. 95-113.

JEANMAIRE, H. *Dionysos: histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951.

KOSELLECK, Reinhart. Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-antropologische Skizze. In: MEIER, C.; RÜSEN, J. (eds.), *Historische Methode*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p. 13-61 (Theorie der Geschichte, 5).

LORAUX, Nicole. L'interférence tragique. *Critique*, n. 317, 1973, p. 908-925.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig: Fritsch, 1872.

ROHDE, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg & Leipzig: Mohr, 1894.

VERNANT, Jean-Pierre. La tragédie grecque selon Louis Gernet. In: *Hommage à Louis Gernet*. Paris: PUF, 1966, p. 31-35.

VERNANT, Jean-Pierre. Le dieu de la fiction tragique [1981]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2* [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 17-24.

VERNANT, Jean-Pierre. Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques [1968]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, vol 1*. [1972]. Paris: La Découverte, 1989, p. 11-17.

VERNANT, Jean-Pierre. Le sujet tragique: historicité et transhistoricité [1979]. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne 2* [1986]. Paris: La Découverte, 1995, p. 79-90.

VERNANT, Jean-Pierre. Préface. In: OLENDER, Maurice. *Les Langues du Paradis*. Paris: Gallimard/Le Seuil, 1989, p. 7-11.

VERNANT, Jean-Pierre. Raison d'hier et d'aujourd'hui [1966]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 97-103.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 110-123.

DOI: <https://orcid.org/0009-0007-9860-1785>

VERNANT, Jean-Pierre. Religion grecque, religions antiques [1975]. In: *Religions, histoires, raisons*. Paris: François Maspero, 1979, p. 5-34.

VERNANT, Jean-Pierre. Un théâtre de la cité [1989]. In: *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil, 1996, p. 425-438.

VERNANT, Jean-Pierre. *La traversée des frontières – Entre mythe et politique* 2. Paris: Seuil, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Passé et présent: contributions à une psychologie historique* (ed. R. Di Donato). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, 2 vols.

VEYNE, Paul. Le renouveau de l'histoire ancienne prépare-t-il un nouveau siècle des Lumières? In: DROIT, Roger-Pol (ed.). *Les Grecs, les Romains et nous – L'Antiquité est-elle moderne?* Paris: Le Monde Éditions, 1991, p. 434-452.

FONTES E DOCUMENTOS SOBRE A ANTIGUIDADE: DOS MONUMENTA AO MUNDO DIGITAL

Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi¹

Resumo

O artigo "*Fontes e Documentos sobre a Antiguidade: Dos Monumenta ao Mundo Digital*" analisa a evolução historiográfica dos conceitos de monumento, documento e fonte no estudo da Antiguidade. A obra destaca como essas noções foram reformuladas a partir das mudanças teóricas, especialmente com a Escola dos Annales, que ampliou o conceito de documento para além dos textos escritos. Além disso, enfatiza a interdisciplinaridade da pesquisa histórica, incluindo contribuições da arqueologia, antropologia e semiótica. Por fim, discute o impacto das Humanidades Digitais na acessibilidade das fontes históricas por meio de bancos de dados e ferramentas digitais.

Palavras-chave

Historiografia; Antiguidade; Monumento; Humanidades Digitais; Arqueologia.

¹ Professora Doutora – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, Brasil. E-mail: andrea.dorini@unesp.br.

Abstract

This article "*Sources and Documents on Antiquity: From Monuments to the Digital World*" discusses the historiographical evolution of the concepts of monument, document, and source in the study of Antiquity. It explores how these ideas were transformed through theoretical shifts, particularly with the Annales School, which broadened the scope of historical documents beyond written texts. The text also highlights the interdisciplinary nature of historical research, incorporating archaeology, anthropology, and semiotics. Finally, it examines the role of Digital Humanities in enhancing access to historical sources through databases and digital tools.

Keywords

Historiography; Antiquity; Monument; Digital Humanities; Archaeology.

Introdução

O tema aqui abordado, **Fontes e Documentos sobre a Antiguidade**, já define a abordagem a ser feita. É necessário pensar sobre a escrita da História a partir dos três últimos séculos. Não é possível se fazer uma argumentação sobre o conceito sem que se coloque alguns elementos fundamentais para a análise.

O primeiro ponto a ser apresentado deve ser pautado nas questões específicas sobre os estudos clássicos e, mais especificamente, sobre a Antiguidade. Não temos o propósito de abordar todo o caminho teórico-historiográfico a respeito do assunto, mas delineá-lo a partir das problematizações sobre o conceito de documento. Paulo Martins, quando aborda a questão multi, inter e transdisciplinar relacionada aos Estudos Clássicos, ressalta a necessidade de se abordar duas matrizes que fundamentam as suas características: a documental e a monumental. A partir da definição destas matrizes, o pesquisador brasileiro traz os preceitos de Jacques Le Goff no verbete escrito para a Enciclopédia Einauldi e publicado em português na coletânea História e Memória.

Monumento e Documento

Ao definir essa dicotomia entre *Monumento* e *Documento*, Jacques Le Goff evoca questões historiográficas específicas sobre os estudos Clássicos. O primeiro ponto a ser debatido é a relação que os dois conceitos, monumento e documento, assumem em relação à análise da memória coletiva e a forma científica para se escrever a História.

A palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’, de onde ‘avisar’, ‘iluminar’, ‘instruir’. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. (Le Goff, 1990: 536)

Esta definição de monumento está relacionada diretamente à permanência da Antiguidade na memória coletiva, embora não apenas dela. O conceito nos traz a necessidade de pensar a relação temporal de suas permanências e também de suas ausências. Neste processo dinâmico, é importante salientar que os *monumenta* podem estar ou não relacionados ao processo de construção de um conhecimento histórico. Este conceito está muito presente na tradição histórica alemã que assume *monumento* como uma coletânea ou conjunto de documentos que trazem, em si mesmo, uma

coleção de documentos sobre um determinado tema/assunto para manutenção ou preservação da memória coletiva. Além disso, sua análise também exige uma complexidade teórico-metodológica de natureza trans/inter/multidisciplinar. Este tópico será retomado posteriormente pois os fundamentos historiográficos levam a uma discussão mais elaborada sobre a historiografia do Século XX.

Já a definição do conceito de *Documento* remonta ao Século XIX. O próprio conceito de documento está relacionado à concepção de História e de sua escrita. Na concepção deste conceito, o sentido de testemunho ou prova histórica é herdado das ciências jurídicas do Século XVII e têm emprestado este sentido restritivo. Tanto assim que, a partir desta concepção, a historiografia tradicional positivista assumiu o conceito de documento como elemento probatório restritivamente entendido como textos que assumem o papel de uma *prova histórica*.

Com as mudanças historiográficas do início do Século XX, principalmente com a *Escola dos Annales*, os seus fundadores trazem debates que provocam uma mudança conceitual e epistemológica sobre estes conceitos.

Os fundadores da revista “*Annales d’histoire économique et sociale*” (1929), pioneiros de uma história nova, insistiram sobre a necessidade de ampliar a noção de documento: “A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem. Com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar para fabricar o seu mel, na falta das flores habituais. Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo e das ervas daninhas. Com os eclipses da lua e a atrelagem dos cavalos de tiro. Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e com as análises de metais feitas pelos químicos. Numa palavra, com tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem”. (Le Goff, 1990: 99)

Le Goff identifica essa mudança como a revolução documental do Século XX. Esta concepção está presente, principalmente, em Marc Bloch e Lucien Febvre, fundadores dos *Annales*, e que defendem estas mudanças em suas pesquisas.

E, pelo seu lado, Bloch, na *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien* [1941-42]: “Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, especializado para esse uso... Que historiador das religiões se contentaria em consultar os tratados de teologia ou as recolhas de hinos? Ele sabe bem sobre as crenças e as sensibilidades mortas, as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e o mobiliário das tumbas, têm pelo menos tanto para lhe dizer quanto muitos escritos”. (Le Goff, 1990: 498)

Com estas mudanças paradigmáticas, a concepção de documento assume outras nuances, descartando-se a relação direta e exclusiva aos textos escritos. A mudança assume proporções quantitativas e qualitativas pois o principal objetivo do historiador passa a ser uma abordagem sobre a memória coletiva e a percepção social abrangente sobre “todos os homens”. A memória histórica passa por uma mudança paradigmática e epistemológica e fundamenta os diálogos teóricos com outras ciências que possam auxiliar na escrita histórica e historiográfica.

É neste contexto que devemos também retomar o conceito de monumento que Le Goff contrapõe ao conceito de documento. Não é possível analisar este conceito, à luz do Século XX, sem pensar em um diálogo direto com a antropologia social e, principalmente, com a arqueologia. Diferente do conceito de *monumento* do Século XVIII, é importante salientar que o conceito de monumento traz em si uma problematização sobre a sua constituição, sobre a sua manutenção e sobre o seu uso político e social na construção de discursos (visuais, imagéticos e textuais) de identidade e de memória coletiva. Portanto, agora, assume a perspectiva de se analisar estes vestígios de forma epistemológica mais complexa. Com isso, não só o objeto de análise histórica e historiográfica se altera como os fundamentos teóricos e epistemológicos passam por mudanças significativas. Portanto, derivado destas discussões sobre documento e monumento, uma nova conceituação sobre a base de análise para a construção do conhecimento histórico tem lugar: o conceito de fonte.

De forma epistemológica, o termo é composto pela palavra *Fons* (latim) – fonte de alguma coisa, origem. Segundo Funari (2005), o termo é usado como “metáfora para fazer alusão à capacidade de “jorrar” informações históricas do documento a ser estudado pelo historiador.

Le Goff nos traz esta concepção quando define este novo conceito ao estabelecer que:

O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. (Le Goff, 1990: 503)

Mesmo assumindo esta concepção de Le Goff, não podemos deixar de evocar a concepção trazida por Arnaldo Momigliano que, ao definir as autoridades originais e derivadas presentes na metodologia histórica dos fins do Século XVII e início do Século XVIII. Para o autor italiano, as autoridades originais são aquelas pautadas nos relatos de testemunhos

oculares e documentos e registros materiais contemporâneos aos eventos. Esta definição corrobora com o que Le Goff nos apresenta como origem do termo *documento* vinculado aos aspectos jurídico-discursivos. Já as autoridades derivadas são aquelas resultantes dos processos interpretativos e análises das originais. Momigliano denomina ambas as autoridades como fontes e já aponta que esta organização vai ser uma das mudanças fundamentais para os estudos históricos. Moses Finley seguirá os preceitos de Momigliano em suas abordagens sobre os conceitos de Documento para o antiquário.

Esta distinção entre autoridades originais e historiadores não contemporâneos tornou-se o patrimônio comum do método histórico apenas em finais do século XVII. É claro que a distinção já existia antes, porém ela não havia sido formulada com exatidão, tampouco era geralmente considerada um pressuposto necessário do estudo histórico. Na formação do novo método histórico, e, conseqüentemente, na criação da moderna escrita histórica sobre o mundo antigo, o assim chamado antiquário teve um papel conspícuo e trouxe à tona problemas essenciais. (Momigliano, 2014: 21)

Ao assumir esta perspectiva, Moses Finley (1994: 4), em sua obra *História Antiga: Testemunhos e Modelos*, ressalta que o campo da história social, incluindo a História Antiga, está constantemente em transformação. O autor fundamenta a sua afirmação com a indicação de dois elementos: as alterações nos volumes de dados que o historiador utiliza como fontes históricas assim como as técnicas e tecnologias aplicadas ao estudo destas fontes. Para Finley, a combinação destes dois elementos faz com que a escrita da História esteja em constante mudança e que cada discurso historiográfico é resultado do presente em que este foi construído. Segundo o autor (1994: 5), “todo historiador tem uma ‘experiência histórica’ maior que a de seus predecessores, por mais destacados que estes tenham sido”. Esta afirmação demonstra que o historiador tem que ter consciência de que a escrita da História deve ser analisada segundo as formas de pensar o conhecimento histórico e como este foi elaborado, quais foram as fontes históricas e as tecnologias aplicadas para a construção deste conhecimento. Deve-se, portanto, pensar as relações existentes na historiografia quanto às fontes históricas e as suas abordagens. Estas relações estão intrinsecamente ligadas à função social da História. Esta função social está diretamente relacionada à necessidade de manutenção do passado para a construção de uma identidade no presente.

Função Social da História

A construção historiográfica sobre a Antiguidade não foge a esta lógica. As identidades e as diversidades que estão presentes entre nós e os antigos são refletidas nos discursos historiográficos que são produzidos.

A intervenção do historiador que escolhe o documento, extraíndo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos “neutra” do que a sua intervenção. O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. (Le Goff, 1990: 505)

Le Goff, ao falar sobre a função social da História, faz uma referência a um dos fundadores dos Annales e sua concepção sobre o passado e a História: “[A] interação entre passado e presente é aquilo a que se chamou a função social do passado ou da história. Também Lucien Febvre [1949] ressalta que: “A história recolhe sistematicamente, classificando e agrupando os fatos passados, em função das suas necessidades atuais. É em função da vida que ela interroga a morte. Organizar o passado em função do presente: assim se poderia definir a função social da história’.” (1990: 26).

Nesta mesma perspectiva de mudanças epistemológicas na escrita da História, sua relação com os vestígios do passado e memória coletiva, é imprescindível trazer Michel de Certeau, também integrante das vertentes da Escola dos Annales, e sua concepção sobre a construção de um discurso histórico: “cada sociedade se pensa ‘historicamente’ com os instrumentos que lhe são próprios” (2011: 65). Certeau ainda destaca que é em função desse lugar que se “instauram métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas se organizam” (2011: 47). E reforça a definição do que seriam estes documentos/fontes em sua nova constituição material: “de resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo das geleiras e das 'neves eternas', o historiador faz outra coisa: faz deles a história. Artificializa a natureza. Participa do trabalho que transforma a natureza em ambiente e, assim, modifica a natureza do homem” (2011: 67)

Para Certeau, a identificação do lugar social do historiador determina todo o processo de construção da escrita histórica e historiográfica:

O lugar possui, portanto, uma dupla função, pois tanto torna possíveis certas pesquisas – em função de conjunturas e problemáticas comuns – quanto faz de outras impossíveis; exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado; representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise (Certeau, 2011: 63).

Esta mesma perspectiva é possível de ser identificada em François Dosse, também da mesma escola, ao reforçar o papel do lugar social do historiador e de sua escrita:

como o próprio lugar da realização da história, a escrita histórica está presa em uma relação fundamentalmente ambivalente por sua dupla natureza de escrita em espelho que remete ao presente como ficção fabricante de segredo e de mentira ao mesmo tempo que de verdade, bem como a escrita performativa por seu papel crucial de construir um “túmulo” para o morto, desempenhando assim o papel do rito de enterro. A escrita histórica teria uma função simbolizadora que permite a uma sociedade situar-se atribuindo-se um passado na linguagem (Dosse, 2004: 202)

A respeito do debate sobre escrita da História, suas bases documentais e de fontes, o processo epistemológico pautado nesta relação entre presente e passado, não se pode deixar de evocar Reinhart Koselleck e suas teorias sobre a escrita da História a partir dos conceitos. O autor traz elementos complementares para este debate a partir de uma tradição histórica alemã mas que não deixa de dialogar diretamente com a Escola dos Annales, principalmente no que tange à História Social. Para Koselleck, “a história social não pode prescindir do auxílio que lhe é prestado pelas implicações histórico-críticas da história dos conceitos”. (2006: 120)

A História dos Conceitos

Desta forma, para que se possa abordar a questão dos conceitos aqui tratados, *Fontes e Documentos sobre a Antiguidade*, é primordial estabelecer que a abordagem partirá do diálogo entre as abordagens da História Social e da História dos Conceitos. O principal elemento que norteará este debate é a perspectiva inter/multi/transdisciplinar com ênfase em princípios semiológicos e de análise dos discursos nos processos interpretativos dos objetos em tela.

Estes dois princípios, a semiótica e a análise de discurso, são os elementos teóricos e metodológicos que permearão a escrita da História a partir das Escola dos Annales e desembocará na História Cultural. No entanto, não será feita esta discussão pois entendemos que seja necessário estabelecer um recorte na abordagem dos temas aqui desenvolvidos. Este recorte se

norteará na problematização dos temas enquanto conceitos construídos pelos presentes e lugares sociais dos historiadores. Assim, os pressupostos de Koselleck serão também fundamentais para que se construa as interpretações propostas.

Portanto, vamos reforçar os procedimentos metodológicos propostos pelo teórico alemão:

a história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social ou político. É evidente que uma análise histórica dos respectivos conceitos deve remeter não só à história da língua, mas também a dados da história social, pois toda semântica se relaciona a conteúdos que ultrapassam a dimensão linguística. É a partir daí que se explica a posição marginal e precária da semântica nas ciências da linguagem, mas também a sua generosa contribuição à história. (Koselleck, 2006: 125)

A análise a ser desenvolvida neste texto está pautada nas fundamentações propostas pela História Social, assumindo os princípios linguísticos e semióticos como elementos inter/trans/multidisciplinares na construção dos conceitos historicamente e historiograficamente estabelecidos nos discursos presentes na historiografia a partir da segunda metade do Século XX. Para se fazer esta análise serão abordados autores que contribuíram com a historiografia sobre a Antiguidade em relação a estes determinados recortes.

A partir destes elementos de fundamentos conceituais e teóricos, é importante retomar o que Finley estabeleceu como a grande complexidade inerente ao processo de escrita sobre a Antiguidade. Pensar a complexidade documental relacionada aos estudos sobre Antiguidade, principalmente no debate sobre monumento/documento/fonte, é o primeiro passo de qualquer pesquisador que se dedique a esta empreitada. Não se pode avançar na tipologia de documentos e fontes sobre a Antiguidade sem que se entenda as consequências do que Le Goff chama de *revolução documental*. É a partir desta revolução que novas perspectivas historiográficas sobre a Antiguidade foram possíveis. A multi/trans/interdisciplinaridade é o principal elemento a ser destacado para que se construa abordagens históricas e historiográficas sobre a Antiguidade assim como uma proposta de tipologia de fontes a serem usadas no processo de construção deste conhecimento histórico. Com a *revolução documental*, novos problemas, novos objetos e novas abordagens passaram a ser possíveis e, com isso, a reescrita constante sobre a Antiguidade passou a ser uma premissa.

Assim, concordamos com Crawford de que

mesmo com todas as evidências explícitas disponíveis colocadas em uso, há um longo caminho a percorrer; e ao discutir as fontes para a História Antiga deve-se lembrar que muitas vezes a evidência mais importante é aquela extraída da prática bem documentada de outra era ou sociedade. (1983: X)

Se os documentos e as fontes são compostos por seus vários presentes que a constituíram como tal, na Antiguidade essa complexidade se torna ainda maior e ela define as abordagens a serem estabelecidas em suas análises. Sendo assim, é necessário abordar a diversidade derivada em cada uma das tipologias.

Com a abrangência conceitual advinda da História Social em contraposição à História Positivista, a definição restritiva de documento como texto cai por terra e passa a ser problematizada. A Arqueologia, surgida como técnica antropológica no século XIX mas conquistando sua autonomia científica no Século XX, promove uma clara abrangência sobre a concepção de fontes e documentos e derruba a concepção restritiva da escola positivista. Portanto, só é possível se falar em fontes e documentos para História Antiga a partir do entendimento de que tanto as fontes de natureza textual como as de natureza material devem compor o rol de fontes e documentos para o classicista.

Em relação a este conjunto de materialidade documental, é importante retomar Crawford (1983) quando este salienta que não se pode perder de vista a prática documental de outras sociedades. Assim como não se pode colocar em segundo plano todo o movimento filológico aplicado às documentações escritas e preservadas referentes aos manuscritos reiteradamente produzidos pelos copistas medievais, também não se pode desprezar os vários movimentos de exploração e descobertas arqueológicas que se intensificaram no Século XIX. Sem estes, não teríamos o amplo rol de literatura, manifestações escritas de vários gêneros, coleções e acervos arqueológicos, definições de sítios arqueológicos e um avanço tecnológico constante aplicados aos estudos clássicos. Tanto Finley quanto Le Goff ressaltam que os diferentes processos técnicos e tecnológicos aplicados às fontes/documentos podem alterar as suas análises e novas abordagens podem ser realizadas. Uma das mudanças tecnológicas que devem ser ressaltadas neste processo é o uso de tecnologias da informação. Le Goff já preconizava, na década de 70 do Século XX, que algumas delas seriam fundamentais para estas mudanças.

Esta dilatação da memória histórica teria, certamente, ficado no estado de intenção, de êxito individual de qualquer historiador que reunisse capacidade de trabalho e espírito inovador no interior do tratamento artesanal tradicional do

documento, se quase ao mesmo tempo não se tivesse produzido uma revolução tecnológica, a do computador. (Le Goff, 1990: 499)

As fontes sobre a Antiguidade

Diante deste preâmbulo teórico-conceitual e metodológico, passamos a fazer uma tipificação das possíveis fontes que podem ser estudadas para a construção do conhecimento histórico sobre a Antiguidade. O primeiro ponto a ser destacado nesta tipificação é a sua distinção sobre a natureza textual e a natureza material das fontes.

Diante desta primeira caracterização, é importante definir que a natureza textual aqui indicada se remete aos documentos que estão constituídos por escritos que permaneceram em sua forma manuscrita e que passaram pelos processos copista e de tratamento filológico e de impressão, principalmente após o Século XVIII.

Já os de natureza material, identificamos as fontes que são derivadas dos avanços metodológicos e tecnológicos da Arqueologia e da Nova Arqueologia. Ou seja, todo e qualquer documento que tenha se constituído a partir de um processo de escavação, catalogação, constituição e manutenção de acervos.

No entanto, esta definição prévia e separação inicial pela escolha de um dos elementos que estão presentes na constituição das fontes são arbitrários, mas que estão presentes na discussão historiográfica a respeito do tema. Em cada uma destas ramificações de tipologias, outras derivações podem ser trazidas para novas tipificações.

Em relação aos documentos e fontes de natureza material, devemos salientar que estes foram sendo constituídos em alguns processos de descobertas e de apropriação no contexto das formações dos Estados Nacionais europeus como forma de construção de identidades nacionais, evocando-se a ancestralidade europeia pautada no mundo clássico, no norte da África e no Oriente Próximo. Nos movimentos bélicos e de incorporações territoriais, por exemplo, tanto a França como o Reino Unido foram constituindo seus acervos arqueológicos ao estabelecer espaços museológicos e exposições que concretizavam as apropriações do passado por meio da materialização deste passado. Assim, os exemplos de exploração e de apropriação das ruínas do Egito e da Grécia nos Séculos XVIII e XIX são exemplos de como a cultura material passa a ser objeto de constituição de um passado incorporado por sua materialidade.

No entanto, neste processo, a concepção material assume formas de verificação e de “provas” dos documentos literários/textuais. Tanto Finley (1994) como Beard (1998) reforçam este papel das expedições arqueológicas referentes ao mundo antigo e a construção de uma identidade a partir dos acervos arqueológicos como formas de dominação dos territórios explorados e de garantir que o passado histórico seria preservado para a humanidade. Em termos científicos, apenas na segunda metade do Século XIX, com as discussões sobre as origens da espécie humana e a necessidade de fundamentar teorias antropológicas, a arqueologia passa a ser entendida como uma “técnica” auxiliar nos estudos da evolução humana. Para os historiadores, em que pese a constituição destes acervos e exploração dos sítios arqueológicos, a cultura material também assume o papel de “comprovação” da documentação textual.

Apenas com a Nova Arqueologia, que traz inovações teóricas e metodológicas, há uma mudança de paradigmas que vão estabelecer questões primordiais para que a cultura material seja analisada por si mesma, em sua autonomia como fonte e vestígios. Esta mudança vai reforçar ainda mais a necessidade do classicista estabelecer um processo multi/inter/transdisciplinar. A necessidade de se respeitar alguns pressupostos de exploração de sítios arqueológicos com metodologias adequadas, de elaboração de relatórios circunstanciados sobre as formas de escavação e descrição cuidadosa de cada um dos artefatos objetos de exploração passa a determinar uma relação diferenciada no diálogo com a fonte.

A "independência" das evidências arqueológicas consiste no fato de que as hipóteses e argumentos do arqueólogo fazem parte de um grande nexo da teoria e prática arqueológica geral, que é algo totalmente independente da teoria histórica, mesmo porque evoluiu em parte a partir dos achados de arqueólogos que trabalham em campos que não são historicamente documentados. (Crawford, 1983: 138)

Assim, a cultura material é fundamental para o historiador desde que este, diante da sua complexidade, respeite os processos de constituição desta fonte como produto de uma escavação arqueológica e dialogue com os fundamentos teóricos para a sua análise. Não se deve, como no século XIX, conceber a arqueologia como um elemento comprobatório de um discurso histórico pautado em documentos escritos.

Pedro Paulo Funari (2006: 89) afirma que o final do Século XIX e início do Século XX são fundamentais para uma ampliação significativa do conjunto de fontes arqueológicas e isso se deve tanto aos avanços técnicos como às mudanças epistemológicas e políticas. O pesquisador brasileiro ressalta

que o avanço do capitalismo e a expansão imperialista europeia e estadunidense forneceram bases para as pesquisas arqueológicas com a criação de escolas de arqueologias ligadas a universidades destas grandes potências que solidificaram as pesquisas arqueológicas em expandiram os seus espaços e abrangeram novas temporalidades. Uma das primeiras correntes historiográficas influenciadas por estas novas formas de estudos arqueológicos foi a materialista histórica tendo o historiador e arqueólogo russo Mikhail Rostovtzeff como uma grande referência para a escrita histórica que aborda a fonte textual e arqueológica como equivalentes para seus estudos. Esta abordagem equitativa vai permanecer na Escola dos Annales, tendo Braudel como um dos grandes representantes destas abordagens, assim como Lucien Febvre. Essa concepção sobre a autonomia da cultura material como fonte histórica se solidifica, sendo estabelecida como fonte histórica autônoma e independente da fonte textual.

A constituição de alguns acervos e publicações derivados das escavações arqueológicas são fundamentais para os estudos sobre a Antiguidade. É impossível citar todos de forma detalhada. No entanto, alguns merecem destaque pois estão presentes nas pesquisas históricas desde os fins do Século XIX como os catálogos denominados *Corpus Inscriptionum*, por exemplo. Estes catálogos apresentam compilações de várias inscrições transcritas ou desenhadas que reproduzem os textos encontrados em várias escavações arqueológicas do Século XVIII. Estes catálogos serviram de base para muitas pesquisas do Século XIX e do Século XX e, ainda hoje, são a base para se buscar informações sobre variados assuntos, desde inscrições políticas de nomeação de imperadores até informações tumulares encontradas em lápides. Muitos destes *Corpi* estão disponíveis de forma digital e podem ser consultados pelos pesquisadores classicistas. São muitas compilações que variam conforme os espaços e os temas que podem ser encontrados nas inscrições, além da língua em que as inscrições se encontram. Alguns exemplos são o *Corpus Inscriptionum Latinarum*, o *Corpus Inscriptionum Graecarum* e *Corpus Inscriptionum Judaicarum Graeciae*.

Um exemplo necessário de ser apresentado que é uma excepcionalidade para a cultura material é a cidade de Pompeia. Tanto Funari quanto Beard ressaltam a cidade como um exemplo das possibilidades arqueológicas. Funari ressalta que a cidade vinha sendo explorada desde meados do Século XVIII e a forma que foi explorada foi com o intuito de formar coleções artísticas particulares sem qualquer tipo de cuidado metodológico com a retirada dos artefatos do local de escavação. Segundo Mary Beard:

Nas primeiras escavações, feitas nos séculos XVIII e XIX, os esqueletos foram convenientemente “descobertos” na presença da realeza e outros dignitários. Viajantes românticos discorriam animadamente ao pensar no cruel desastre que afetara as pobres almas cujos restos mortais tinham diante de si, para não mencionar as reflexões mais amplas sobre a perigosa fragilidade da existência humana que a experiência evocava. (2016: 15)

Sem falar das apropriações realizadas pelo próprio Vaticano sobre os artefatos encontrados nas escavações de Pompeia e que passaram a compor acervos restritos e proibidos como é o caso do Gabinete Secreto, composto com artefatos considerados de natureza proibida por seu cunho aparentemente sexual. Estas pressuposições aplicadas aos processos de retirada do sítio arqueológico acabaram prejudicando algumas informações essenciais no uso destes objetos como fontes históricas. No entanto, com os avanços da Nova Arqueologia, as escavações passaram a seguir metodologias específicas que começaram a preservar as características inerentes ao próprio sítio. As próprias escavações foram aperfeiçoadas com o intuito de garantir toda e qualquer informação importante sobre o solo, localização do objeto, características dos espaços e de integridade dos objetos.

Não vamos continuar a descrever estes processos pois entendemos que seriam outra proposta temática. No entanto, é importante salientar que a partir destas mudanças na Arqueologia e na Nova Arqueologia outras tipologias de fontes podem ser identificadas e que necessitam ser estudadas mediante fundamentos teóricos e metodológicos próprios. Algumas delas são a numismática (estudo das moedas), a iconografia (estudo das imagens) e a epigrafia (estudo das inscrições encontradas em monumentos arquitetônicos ou lápides). Sem falar das possibilidades de estudos das estatuárias e dos espaços arquitetônicos.

Para a documentação de natureza textual, alguns processos de tratamento e organização de suas constituições como se apresentam hoje, devemos tem problematizações adequadas. O primeiro elemento a ser destacado é o processo copista e organização dos manuscritos no mundo medieval dos mosteiros e a organização dos códices. Além destes, é de primordial importância salientar o tratamento filológico que foi aplicado aos códices e à organização de suas publicações impressas ao final do Século XVIII e intensificadas no Século XIX e XX. Este processo de edição e publicação foi fundamental para a ampla difusão das obras literárias e de outras naturezas. Mary Beard (1998) salienta que a leitura destas obras foi essencial para a construção de uma identidade no mundo britânico e que faziam parte do processo formativo e educacional das famílias da elite britânica. Segundo a historiadora, essas obras eram livros de cabeceira e

tornavam o mundo antigo tão conhecido como o mundo vivido no Século XIX.

Estas fontes de natureza textual podem ser encontradas em vários gêneros como narrativas históricas, biografias, poesias, peças teatrais, romances e fábulas memórias, epístolas, enciclopédias, textos filosóficos e morais, manuais e tratados, entre outros.

Nas coletâneas impressas, duas grandes editoras se destacam pois desenvolveram as traduções e os tratamento filológicos em conjunto com grandes universidades. As edições europeias são publicadas pela Les Belles Lettres em conjunto com a Association Guillaume Budé em parcerias com as universidades francesas. Já as edições na língua inglesa, são publicadas pela Harvard University Press em uma coleção denominada Loeb Classical também coordenada e realizada em conjunto com universidades estado-unidenses. No século XX, estas edições foram referências para os estudiosos de estudos clássicos e passaram por várias revisões no que tange ao processo de tratamento filológico e ao processo de tradução das obras originais para o francês ou para o inglês.

Humanidades Digitais e Antiguidade

Ao final do século XX, com o advento da rede mundial de computadores, a propagação de banco de dados com acervos de cultura material e de documentos textuais foi intensificadas para consultas online. Muitos destes bancos de dados foram se constituindo com o auxílio da informática mas estavam restritos a CDROMS ou por sistemas internos de muitas universidades. A partir da década de 90 do Século XX, a digitalização e o acesso de forma virtual a estes bancos começam a mudar as formas de pesquisa. Para abordar estes elementos, precisamos trazer para o debate como as Humanidades Digitais passaram a contribuir no processo de organização, disponibilização e acessibilidade das fontes historiográficas, principalmente aquelas vinculadas à Antiguidade.

Segundo Burdick (2012: 4), no início das discussões sobre as Humanidades Digitais em 2012, usos e abordagens computacionais anteriores aplicadas às pesquisas em Humanidades - com ênfase na criação, preservação e interpretação do registro cultural - as Humanidades Digitais expandiram muito o poder e o alcance potenciais das disciplinas de humanidades, tanto dentro da academia quanto fora de seus muros. No âmbito da História, uma grande mudança ocorrida é a produção de conhecimento histórico e de cultura histórica no âmbito das redes. Isso determinou uma mudança

de paradigma sobre os conceitos de História Pública e História Digital, por exemplo.

No campo dos estudos clássicos, uma das experiências que melhor exemplificam estas mudanças é a criação do portal Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/>). Este é um dos exemplos seguidos pelo CPEP, o Centro de Pesquisas e Estudos Plinianos de responsabilidade de dois grupos de pesquisas do Departamento de História da FCL de Assis coordenado pela autora deste artigo (<https://cpep.fema.edu.br>). As ferramentas de banco de dados forneceram a base dos primeiros projetos de Humanidades Digitais que foram semeados em todo o mundo a partir dos anos 90 do Século XX (Santaella, 2021; Bondioli, 2021).

Embora este trabalho fosse de natureza variada, havia características comuns e salientes: uma preocupação com a análise e catalogação textual, o estudo de características linguísticas, uma ênfase em suportes pedagógicos e ambientes de aprendizagem e questões de pesquisa orientadas pela análise de dados estruturados. A migração de materiais para formas digitais e a extensão dos métodos tradicionais de edição e análise, aprimorados pela automação, tiveram precedência, características da primeira geração das Humanidades Digitais.

Neste aspecto, me identifico plenamente pois quando da elaboração do Index, de Plínio, o Jovem, em minha iniciação científica nos anos 90, a metodologia aplicada foi leitura sistematizada das Cartas, digitação e classificação das palavras elencadas por meio de ferramentas do editor de texto usado naquele momento que organizava as informações de forma automática. Ou seja, mesmo que de forma primária, o uso da tecnologia foi fundamental para o resultado final. Hoje, no portal, fazemos isso com dois cliques, ou seja, em segundos.

O que antes foi resultado de meses de leitura, digitação, classificação e formatação final, hoje os dados presentes no banco de dados do portal possibilitam infinitas interações e reutilizações da documentação a ser determinada pelo próprio usuário, seja ele acadêmico ou não. E mais, a construção de um conhecimento histórico sobre ele não deve se limitar à academia e nem as traduções disponibilizadas devem ser entendidas como prontas e acabadas. Há, mesmo que ainda de forma experimental e primária, um canal aberto para que o usuário do portal encaminhe sugestões de tradução ou adequação textual. No entanto, um dos elementos mais fundamentais deste projeto, no momento, é sua aplicação no processo de construção de uma literacia digital e histórica junto como ação educativa formal (âmbito escolar) e não-formal com desdobramentos

desta atividade que resulta de uma interação com as cartas por meio do inovador portal do CPEP. Em síntese, possibilita a reutilização das informações para uma ressignificação do próprio documento. Podemos atribuir ao artigo de tradução das cartas esse elemento, embora ele seja restrito ao meio acadêmico.

Para o historiador classicista pautado nas Humanidades Digitais é uma forma de conceber o documento e interagir com as informações nele contidas como os constituídos pelo portal com hiperlinks, estruturação de um banco de dados e organização de um sistema de buscas conforme o interesse do pesquisador/usuário mudando, na essência, a sua “formatação”. Nelson Bondioli ressalta que “é preciso reconhecer como a experiência do meio digital altera de maneira substancial as possibilidades de pesquisa e entender a especificidade dessa ampliação do acesso e uso, tanto em termos de técnicas, quanto de suas ferramentas.” (2021: 127).

Concordamos com Lúcia Santaella (2021: 10), quando afirma que a natureza transdisciplinar das HD que traz objetos como processos relacionados a códigos abertos, mapeamentos, designs de jogos, realidade aumentada, análise algorítmicas, mineração de dados, computação em nuvem, prosa multimídia, cenários transmídias, robótica e inteligência artificial e promovem um processo de “desterritorialização” da prática humanista tradicional à medida que proporcionam a possibilidade de criação participativa de conteúdos abertos, como o sistema wiki, por meio de redes colaborativas. Assim, reforçamos a necessidade de promover, para a nossa realidade de pesquisa, um debate sobre o conceito de autoria que estabelece para o pesquisador da universidade uma forma exclusiva e única como possível para ser entendida como excelência, partindo-se de um método científico tradicional.

Conclusão

Apresentamos aqui uma reflexão conceitual sobre Fontes e Documentos sobre a Antiguidade com o recorte específico dado pela trajetória da pesquisa desenvolvidas junto ao Núcleo de Estudos Antigos e Medievais e Centro de Pesquisas e Estudos Plinianos em parceria com o #Veredas_Digitais – Centro de Pesquisas em Humanidades e Tecnologias. Sabemos que as possibilidades perante as humanidades digitais estão levando a mudanças paradigmáticas e, com isso, a questionamentos frequentes sobre as formas de escrita da História. Com essas reflexões, apenas trouxemos alguns dos processos possíveis de atuação para o

historiador do Século XXI que, impreterivelmente, terá que atuar em seu ofício com essas novas realidades.

Referências

BEARD, Mary; HENDERSON, John. *Antiguidade Clássica: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.

BEARD, Mary. *Pompeia: a vida de uma cidade romana*. Tradução Cristina Cavalcanti; revisão técnica Paloma Roriz Espínola. Rio de Janeiro: Record, 2016.

BONDIOLI, N. A opacidade nos bancos de dados digitais e a pesquisa histórica. *SÆCULUM – Revista de História* [v. 26, n. 45]. João Pessoa, p. 125-139, jul./dez. 2021.

BURDICK, a.; DRUCKER, j.; LUNENFELD, p.; PRESNER, t.; SCHNAPP, J. Um breve guia para as Humanidades Digitais. Trad. de Isabel Jungk. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, n. 21, p. 69-98, jan./jun. 2020.

BURDICK, a.; DRUCKER, j.; LUNENFELD, p.; PRESNER, t.; SCHNAPP, J. *Digital Humanities*. Cambridge/MA, London/UK: MIT Press, 2012.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CRAWFORD, Michael. *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

DOSSE, François. *História e ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

FINLEY, Moses I. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Trad. Valter L. Siqueira. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Análise documental e o estudo da Antiguidade Clássica*. Campinas, UNICAMP, 1995. Primeira Versão, 58.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Letras e coisas: ensaios sobre a cultura romana*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. PINSKI, Carla. *Fontes Históricas*. Campinas: Contexto, 2005. P. 82 – 110.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Irene Ferreira. Campinas, Editora da Unicamp, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

MOMIGLIANO, Arnaldo. História Antiga e o Antiquário. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, UFRGS, 2014. vol. 21, no. 39, p. 19-76.

SANTAELLA, Lucia. O metabolismo digital das humanidades. In: ROCHA, C.; NASCIMENTO, H. A.; SOARES, F. A. *Humanidades digitais: performatividade na cultura digital*. Goiânia: Cegraf UFG, 2021, p. 2-11.

SOURCES AND DOCUMENTS ON ANTIQUITY: FROM MONUMENTS TO THE DIGITAL WORLD

Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi¹

Abstract

This article "*Sources and Documents on Antiquity: From Monuments to the Digital World*" discusses the historiographical evolution of the concepts of monument, document, and source in the study of Antiquity. It explores how these ideas were transformed through theoretical shifts, particularly with the Annales School, which broadened the scope of historical documents beyond written texts. The text also highlights the interdisciplinary nature of historical research, incorporating archaeology, anthropology, and semiotics. Finally, it examines the role of Digital Humanities in enhancing access to historical sources through databases and digital tools.

Keywords

Historiography; Antiquity; Monument; Digital Humanities; Archaeology.

¹ Assistant Professor - São Paulo State University "Júlio de Mesquita Filho", Assis, Brazil.
E-mail: andrea.dorini@unesp.br.

Resumo

O artigo "*Fontes e Documentos sobre a Antiguidade: Dos Monumenta ao Mundo Digital*" analisa a evolução historiográfica dos conceitos de monumento, documento e fonte no estudo da Antiguidade. A obra destaca como essas noções foram reformuladas a partir das mudanças teóricas, especialmente com a Escola dos Annales, que ampliou o conceito de documento para além dos textos escritos. Além disso, enfatiza a interdisciplinaridade da pesquisa histórica, incluindo contribuições da arqueologia, antropologia e semiótica. Por fim, discute o impacto das Humanidades Digitais na acessibilidade das fontes históricas por meio de bancos de dados e ferramentas digitais.

Palavras-chave

Historiografia; Antiguidade; Monumento; Humanidades Digitais; Arqueologia.

Introduction

The theme addressed here, **Sources and Documents on Antiquity**, already defines the approach to be taken. It is necessary to think about the writing of History over the last three centuries. An argument about the concept cannot be made without laying out some fundamental elements for analysis.

The first point to be presented should be based on specific questions about classical studies and, more specifically, about Antiquity. We do not intend to cover the entire theoretical-historiographical path on the subject, but to outline it from the problematizations of the concept of document. Paulo Martins, when addressing the multi-, inter-, and transdisciplinary issue related to Classical Studies, emphasizes the need to address two matrices that underpin its characteristics: the documentary and the monumental. In defining these matrices, the Brazilian researcher uses the precepts of Jacques Le Goff in the entry written for the Einaudi Encyclopedia and published in Portuguese in the collection History and Memory.

Monument and Document

In defining this dichotomy between *Monument* and *Document*, Jacques Le Goff evokes specific historiographical questions about Classical studies. The first point to be discussed is the relationship between the two concepts, monument and document, in relation to the analysis of collective memory and the scientific way of writing History.

The Latin word *monumentum* refers to the Indo-European root *men*, which expresses one of the essential functions of the spirit (*mens*), memory (*memini*). The verb *monere* means “to remind,” hence “to warn,” “to enlighten,” “to instruct.” The *monumentum* is a sign of the past. Given its philological origins, the monument is anything that can evoke the past, perpetuate remembrance, for example, written acts. (Le Goff, 1990: 536, our translation)

This definition of monument is directly related to the permanence of Antiquity in the collective memory, although not only of it. The concept makes it necessary to think about the temporal relationship of its permanence and also of its absence. In this dynamic process, note that *monumenta* may or may not be related to the process of constructing historical knowledge. This concept is very much present in the German historical tradition, which assumes a *monument* to be a collection or set of documents on a particular theme/subject for the maintenance or preservation of collective memory. In addition, its analysis also requires a theoretical-methodological complexity of a trans/inter/multidisciplinary

nature. This topic will be returned to later, since the historiographical foundations lead to a more elaborate discussion of 20th century historiography.

The definition of the concept of *Document* dates back to the 19th century. The very concept of document is related to the conception of History and its writing. In the conception of this idea, the meaning of testimony or historical evidence is inherited from the legal sciences of the 17th century and has borrowed this restrictive meaning. So much so that, based on this conception, traditional positivist historiography took on the concept of document as an evidentiary element, restrictively understood as texts that take on the role of *historical evidence*.

With the historiographical changes of the early 20th century, especially with the *Annales School*, its founders brought about debates that provoked a conceptual and epistemological change in these concepts.

The founders of the journal “*Annales d’histoire économique et sociale*” (1929), pioneers of a new history, insisted on the need to broaden the notion of document: “History is made with written documents, no doubt. When they exist. But it can be done, it must be done without written documents, when they do not exist. With everything that the historian’s skill allows them to use to make their honey, in the absence of the usual flowers. So, with words. Signs. Landscapes and tiles. With the shapes of fields and weeds. With the eclipses of the moon and the hitching of draft horses. With geologists’ examinations of stones and chemists’ analyses of metals. In a word, with everything that belonging to man, depends on man, serves man, expresses man, demonstrates man’s presence, activity, tastes, and ways of being.” (Le Goff, 1990: 99, our translation)

Le Goff identifies this change as the documentary revolution of the 20th century. This conception is present, mainly, in Marc Bloch and Lucien Febvre, founders of the *Annales*, who defended these changes in their research.

And, for his part, Bloch, in *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien* [1941–42]: “It would be a great illusion to imagine that each historical problem corresponds to a single type of document, specialized for that use... What historian of religions would be content to consult theological treatises or collections of hymns? They know well about dead beliefs and sensibilities, the images painted or carved on the walls of shrines, the arrangement and furnishings of tombs, have at least as much to tell them as many writings.” (Le Goff, 1990: 498, our translation)

With these paradigmatic changes, the conception of the document took on new nuances, discarding the direct and exclusive relationship to written texts. The change takes on quantitative and qualitative proportions, as the historian’s main objective becomes an approach to collective memory and the comprehensive social perception of “all men.” Historical memory is

undergoing a paradigmatic and epistemological change and is the basis for theoretical dialogs with other sciences that can help in historical and historiographical writing.

It is in this context that we must also return to the concept of monument, which Le Goff contrasts with the concept of document. This concept cannot be analyzed in the light of the 20th century without thinking about a direct dialog with social anthropology and, above all, archaeology. Unlike the concept of *monument* from the 18th century, it is important to point out that the concept of monument brings within itself a problematization of its constitution, its maintenance, and its political and social use in the construction of discourses (visual, imagetic, and textual) of identity and collective memory. Therefore, it now takes on the perspective of analyzing these vestiges in a more complex epistemological way. As a result, not only does the object of historical and historiographical analysis change, but the theoretical and epistemological foundations undergo significant changes. Therefore, derived from these discussions on document and monument, a new conceptualization of the basis of analysis for the construction of historical knowledge takes place: the concept of source.

Epistemologically, the term is composed of the word *Fons* (Latin) – source of something, origin. According to Funari (2005), the term is used as a metaphor to allude to the ability of the document to be studied by the historian to “gush out” historical information.

Le Goff brings us this conception when he defines this new concept by establishing that:

The document is not just anything that remains from the past, it is a product of the society that manufactured it according to the relations of forces that held power there. Only the analysis of the document as a monument allows the collective memory to recover it and the historian to use it scientifically, that is, with full knowledge of the facts. (Le Goff, 1990: 503, our translation)

Even assuming Le Goff’s conception, we cannot help evoke the conception put forward by Arnaldo Momigliano, who defines the original and derived authorities present in the historical methodology of the late 17th and early 18th centuries. For the Italian author, the original authorities are those based on eyewitness accounts and documents and material records contemporary to the events. This definition corroborates what Le Goff presents as the origin of the term *document* linked to legal-discursive aspects. Derived authorities, on the other hand, are those resulting from the interpretative processes and analysis of the originals. Momigliano names both authorities sources and already points out that this organization will be one of the fundamental changes for historical studies.

Moses Finley will follow Momigliano's precepts in his approach to the concepts of Document for the antiquarian.

This distinction between original authorities and non-contemporary historians became the common patrimony of historical research only in the late 17th century. The distinction is of course to be found before that time, but it was not formulated with any degree of accuracy or generally considered to be a necessary presupposition of historical study. In the formation of the new historical method – and consequently in the creation of modern historical writing on the ancient world – the so-called antiquaries played a conspicuous part and posed essential problems. (Momigliano, 2014: 21)

Taking this perspective, Moses Finley (1994: 4), in his work *Ancient History: Evidence and Models*, points out that the field of social history, including Ancient History, is constantly changing. The author bases his assertion on two elements: the changes in the volumes of data that the historian uses as historical sources, as well as the techniques and technologies applied to the study of these sources. For Finley, the combination of these two elements means that the writing of History is constantly changing and that each historiographical discourse is the result of the present in which it was constructed. According to the author (1994: 5), "every historian has greater 'historical experience' than his predecessors, however outstanding." This statement demonstrates that the historian must be aware that the writing of History needs to be analyzed according to the ways of thinking about historical knowledge and how it was developed, what the historical sources were, and the technologies applied to construct this knowledge. It is therefore necessary to think about the relationships that exist in historiography with regard to historical sources and their approaches. These relations are intrinsically linked to the social function of History. This social function is directly related to the need to maintain the past in order to build an identity in the present.

Social Function of History

The historiographical construction of Antiquity is no exception to this logic. The identities and diversities that are present between us and the ancients are reflected in the historiographical discourses that are produced.

The intervention of the historian who chooses the document, extracting it from the set of data from the past, preferring it to others, assigning it a testimonial value that, at least in part, depends on their own position in the society of their time and their mental organization, is part of an initial situation that is even less 'neutral' than their intervention. The document is not innocuous. It is first and foremost the result of an assembly, conscious or unconscious, of the history, of the era, the society that produced it, but also of the successive eras during which

it continued to live, perhaps forgotten, during which it continued to be manipulated, albeit by silence. The document is something that remains, that lasts, and the testimony, the teaching (to evoke the etymology) that it brings must first be analyzed, demystifying its apparent meaning. The document is a monument. (Le Goff, 1990: 505, our translation)

Le Goff, when talking about the social function of history, refers to one of the founders of the *Annales* and his conception of the past and History: “[The] interaction between past and present is what has been called the social function of the past or of history.” Lucien Febvre [1949] also points out that: “History systematically collects, classifying and grouping past events according to their current needs. It is in function of life that it questions death. Organizing the past according to the present: this is how the social function of history could be defined.” (1990: 26, our translation)

In this same perspective of epistemological changes in the writing of History, its relationship with the vestiges of the past and collective memory, it is essential to bring up Michel de Certeau, also a member of the *Annales* School, and his conception of the construction of a historical discourse: “each society thinks ‘historically’ with its own instruments” (2011: 65, our translation). Certeau also points out that it is in function of this place that “methods are established, a topography of interests is outlined, and the documents and questions that will be proposed to them are organized” (2011: 47, our translation). And he reinforces the definition of what these documents/sources would be in their new material constitution: “from residues, papers, vegetables, even glaciers and ‘eternal snows’, the historian does something else: they make history out of them. They artificialize nature. They take part in the work that transforms nature into the environment and thus modifies the nature of man” (2011: 67, our translation).

For Certeau, the identification of the historian’s social place determines the whole process of constructing historical and historiographical writing:

The place, thus, has a double function, since it both makes certain research possible—as a function of common conjunctures and problems—and makes others impossible; it excludes from discourse what is its condition at a given moment; it represents the role of a censorship with regard to the postulates present (social, economic, political) in the analysis (Certeau, 2011: 63, our translation).

This same perspective can be identified in François Dosse, from the same school, when he reinforces the role of the historian’s social place and their writing:

As the very place of the realization of history, historical writing is caught in a fundamentally ambivalent relationship by its double nature of mirror writing that refers to the present as a fiction that manufactures secrecy and lies at the same time as truth, as well as performative writing by its crucial role of building a 'tomb' for the dead, thus playing the role of the burial rite. Historical writing would have a symbolizing function that allows a society to situate itself by attributing past in language (Dosse, 2004: 202, our translation).

Regarding the debate on the writing of History, its documentary and source bases, the epistemological process based on this relationship between the present and past, one cannot fail to mention Reinhart Koselleck and his theories on the writing of History based on concepts. The author brings complementary elements to this debate based on a German historical tradition, but one that does not fail to talk directly to the Annales School, especially with regard to Social History. For Koselleck, "social history cannot do without the aid provided by the historical-critical implications of the history of concepts." (2006: 120, our translation)

The History of Concepts

Thus, in order to address the issue of the concepts dealt with here, *Sources and Documents on Antiquity*, it is essential to establish that the approach will start from the dialog between the approaches of Social History and the History of Concepts. The main element that will guide this debate is the inter/multi/transdisciplinary perspective with an emphasis on semiological principles and discourse analysis in the interpretative processes of the objects in question.

These two principles, semiotics and discourse analysis, are the theoretical and methodological elements that will permeate the writing of History from the Annales Schools onwards and will lead to Cultural History. However, this discussion will not be held because we believe it is necessary to establish a focus in the approach to the themes developed here. This approach will be guided by the problematization of themes as concepts constructed by historians' present and social places. Thus, Koselleck's assumptions will also be fundamental for constructing the proposed interpretations.

We will therefore reinforce the methodological procedures proposed by the German theorist:

The history of concepts is, in the first place, a specialized method of source criticism which pays attention to the use of socially and politically relevant terms and which analyzes with particular commitment fundamental expressions of

social or political content. It is clear that a historical analysis of the respective concepts must refer not only to the history of language, but also to data from social history, since all semantics relates to content that goes beyond the linguistic dimension. This explains the marginal and precarious position of semantics in the language sciences, but also its generous contribution to history. (Koselleck, 2006: 125, our translation)

The analysis to be developed in this text is based on the foundations proposed by Social History, assuming linguistic and semiotic principles as inter/trans/multidisciplinary elements in the construction of historically and historiographically established concepts in the discourses present in historiography from the second half of the 20th century onwards. In order to carry out this analysis, authors who have contributed to the historiography of Antiquity in relation to these specific sections will be approached.

Based on these elements of conceptual and theoretical foundations, it is important to return to what Finley established as the great complexity inherent in the process of writing about Antiquity. Thinking about the documentary complexity related to studies on Antiquity, especially in the debate on monument/document/source, is the first step for any researcher who undertakes this endeavor. One cannot advance in the typology of documents and sources on Antiquity without understanding the consequences of what Le Goff calls the *documentary revolution*. It is from this revolution that new historiographical perspectives on Antiquity have become possible. Multi/trans/interdisciplinarity is the main element to be highlighted in order to build historical and historiographical approaches to Antiquity, as well as a proposal for a typology of sources to be used in the process of building this historical knowledge. With the *documentary revolution*, new problems, new objects, and new approaches became possible and, with that, the constant rewriting of Antiquity became a premise.

Thus, we agree with Crawford that

even with all the available explicit evidence put to use, there is a long way to go; and in discussing the sources for Ancient History it must be remembered that often the most important evidence is that drawn from the well-documented practice of another age or society. (1983: X)

If documents and sources are made up of the various gifts that constituted them as such, in Antiquity this complexity becomes even greater and defines the approaches to be established in their analyses. It is therefore necessary to address the diversity derived from each of the typologies.

With the conceptual scope of Social History as opposed to Positivist History, the restrictive definition of document as text falls apart and becomes problematized. Archaeology, which emerged as an anthropological technique in the 19th century but gained its scientific autonomy in the 20th century, promotes a clear scope in the conception of sources and documents and overturns the restrictive conception of the positivist school. Therefore, it is only possible to talk about sources and documents for Ancient History from the understanding that both textual and material sources should make up the list of sources and documents for the classicist.

In relation to this set of documentary materiality, it is important to return to Crawford (1983) when he points out that one cannot lose sight of the documentary practice of other societies. Just as the entire philological movement applied to the written and preserved documentation referring to the manuscripts repeatedly produced by medieval copyists cannot be put on the back burner, neither can the various movements of archaeological exploration and discoveries that intensified in the 19th century. Without these, we would not have the wide range of literature, written manifestations of various genres, archaeological collections and holdings, definitions of archaeological sites, and constant technological advances applied to classical studies. Both Finley and Le Goff point out that the different technical and technological processes applied to sources/documents can alter their analyses and new approaches can be taken. One of the technological changes that should be highlighted in this process is the use of information technology. In the 1970s, Le Goff was already advocating that some of them would be fundamental to these changes.

This expansion of historical memory would certainly have remained in the state of intention, of the individual success of any historian who brought together a capacity for work and an innovative spirit within the traditional artisanal treatment of the document, if almost at the same time a technological revolution, that of the computer, had not taken place. (Le Goff, 1990: 499, our translation)

Sources on Antiquity

In view of this theoretical-conceptual and methodological preamble, we will now go on to typify the possible sources that can be studied to build the historical knowledge about Antiquity. The first point to be highlighted in this typification is its distinction between the textual and material nature of the sources.

In view of this first characterization, it is important to define that the textual nature indicated here refers to documents that are made up of writings that have remained in their manuscript form and that have undergone copying, philological treatment, and printing processes, mainly after the 18th century.

Those of a material nature, on the other hand, are sources derived from the methodological and technological advances of Archaeology and the New Archaeology. In other words, any and all documents that have arisen from a process of excavation, cataloging, constitution, and maintenance of collections.

However, this prior definition and initial separation by the choice of one of the elements that are present in the constitution of the sources are arbitrary, but they are present in the historiographical discussion on the subject. In each of these branches of typologies, other derivations can be brought to new typifications.

With regard to documents and sources of a material nature, it should be noted that these were constituted in certain processes of discovery and appropriation in the context of the formation of European Nation States as a way of constructing national identities, evoking European ancestry based on the classical world, North Africa, and the Near East. During the war and territorial incorporation movements, for example, both France and the United Kingdom built up their archaeological collections by establishing museum spaces and exhibitions that made the appropriations of the past a reality with the materialization of this past. Thus, the examples of exploration and appropriation of the ruins of Egypt and Greece in the 18th and 19th centuries are examples of how material culture became the object of the constitution of a past incorporated by its materiality.

However, in this process, the material concept takes on forms of verification and “proof” of literary/textual documents. Both Finley (1994) and Beard (1998) reinforce this role of archaeological expeditions referring to the ancient world and the construction of an identity based on archaeological collections as a way of dominating the territories explored and guaranteeing that the historical past would be preserved for humanity. In scientific terms, it was only in the second half of the 19th century, with discussions about the origins of the human species and the need to support anthropological theories, that archaeology began to be understood as an auxiliary “technique” in the studies of human evolution. For historians, despite the constitution of these collections and the exploration of archaeological sites, material culture also took on the role of “proving” textual documentation.

It is only with the New Archaeology, which brings theoretical and methodological innovations, that there is a paradigm shift that will establish key issues for material culture to be analyzed in its own right, in its autonomy as a source and trace. This change will further reinforce the classicist's need to establish a multi/inter/transdisciplinary process. The need to respect certain presuppositions regarding the exploration of archaeological sites with appropriate methodologies, the preparation of detailed reports on the excavation methods, and careful description of each of the artifacts that are the object of exploration will determine a differentiated relationship in the dialog with the source.

The "independence" of archaeological evidence consists in the fact that the hypotheses and arguments of the archaeologist are part of a great nexus of general archaeological theory and practice, which is something entirely independent of historical theory, if only because it has evolved partly from the findings of archaeologists working on fields that are not historically documented. (Crawford, 1983: 138)

Thus, material culture is fundamental for the historian as long as, given its complexity, they respect the processes of constitution of this source as the product of an archaeological excavation and talk with the theoretical foundations for its analysis. As was the case in the 19th century, archaeology should not be seen as a corroborative element of a historical discourse based on written documents.

Pedro Paulo Funari (2006: 89) states that the late 19th and early 20th century were fundamental for a significant expansion of the range of archaeological sources, and this was due to technical advances as well as epistemological and political changes. The Brazilian researcher points out that the advance of capitalism and European and US imperialist expansion provided the basis for archaeological research with the creation of archaeology schools linked to the universities of these great powers, which solidified archaeological research and expanded its spaces and encompassed new temporalities. One of the first historiographical currents influenced by these new forms of archaeological studies was the historical materialist, with the Russian historian and archaeologist Mikhail Rostovtzeff as a major reference for historical writing, who approached textual and archaeological source as equivalent for his studies. This equitable approach will remain in the Annales School, with Braudel as one of the great representatives of these approaches, as well as Lucien Febvre. This conception of the autonomy of material culture as a historical source was solidified and established as an autonomous historical source, independent of the textual source.

The constitution of some collections and publications derived from archaeological excavations are fundamental to studies on Antiquity. It is impossible to mention them all in detail. However, some are worth mentioning because they have been present in historical research since the end of the 19th century, such as the catalogs called *Corpus Inscriptionum*, for example. These catalogs present compilations of various transcribed or drawn inscriptions that reproduce the texts found in various archaeological excavations of the 18th century. They served as the basis for a great deal of research in the 19th and 20th centuries and, even today, are the basis for searching for information on a variety of subjects, from political inscriptions on the appointment of emperors to tombstone information. Many of these *Corpi* are available digitally and can be consulted by classicist researchers. There are many compilations that vary according to the spaces and themes that can be found in the inscriptions, as well as the language in which the inscriptions are found. Some examples are the *Corpus Inscriptionum Latinarum*, the *Corpus Inscriptionum Graecarum*, and the *Corpus Inscriptionum Judaicarum Graeciae*.

An example that needs to be presented, which is an exceptional case of material culture, is the city of Pompeii. Both Funari and Beard highlight the city as an example of archaeological possibilities. Funari points out that the city had been explored since the mid-18th century and the way it was explored was with the intention of forming private artistic collections without any kind of methodological care for the removal of artifacts from the excavation site. According to Mary Beard:

In the early excavations during the 18th and 19th centuries, skeletons were conveniently “discovered” in the presence of visiting royalty and other dignitaries. Romantic travellers gushed at the thought of the cruel disaster that had afflicted the poor souls whose mortal remains they witnessed, not to mention the more general reflections on the perilous fragility of human existence that the whole experience prompted. (2016: 15)

Not to mention the appropriations made by the Vatican itself of the artifacts found in the excavations of Pompeii, which became part of restricted and forbidden collections, such as the Secret Cabinet, made up of artifacts considered forbidden because of their apparently sexual nature. These assumptions applied to the processes of removal from the archaeological site ended up damaging some essential information in the use of these objects as historical sources. However, with the advances of the New Archaeology, excavations started to follow specific methodologies that began to preserve the inherent characteristics of the site itself. The excavations themselves have been improved in order to guarantee any and all important information about the soil, the location of the object, the characteristics of the spaces, and the integrity of the objects.

We will not go on to describe these processes, since we believe that would be another thematic proposal. However, it is important to point out that based on these changes in Archaeology and the New Archaeology, other types of sources can be identified which need to be studied using their own theoretical and methodological foundations. Some of these are numismatics (the study of coins), iconography (the study of images), and epigraphy (the study of inscriptions found on architectural monuments or tombstones). Not to mention the possibilities of studying statuary and architectural spaces.

As far as textual documentation is concerned, some processes of treatment and organization of its constitutions as they stand today need to be properly problematized. The first element to be highlighted is the process of copying and organizing manuscripts in the medieval world of monasteries and the organization of codices. In addition to these, it is of paramount importance to highlight the philological treatment that was applied to the codices and to the organization of their printed publications at the end of the 18th century and intensified in the 19th and 20th centuries. This editing and publishing process was fundamental to the widespread dissemination of literary and other works. Mary Beard (1998) points out that reading these works was essential for the construction of an identity in the British world and that they were part of the formative and educational process of the families of the British elite. According to the historian, these works were bedside books and made the ancient world as familiar as the world lived in the 19th century.

These textual sources can be found in various genres such as historical narratives, biographies, poetry, plays, novels and fables, memoirs, epistles, encyclopedias, philosophical and moral texts, manuals and treatises, among others.

In terms of printed collections, two major publishers stand out because they developed the translations and philological treatments in conjunction with major universities. The European editions are published by Les Belles Lettres together with the Association Guillaume Budé in partnership with French universities. The English-language editions, on the other hand, are published by Harvard University Press in a collection called Loeb Classical, also coordinated and produced in conjunction with American universities. In the 20th century, these editions were references for scholars of classical studies and underwent several revisions in terms of the philological treatment process and the process of translating the original works into French or English.

Digital Humanities and Antiquity

At the end of the 20th century, with the advent of the world wide web, the spread of databases with collections of material culture and textual documents was intensified for online consultation. Many of these databases were set up with the help of computers, but they were restricted to CDROMS or the internal systems of many universities. From the 1990s onwards, digitalization and virtual access to these databases began to change research methods. To address these elements, we need to bring into the debate how Digital Humanities began to contribute to the process of organizing, making available, and making accessible historiographical sources, especially those linked to Antiquity.

According to Burdick (2012: 4), at the start of discussions on the Digital Humanities in 2012, previous computational uses and approaches applied to Humanities research – with an emphasis on the creation, preservation, and interpretation of the cultural record – the Digital Humanities greatly expanded the potential power and reach of the humanities disciplines, both within academia and outside its walls. In the field of History, a major change that has taken place is the production of historical knowledge and historical culture in the context of networks. This has led to a paradigm shift in the concepts of Public History and Digital History, for example.

In the field of classical studies, one of the experiences that best exemplifies these changes is the creation of the Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/>) portal. This is one of the examples followed by CPEP, the Research Center of Plinian Studies under the responsibility of two research groups in the Department of History of the College of Letters and Sciences (FCL) of the São Paulo State University (UNESP), coordinated by the author of this article (<https://cpep.fema.edu.br>). Database tools provided the basis for the first Digital Humanities projects that were seeded around the world from the 1990s onwards (Santaella, 2021; Bondioli, 2021).

Although this work varied in nature, there were common and salient features: a concern with textual analysis and cataloging, the study of linguistic features, an emphasis on pedagogical supports and learning environments, and research questions guided by structured data analysis. The migration of materials into digital forms and the extension of traditional editing and analysis methods, enhanced by automation, took precedence, characteristics of the first generation of Digital Humanities.

In this respect, I fully identify myself because when I was working on the Index of Pliny the Younger during my scientific initiation in the 1990s, the

methodology applied was systematized reading of the Letters, typing and classifying the words listed with the tools of the text editor used at that time, which organized the information automatically. In other words, the use of technology was fundamental to the final result, even if it was primary. Today, on the portal, we do this with two clicks, in other words, in seconds.

What was once the result of months of reading, typing, classifying, and final formatting, today the data present in the portal's database enables infinite interactions and reuse of documentation to be determined by the user themselves, whether academic or not. Moreover, the construction of historical knowledge about it should not be limited to academia, nor should the translations made available be understood as ready and finished. There is, albeit in an experimental and primary way, an open channel for the users of the portal to submit suggestions for translation or textual adaptation. However, one of the most fundamental elements of this project, at the moment, is its application in the process of building digital and historical literacy together as a formal (school) and non-formal educational action with developments in this activity resulting from an interaction with the letters by the innovative CPEP portal. In short, it makes it possible to reuse the information in order to resignify the document itself. We can attribute this element to the translation of the letters, even though it is restricted to academic circles.

For the classicist historian based on the Digital Humanities, it is a way of conceiving the document and interacting with the information it contains, such as that constituted by the portal with hyperlinks, the structuring of a database, and the organization of a search system according to the interest of the researcher/user, essentially changing its "formatting." Nelson Bondioli points out that "it is necessary to recognize how the experience of the digital environment substantially alters the possibilities of research and to understand the specificity of this expansion of access and use, both in terms of techniques and its tools." (2021: 127, our translation).

We agree with Lúcia Santaella (2021: 10), when she states that the transdisciplinary nature of Digital Humanities brings objects such as processes related to open codes, mapping, game designs, augmented reality, algorithmic analysis, data mining, cloud computing, multimedia prose, transmedia scenarios, robotics, and artificial intelligence and promotes a process of "deterritorialization" of traditional humanist practice as it provides the possibility of participatory creation of open content, such as the wiki system, using collaborative networks. Thus, we reinforce the need to promote, for our research reality, a debate on the concept of authorship that establishes for the university researcher an

exclusive and unique form as possible to be understood as excellence, based on a traditional scientific method.

Conclusion

Here we present a conceptual reflection on Sources and Documents on Antiquity with the specific outline given by the trajectory of the research developed with the Center for Ancient and Medieval Studies (NEAM) and the Research Center of Plinian Studies in partnership with #Veredas_Digitais – Center for Research in Humanities and Technologies. We know that the possibilities offered by the digital humanities are leading to paradigmatic changes and, with this, to frequent questions about the ways in which History is written. With these reflections, we have only brought up some of the possible processes of action for the historian of the 21st century, who will inevitably have to work with these new realities.

References

BEARD, Mary; HENDERSON, John. *Antiguidade Clássica: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.

BEARD, Mary. *Pompeia: a vida de uma cidade romana*. Tradução Cristina Cavalcanti; revisão técnica Paloma Roriz Espínola. Rio de Janeiro: Record, 2016.

BONDIOLI, N. A opacidade nos bancos de dados digitais e a pesquisa histórica. *SÆCULUM – Revista de História* [v. 26, n. 45]. João Pessoa, p. 125-139, jul./dez. 2021.

BURDICK, a.; DRUCKER, j.; LUNENFELD, p.; PRESNER, t.; SCHNAPP, J. Um breve guia para as Humanidades Digitais. Trad. de Isabel Jungk. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas*, n. 21, p. 69-98, jan./jun. 2020.

BURDICK, a.; DRUCKER, j.; LUNENFELD, p.; PRESNER, t.; SCHNAPP, J. *Digital Humanities*. Cambridge/MA, London/UK: MIT Press, 2012.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CRAWFORD, Michael. *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- DOSSE, François. *História e ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- FINLEY, Moses I. *História Antiga: testemunhos e modelos*. Trad. Valter L. Siqueira. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Análise documental e o estudo da Antiguidade Clássica*. Campinas, UNICAMP, 1995. Primeira Versão, 58.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Letras e coisas: ensaios sobre a cultura romana*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2002.
- FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. PINSKI, Carla. *Fontes Históricas*. Campinas: Contexto, 2005. P. 82 – 110.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Trad. Irene Ferreira. Campinas, Editora da Unicamp, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. História Antiga e o Antiquário. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, UFRGS, 2014. vol. 21, no. 39, p. 19-76.
- SANTAELLA, Lucia. O metabolismo digital das humanidades. In: ROCHA, C.; NASCIMENTO, H. A.; SOARES, F. A. *Humanidades digitais: performatividade na cultura digital*. Goiânia: Cegraf UFG, 2021, p. 2-11.

A ANTIGUIDADE COMO O ESPAÇO DA DIFERENÇA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Priscila Vieira¹

Resumo

Discuto, neste texto, o espaço que a Antiguidade possui na reflexão de Michel Foucault. Para isso, reflito sobre a importância do passado em duas obras: *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade II*. Em *Vigiar e Punir*, destaco como ele estuda o suplício no Antigo Regime. Defendo que o estudo do passado, neste caso, serve para Foucault criticar a crença no progresso e a tese da humanização da punição com o advento da prisão. Já em *História da Sexualidade II*, as filosofias antigas ganham destaque principal. Por meio das estéticas da existência, Foucault privilegia modos de produção da subjetividade que se diferem do sujeito disciplinar almejado na modernidade. É, neste sentido, que encaro a Antiguidade como o espaço da diferença no pensamento de Foucault, principalmente quando ele destaca que um dos propósitos das filosofias antigas é elaborar prescrições para guiar as relações que o indivíduo estabelece consigo e com os outros, para transformar radicalmente as existências.

Palavras-chave

Michel Foucault; filosofias antigas; diferença; história; passado.

¹ Professora Doutora – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. E-mail: priscilav@gmail.com.

Abstract

In this text, I explore the space that Antiquity has in Michel Foucault's reflections. To achieve this, I examine the significance of the past in two of his works: *Discipline and Punish* and *The History of Sexuality, volume 2*. In *Discipline and Punish*, I emphasize his exploration of torture in the Old Regime. I argue that, in this case, Foucault employs the study of the past to critique the belief in progress and the thesis of the humanization of punishment with the advent of the prison system. In *The History of Sexuality, volume 2*, ancient philosophies take center stage. Through the aesthetics of existence, Foucault gives preference to modes of subjectivity production that differ from the disciplinary subject desired in modernity. In this sense, I perceive Antiquity as the space of difference in Foucault's thought, especially when he underscores that one of the purposes of ancient philosophies is to provide prescriptions guiding the relationships individuals establish with themselves and with others, aiming to radically transform existences.

Keywords

Michel Foucault; ancient philosophies; difference; history; past.

Este texto reflete sobre o modo como Michel Foucault encara, em seus estudos sobre a filosofia antiga, em especial nos anos de 1980, o passado como o espaço da diferença. Fui guiada pelas seguintes questões: qual é a diferença que o recuo à Antiguidade traz ao procedimento genealógico e à leitura do passado de Foucault? Como as continuidades e as discontinuidades são pensadas em relação ao presente? Para isso, privilegio duas de suas obras - *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (Foucault, 2005), de 1975, e *História da sexualidade II - O uso dos prazeres* (Foucault, 2006), de 1984. A concepção de história genealógica, discutida por Foucault no texto “Nietzsche, a Genealogia e a História” (Foucault, 2003), em 1971, problematiza muitos dos conceitos já discutidos pelas/os historiadoras/es, tais como origem, acontecimento, neutralidade, necessidade, finalidade e continuidade. As observações deixadas por ele, portanto, revelam um novo olhar, tanto sobre a história, quanto sobre o próprio passado, possibilitando uma nova forma de pensar a relação entre o passado e o presente.

Com nove anos de distância entre as obras *Vigiar e Punir* e *O uso dos prazeres*, como o seu método de história genealógica se modificou? Defendo que, em 1975, a genealogia serviu para realizar a crítica à história do progresso trazido pela modernidade, principalmente ao ler as transformações ocorridas entre os suplícios e a prisão como formas de punição, e para realizar a crítica ao humanismo, problematizando a tese de que a prisão significaria a humanização das penas. Já no segundo momento, em 1984, ao mesmo tempo que Foucault ri das solenidades da tão aclamada origem do pensamento ocidental - a cultura antiga - ela não é encarada como um modelo a ser seguido, mas ela serve, também, como um campo de possibilidades para escrever uma história que pensa a diferença, proporcionando a ele empreender uma genealogia do sujeito de desejo no Ocidente e uma crítica ao modo de produção da subjetividade cristã, caracterizada por uma moral que se preocupa obsessivamente com um código universal e uma verdade que seria revelada pelo método confessional.

Vigiar e Punir: o Antigo Regime e os suplícios como a crítica ao progresso e ao humanismo

Foucault inicia *Vigiar e Punir* com documentos de época para explicitar a diferença entre dois estilos penais. O ritual do suplício é descrito pelos periódicos de seu próprio período, no século XVIII. Qual é o objetivo de Foucault ao transcrever uma “experiência” dos suplícios dentro de sua

própria historicidade? Para leitoras/es se horrorizarem com essa “naturalidade” da violência, depois se sentirem aliviados com a condenação presente nas prisões e pensarem: felizmente houve uma evolução e a condenação adquiriu “ares humanos” e se tornou digna de uma civilização ocidental e moderna? Certamente que não. Foucault quer deslocar o olhar de suas/seus leitoras/es, desestabilizando a interpretação aceita sobre essa ruptura desconfiando das evidências dadas, com o seguinte método: ele começa a análise dessa mudança apresentando o discurso da interpretação corrente – o da “humanização das penas”. Expressões utilizadas na escrita de Foucault, porém, sinalizam que ele desconfia de toda narrativa histórica bem organizada e facilmente inteligível aos olhos de todo mundo. Não seria essa ordem que deveria nos provocar choque e estranhamento?

Os documentos apresentados por Foucault dizem respeito ao ritual do suplício (Foucault, 2005: 9-10) e à utilização do tempo (Foucault, 2005: 10-11). Para o filósofo, eles não sancionam os mesmos crimes e nem punem o mesmo gênero de delinquentes. Mas definem um certo estilo penal. O espaço entre ambos é de menos de um século. Foucault descreve como essa época é encarada: como a da redistribuição de toda a economia do castigo, dos grandes “escândalos” para a justiça tradicional, dos inúmeros projetos de reformas, a que produz uma nova teoria da lei e do crime e uma nova justificação moral ou política do direito de punir, e redige os códigos “modernos”, como se uma nova era para a justiça penal fosse inaugurada. Diante dessas mudanças, como interpretá-las? Foucault escolherá a mudança mais visível e comentada, o desaparecimento dos suplícios públicos, para escrever uma história do progresso ocidental? A emergência da modernidade será narrada por ele em oposição à barbárie do Antigo Regime? Ao contrário, podemos perceber o procedimento genealógico pelo contraste com a habitual interpretação teleológica, ideal, semelhante às gêneses lineares tão criticadas por Nietzsche (2009) em *Genealogia da moral*, de 1887. O início de *Vigiar e Punir*, então, explicita o embate da genealogia diante de uma história tradicional que vangloria o progresso da modernidade ocidental. Para o genealogista, nesse sentido, devemos nos afastar do que Nietzsche denominou como a “história dos historiadores” (aquela ligada ao historicismo e ao positivismo), que enxerga as mudanças a partir de um procedimento que procura “traçar a curva lenta de uma evolução” (Foucault, 2003: 15). Ou seja, a abertura de *Vigiar e Punir* deixa claro que: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal” (Foucault, 2003: 25).

Foucault mostra que, no momento no qual ele escrevia o livro, havia a tendência de naturalizar a justificativa que foi utilizada no próprio período em que essa modificação histórica se concretizou: com uma ênfase exagerada na "humanização". Foucault se pergunta: qual é a importância do desaparecimento dos suplícios, comparando-o às grandes transformações institucionais? Por grandes transformações institucionais, ele entende como sendo os códigos explícitos e gerais, as regras unificadas de procedimento, o júri adotado, a definição do caráter corretivo da pena e a tendência, que se acentua cada vez mais desde o século XIX, a modular os castigos segundo os indivíduos culpados. Ele, ainda, formula outra pergunta: a presença de punições, a princípio, menos diretamente físicas, com um arranjo de sofrimentos mais sutis, velados e despojados de ostentação, seria apenas efeito da "humanização"? Foucault, por meio de seu método genealógico, coloca em xeque uma certeza histórica: o corpo do supliciado desaparece como alvo principal da repressão penal.

Em primeiro lugar, Foucault destaca que, embora os mecanismos punitivos tenham adotado um novo tipo de funcionamento, o processo estava longe de ter chegado ao fim. A redução do suplício nos rituais punitivos acontece entre 1780 e 1840, mas ele não desaparece. A prática da tortura ainda continuava bastante presente no sistema penal francês. A guilhotina marcou uma nova ética na morte legal, mas a Revolução associou-a a um grandioso rito teatral. A morte penal permanece, enfatiza Foucault, ainda no momento em que ele escreve *Vigiar e Punir*, uma cena que é preciso proibir.

O poder sobre o corpo também não deixou de existir totalmente até meados do século XIX. Apesar da pena não estar mais centralizada no suplício como técnica de sofrimento e de ter tomado como objeto a perda de um bem ou de um direito, castigos como os trabalhos forçados ou a prisão nunca funcionaram sem certos componentes punitivos referentes ao corpo. A prisão sempre aplicou certas medidas de sofrimento físico. A crítica ao sistema penitenciário na primeira metade do século XIX e que vemos se repetir de modo semelhante tanto no presente de Foucault, quanto ainda na nossa atualidade, de que a prisão não era bastante punitiva, de que os detentos têm menos privações do que muitos pobres ou operários, levantava uma dúvida que jamais havia sido considerada: é justo que o condenado sofra mais que os outros homens? Com isso, a pena se dissociaria completamente da dor física? A modernidade inaugura mesmo, com as prisões, um castigo incorporeal? Para Foucault, a resposta é negativa, pois ele vê permanecer um fundo supliciante nos modernos mecanismos da justiça criminal.

O suposto afrouxamento da severidade penal, no decorrer dos anos, é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Foucault aponta, porém, que ele foi visto, de forma geral, como um fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e “humanidade”. Para Foucault, essas modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. Mais do que uma redução de intensidade ocorreu, certamente, uma mudança de objetivo. Foucault explicita aqui sua crítica à tese da “humanização”, ou seja, a pretensa evolução e a conquista da humanidade atrelada à suavidade são contestadas, assim como a noção de que a punição moderna não se abate sobre o corpo é problematizada, principalmente ao desconfiar do contraste construído entre punição física e incorpórea.

Foucault desconfia da justificativa apresentada pelos defensores da prisão no momento de seu nascimento entre o final do século XVIII e o início do XIX: se não é mais ao corpo que se dirige à punição, sobre o que ela se exerceria? Se seguirmos a resposta dos teóricos de 1780, como Malby, por exemplo, ela seria simples. A punição não se abateria mais sobre o corpo, mas sobre a alma. Ela seria um castigo que atuaria, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. Foucault, novamente em seu tom irônico e provocativo, desconfia desta explicação.

Esse é um momento importante, já que, segundo os defensores da prisão, o corpo e o sangue, os grandes componentes da ação punitiva, são substituídos. Um novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia, começa a comédia. Agora a justiça tem que se ater a esta nova realidade, que é incorpórea. Aqui o método genealógico se explicita novamente, se nos lembrarmos do seguinte trecho de 1971 sobre o genealogista e o carnaval:

O bom historiador, o genealogista (...) quer colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente. Em vez de identificar nossa pálida individualidade às identidades marcadamente reais do passado, trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas (Foucault, 2003: 33-34).

Para Foucault, acima de tudo, ao contrário de tomar como evidência a explicação dos teóricos defensores da prisão, deve-se destacar que, em nossas sociedades, os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política” do corpo, tal como ensinou com o método genealógico:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como

análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2003: 22).

Para Foucault, mesmo que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam os métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata: dele e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão. Por isso, ele reflete, se é legítimo fazer uma história dos castigos com base nas idéias morais ou nas estruturas jurídicas, “pode-se fazê-la com base numa história dos corpos, uma vez que, segundo os teóricos modernos, os castigos só visariam a alma secreta dos criminosos?” (Foucault, 2005: 25). Ele prestará atenção, desta maneira, no elemento que, muitos disseram, tinha desaparecido da punição. Mas a sua história do corpo também se diferencia de outros estudos.

Foucault lembra que os historiadores abordaram a história do corpo há muito tempo: no campo de uma demografia ou de uma patologia históricas; como sede de necessidades e de apetites; como lugar de processos fisiológicos e de metabolismos etc. Mas, para ele, o corpo também está diretamente mergulhado em um campo político, já que as relações de poder têm alcance imediato sobre ele. Este investimento político do corpo está ligado à sua utilização econômica, mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso em um sistema de sujeição. O corpo só se torna força útil se é, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso. Essa submissão não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia. Ela pode ser física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta. Aí vemos a crítica de Foucault ao modo como um dado marxismo concebe a dominação.

Então, Foucault propõe o estudo de um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência do seu funcionamento. Trata-se de estudar o controle que constitui a tecnologia política do corpo. As principais características dessa tecnologia são: ela é difusa, raramente formulada em discursos sistemáticos ou contínuos, compõe-se de peças e de pedaços. Ela não passa de uma instrumentação multiforme. Ainda, é impossível localizá-la, quer num tipo definido de instituição, quer num aparelho do Estado. Trata-se de uma microfísica do poder. A história dessa microfísica do poder seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. Antes de ver nessa alma os restos de uma ideologia, Foucault reconhece nela o correlativo de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Assim, a alma não é uma ilusão ou um efeito ideológico, mas ela existe, possui uma

realidade que é produzida no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos. Foucault destaca a realidade histórica dessa alma que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes dependente dos procedimentos de punição, de vigilância e de coação. Foi a partir dessa alma que as reivindicações morais do humanismo foram valorizadas. Mas a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real. Daí a grande crítica de Foucault ao humanismo, pois: “O homem de que nos falam e que nos convidam a libertar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele” (Foucault, 2005: 29). A alma, assim, é compreendida por ele como mais uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo, como o efeito e o instrumento de uma anatomia política e, enfim, como a prisão do corpo. A crítica às noções cristã e moderna de alma vão reaparecer em sua história da sexualidade.

A genealogia de Foucault e *O uso dos prazeres*: as filosofias antigas como o espaço da diferença

Como Michel Foucault encara, em seus estudos sobre as filosofias antigas, em especial nos anos de 1980, o passado como o espaço da diferença? Para responder a essa questão, recorro às reflexões iniciais de Foucault presentes em sua *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres* (Foucault, 2006).

O recuo de Foucault à Antiguidade continua sua crítica realizada na década de 1970 à noção de poder vista exclusivamente pelo seu âmbito repressivo. Isso porque ele pretende escapar de um esquema de pensamento que faz da sexualidade um invariante e supõe que as formas historicamente singulares que ela assume decorrem dos mecanismos diversos de repressão aos quais ela estaria exposta em toda a sociedade. Esse movimento, para Foucault, equivaleria a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito de desejo, e fazer com que a interdição desse conta do que há de histórico na sexualidade. Foucault (2006: 15), assim, dá continuidade ao seu projeto de realizar uma genealogia da moral, como indicava em 1971:

Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos (Foucault, 2003: 15).

A noção do desejo ou do sujeito desejante constituía um tema teórico geralmente aceito. Com isso, parecia difícil, para Foucault, analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico, ou seja, sem empreender, uma “genealogia”. Essa história falaria sobre a análise das práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e a se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Ele diz:

Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma "sexualidade", seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito do desejo (Foucault, 2006: 11).

Foi preciso, portanto, reorganizar todo o seu trabalho em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. Ele encara os seus estudos por meio do seguinte exercício filosófico: em que medida o trabalho de pensar sua história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, permitindo-o pensar diferentemente?

Para Foucault, nesse sentido, a imagem que criamos e que aponta as diferenças entre o cristianismo e o paganismo deve ser problematizada, na mesma direção que ele desconfiou da humanização das penas com o advento da prisão e o desaparecimento dos suplícios. O cristianismo teria associado ao ato sexual o mal, o pecado, a queda, a morte, enquanto a Antiguidade o teria dotado de conotações positivas. O cristianismo só teria aceito o casamento monogâmico e somente com a finalidade procriadora, ao contrário das sociedades gregas e romanas. Sobre as relações entre os indivíduos do mesmo sexo, o cristianismo as teria excluído, ao passo que a Grécia as teria exaltado. Além disso, o cristianismo teria atribuído um alto valor moral à abstinência sexual, à castidade e à virgindade. Ao que tudo indica parece que os antigos teriam sido indiferentes à natureza do ato sexual, à fidelidade monogâmica, às relações homossexuais e à castidade, e que esses problemas não tenham constituído para eles incômodos muito agudos.

Foucault mostra que essas percepções não são exatas, já que claramente é possível perceber a continuidade entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade. Poderíamos acompanhar a permanência de certas inquietações, certos temas e certas exigências que marcaram a ética

cristã e a moral das sociedades europeias modernas, mas que já estavam presentes no mundo antigo. Para entender os temas presentes tanto na cultura antiga, quanto no cristianismo e na época moderna, Foucault aponta quatro questões: a associação entre o mal e a masturbação ou dispêndio sexual, já que os gregos sempre insistiam em conselhos de prudência no uso dos prazeres sexuais; a “fidelidade” sexual do marido com relação à sua esposa legítima, pois, mesmo que ela não fosse exigida nem pelas leis, nem pelos costumes na cultura antiga, ela não deixava de ser uma questão que se colocava; o amor pelos rapazes não era condenado, entretanto, é necessário reconhecer o efeito de apreciações fortemente negativas a aspectos das relações entre os homens, assim como uma crítica a tudo que se afastasse dos prestígios do papel viril; e, por fim, a temática de uma relação entre a abstinência sexual e o acesso à verdade já estava fortemente marcada na filosofia antiga.

Mas, mesmo explicitando essas similaridades, Foucault não afirma que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formam continuidade, isso porque se podemos encontrar diversos temas nos dois, eles não possuem o mesmo lugar, nem o mesmo valor em ambos. A igreja e a pastoral cristã tinham uma moral cujos preceitos eram universais. Em contrapartida, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira. Elas eram prescrições, sugestões. Foucault explicita que das aproximações que podem ser feitas entre a moral cristã do sexo e o pensamento antigo não devemos concluir que a moral cristã já estava “pré-formada” na cultura antiga. Daí a cultura antiga emergir como o espaço da diferença em relação ao modo de produção da subjetividade moderna, esta sim, em continuidade com a moral cristã.

Esses temas de austeridade sexual não coincidem com as delimitações que as grandes interdições sociais, civis e religiosas podiam traçar. Trata-se, ainda, como destaca Foucault, de uma moral de homens e endereçada aos homens (na qual as mulheres aparecem a título de objeto). Não é uma moral que tenta definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas para os dois sexos. Foucault pontua: “ela é uma elaboração de conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta” (Foucault, 2006: 24). Isso também não significa que Foucault faz um elogio à exclusão das mulheres. Ele criticou esses preceitos da ética grega em uma entrevista dada em 1983, dizendo:

A ética grega estava ligada a uma sociedade puramente viril, com escravos, onde as mulheres eram desconsideradas e cujo prazer não tinha nenhuma importância, cuja

vida sexual tinha apenas que ser orientada para e determinada por seu status de esposa etc. (Foucault, 1995: 256).

Seus estudos realizam, portanto, todo um recentramento, já que Foucault não parte das interdições que se escondem ou se manifestam nas exigências da austeridade sexual, mas pesquisa quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização. E indaga: Por que esses quatro domínios de relações, que pareciam que o homem livre na sociedade antiga teria podido desenvolver sua atividade sem maiores proibições, foram objeto de uma problematização intensa da prática sexual?

Diante disso, ele também se posiciona quanto ao tipo de história que escreve, estabelecendo diferenças em relação, em primeiro lugar, à História das “moralidades” – aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conforme ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias; em segundo lugar, ele também não se interessa por uma História dos “códigos” – a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram numa determinada sociedade ou em um dado grupo, as instâncias e os aparelhos de coerção que lhes dão vigência; diferentemente, ele propõe escrever uma História da “ética” e da “ascética”: história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de uma conduta moral pelo desenvolvimento das relações de si para consigo, para a reflexão sobre si, para a decifração de si por si mesmo, ou seja, as transformações que se procura efetuar sobre si.

Recuando à filosofia antiga greco-romana, deste modo, ele entende que a Moral comporta dois aspectos: o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação. Eles não podem ser dissociados, mas em certas morais a importância é dada, sobretudo, ao código. Nessas condições, a subjetivação se efetua de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem ao castigo. Seria inexato reduzir a moral cristã a um tal modelo, mas o sistema penitencial provocou uma fortíssima “codificação” da experiência moral, o que produziu uma forte reação dos movimentos ascéticos antes da Reforma.

Mas há morais que se apoiam mais fortemente em formas de subjetivação e práticas de si. Nesse caso, o sistema de códigos e das regras de comportamento é bem rudimentar. A ênfase é dada nas formas de relações consigo. Essas morais orientadas para a ética foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais orientadas para o código: entre elas houve

justaposição, rivalidades e conflitos. Já as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram orientadas muito mais para as práticas de si. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres para atingir um modo de ser definido pela soberania de si sobre si mesmo. Foucault, assim, transformou a questão tão frequente sobre a continuidade ou a ruptura entre as morais filosóficas da Antiguidade greco-romana e a moral cristã: não perguntou quais são os elementos do código que o cristianismo tomou emprestado da cultura antiga, mas de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas de relação para consigo foram definidas, reelaboradas e diversificadas.

O espaço que a Antiguidade ocupa no pensamento de Foucault, portanto, é muito diferente do espaço que o Antigo Regime ocupou na sua crítica à tese da humanização trazida pela modernidade. Neste caso, o passado serve para Foucault criticar o progresso e a imagem que a própria sociedade burguesa criou sobre si mesmo entre os séculos XVIII e XIX, mas ele, em nenhum momento, faz um elogio à sociedade de corte ou encontra problemas semelhantes em sua atualidade. O modo de produção da subjetividade no Antigo Regime, desta maneira, alinhada às relações de soberania e à moral cristã não são valorizadas por Foucault. Isso porque ele, de modo diverso, ao analisar outro período histórico, a Antiguidade, percebeu semelhanças entre a preocupação dos gregos constituírem um tipo de ética que fosse uma estética da existência e o problema enfrentado pela sociedade ocidental nos anos de 1980, como podemos ver a seguir:

Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Eu estou surpreso com esta similaridade de problemas. (Foucault, 1995: 255).

Sublinho, entretanto, o olhar crítico de Foucault em relação aos gregos, quando ele diz: "a ética grega do prazer está ligada à sociedade viril, à dissimetria, à exclusão do outro, obsessão com a penetração, e uma certa ameaça de ser destituído de sua própria energia" (Foucault, 1995: 258). Ele insiste: "Tudo isto é muito desagradável!" (Foucault, 1995: 258). O recuo de Foucault à Antiguidade, desta maneira, não é uma volta à nossa origem

verdadeira e a um passado idílico, já que, como ele escrevia na década de 1970 sobre a história:

A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o "exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial": gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição (Foucault, 2003: 18).

Ou seja, para Foucault, não se trata de encontrar na volta aos gregos uma alternativa atraente para nós. Ele se posiciona contra a leitura que vê a volta ao passado como uma solução para os problemas da sua contemporaneidade mas, ao mesmo tempo, não deixa de destacar o campo que se abre para se construir de modo diferente o presente, por meio de uma leitura genealogicamente cuidadosa do passado:

Eu não estou procurando uma alternativa: não se pode encontrar a solução de um problema levantado num outro momento por outras pessoas (...) Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer (Foucault, 1995: 256).

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. 11a ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ANTIQUITY AS THE SPACE OF DIFFERENCE IN MICHEL FOUCAULT'S THOUGHT

Priscila Vieira¹

Abstract

In this text, I explore the space that Antiquity has in Michel Foucault's reflections. To achieve this, I examine the significance of the past in two of his works: *Discipline and Punish* and *The History of Sexuality, volume 2*. In *Discipline and Punish*, I emphasize his exploration of torture in the Old Regime. I argue that, in this case, Foucault employs the study of the past to critique the belief in progress and the thesis of the humanization of punishment with the advent of the prison system. In *The History of Sexuality, volume 2*, ancient philosophies take center stage. Through the aesthetics of existence, Foucault gives preference to modes of subjectivity production that differ from the disciplinary subject desired in modernity. In this sense, I perceive Antiquity as the space of difference in Foucault's thought, especially when he underscores that one of the purposes of ancient philosophies is to provide prescriptions guiding the relationships individuals establish with themselves and with others, aiming to radically transform existences.

Keywords

Michel Foucault; ancient philosophies; difference; history; past.

¹ Assistant Professor – Federal University of Paraná, Curitiba, Brazil. E-mail: priscilav@gmail.com.

Resumo

Discuto, neste texto, o espaço que a Antiguidade possui na reflexão de Michel Foucault. Para isso, reflito sobre a importância do passado em duas obras: *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade II*. Em *Vigiar e Punir*, destaco como ele estuda o suplício no Antigo Regime. Defendo que o estudo do passado, neste caso, serve para Foucault criticar a crença no progresso e a tese da humanização da punição com o advento da prisão. Já em *História da Sexualidade II*, as filosofias antigas ganham destaque principal. Por meio das estéticas da existência, Foucault privilegia modos de produção da subjetividade que se diferem do sujeito disciplinar almejado na modernidade. É, neste sentido, que encaro a Antiguidade como o espaço da diferença no pensamento de Foucault, principalmente quando ele destaca que um dos propósitos das filosofias antigas é elaborar prescrições para guiar as relações que o indivíduo estabelece consigo e com os outros, para transformar radicalmente as existências.

Palavras-chave

Michel Foucault; filosofias antigas; diferença; história; passado.

This text reflects on how Michel Foucault sees the past as a space of difference in his studies of ancient philosophy, especially in the 1980s. I was guided by the following questions: what difference does going back to Antiquity bring to Foucault's genealogical procedure and reading of the past? How are continuities and discontinuities thought of in relation to the present? To do so, I will focus on two of his works: *Discipline and Punish – The birth of the prison* (Foucault, 2005), from 1975; and *History of Sexuality II – The use of pleasure* (Foucault, 2006), from 1984. The conception of genealogical history, discussed by Foucault in the text "Nietzsche, Genealogy, History" (Foucault, 2003), in 1971, problematizes many of the concepts already discussed by historians, such as origin, event, neutrality, necessity, finality, and continuity. His observations therefore reveal a new way of approaching both history and the past itself, enabling a new way of thinking about the relationship between the past and the present.

Considering the nine years between *Discipline and Punish* and *The use of pleasure*, how has his method of genealogical history changed? I argue that, in 1975, genealogy served to criticize the history of progress brought about by modernity, especially when reading the transformations that undergone with torture and prison as means of punishment, and to criticize Humanism, problematizing the thesis that prison meant the humanization of punishment. In the second moment, in 1984, at the same time that Foucault laughs at the solemnities of the much-acclaimed origin of Western thought—ancient culture—it is not seen as a model to be followed, but it also serves as a field of possibilities for writing a history that thinks about difference, allowing him to undertake a genealogy of the subject of desire in the West and a critique of the mode of production of Christian subjectivity, characterized by a morality that is obsessively concerned with a universal code and a truth that would be revealed by the confessional method.

Discipline and Punish: the Old Regime and torture as a critique of progress and humanism

Foucault begins *Discipline and Punish* with historical documents to explain the difference between two penal styles. The ritual of torture is described in 18th-century periodicals. What is Foucault's aim in transcribing an "experience" of torture within its own historicity? For readers to be horrified by this "naturalness" of violence, then feel relieved by the condemnation present in prisons and think: fortunately, there has been an evolution and condemnation

has acquired “humane traits” and has become worthy of a modern Western civilization? Certainly not. Foucault wants to shift the gaze of his readers, destabilizing the established interpretation of this rupture by distrusting the evidence given, with the following method: Foucault begins the analysis of this change by presenting the discourse of the current interpretation – that of the “humanization of penalties.” Expressions used in Foucault’s writing, however, indicate that he is suspicious of any historical narrative that is well-organized and easily intelligible to everyone. Is not it this order that should cause us shock and surprise?

The documents presented by Foucault concern the ritual of torture (Foucault, 2005: 9–10) and the use of time (Foucault, 2005: 10–11). For the philosopher, these documents do not sanction the same crimes or punish the same type of delinquents. Rather, they do define a certain penal style. The two crimes are spaced by less than a century. Foucault describes how this epoch is interpreted: as the time of the redistribution of the entire economy of punishment, of the great “scandals” for traditional justice, of the countless reform projects, of producing a new theory of law and crime and a new moral or political justification of the right to punish, and of writing “modern” codes, as if a new era for criminal justice had been inaugurated. Faced with such changes, how should we interpret them? Will Foucault choose the most visible and talked-about change, the vanishing of public torture, to write a history of Western progress? Will he narrate the emergence of modernity in opposition to the barbarism of the Old Regime? Quite opposite, we can perceive the genealogical procedure by contrasting it with the usual teleological, ideal interpretation, similar to the linear geneses so criticized by Nietzsche (2009) in *The genealogy of morals*, from 1887. The beginning of *Discipline and Punish*, then, makes explicit the clash of genealogy in the face of a traditional history that boasts the progress of Western modernity. For the genealogist, in this sense, we must move away from what Nietzsche called the “history of historians” (the linked to Historicism and Positivism), which sees changes based on a procedure that seeks to “trace the gradual curve of their evolution” (Foucault, 2003: 15). The opening of *Discipline and Punish* makes it clear that: “Humanity does not gradually progress from combat to combat until it arrives at universal reciprocity” (Foucault, 2003: 25).

Foucault shows that, at the time he was writing the book, there was a tendency to naturalize the justification that was used in the very period in which this historical change took place: exaggerated emphasis on the “humane” aspect. Foucault asks himself: what is the importance of the disappearance of torture,

comparing it to the great institutional transformations? By major institutional transformations, he means the explicit and general codes, the unified rules of procedure, the jury, the definition of the corrective character of the penalty and the tendency, which has been increasingly accentuated since the 19th century, to modulate punishments according to the offender. He also asks another question: would the presence of punishments, at first less directly physical, with an arrangement of more subtle, veiled, and unostentatious sufferings, be merely the effect of “humanization”? Foucault, using his genealogical method, calls into question a historical certainty: the body of the tortured disappears as the main target of penal repression.

In the first place, Foucault stresses that, although punitive mechanisms had adopted a new type of functioning, the process was far from over. Torture in punitive rituals was diminished around 1780 to 1840, but it did not disappear. Torture was still very present in the French penal system. The guillotine marked a new ethic in legal death, but the Revolution associated it with a grandiose theatrical rite. Penal death remains, Foucault emphasizes, even at the moment when he writes *Discipline and Punish*, a scene that must be forbidden.

Power over the body also did not cease to exist completely until the mid-19th century. Although punishment was no longer centered on torture as a technique to inflict suffering and took as its object the loss of a good or a right, punishments such as forced labor or imprisonment never functioned without certain punitive components relating to the body. Prison has always applied certain measures of physical suffering. The criticism of the prison system in the early 19th century, which we see repeated in a similar way both in Foucault’s time and in our own, that prison was not punitive enough, that offenders have fewer deprivations than many poor people or workers, raised a question that had never been considered before: is it fair that the inmate suffer more than other people? Would this completely dissociate punishment from physical suffering? Did modernity really inaugurate an incorporeal punishment with prisons? For Foucault, the answer is no, as he sees that the modern mechanisms of criminal justice still hold a torturing background.

The supposed loosening of penal severity over the years is a well-known phenomenon among legal historians. Foucault points, however, that it was generally comprehended as a quantitative phenomenon: less suffering, more kindness, more respect, and “humanity.” For Foucault, these changes are concomitant with a shift in the object of punitive action. More than a reduction

in intensity, there was certainly a change in objective. Here, Foucault makes explicit his criticism of the “humanization” thesis, in other words, he confronts the supposed evolution and conquest of humane traits associated to milder punishment, as is the notion that modern punishment does not affect the body, especially when he distrusts the contrast constructed between physical and incorporeal punishment.

Foucault is suspicious of the justification put forward by the defenders of prison at the time of its was conceived in the late 18th and early 19th centuries: if punishment is no longer directed at the body, what is it directed at? If we follow the rationale of theorists of the 1780s, such as Malby, for example, it would be simple answer. Punishment would no longer befall the body, but rather the soul. It would be a punishment that would strike the heart, the intellect, the will, the conviction. Once again, Foucault, in his ironic and provocative tone, is suspicious of this explanation.

This is an important moment, since, according to advocates of imprisonment, the body and blood, the major components of punitive action, are replaced. A new character enters the scene, masked. Once a tragedy is over, the comedy begins. Justice now has to deal with this new reality, which is incorporeal. Here the genealogical method becomes explicit again, if we remember the following passage from 1971 about the genealogist and the carnival:

The new historian, the genealogist (...) will push the masquerade to its limit and prepare the great carnival of time where masks are constantly reappearing. No longer the identification of our faint individuality with the solid identities of the past, but our “unrealization” through the excessive choice of identities (Foucault, 2003: 33-34).

For Foucault, above all, as opposed to taking as evidence the explanation of the theorists who defend imprisonment, it should be emphasized that, in our societies, punitive systems must be placed in a certain “political economy” of the body, as he taught with the genealogical method:

The body is the inscribed surface of events (traced by language and dissolved by ideas), the locus of a dissociated Self (adopting the illusion of a substantial unity), and a volume in perpetual disintegration. Genealogy, as an analysis of descent, is thus situated within the articulation of the body and history. Its task is to expose a body totally imprinted by history and the process of history’s destruction of the body (Foucault, 2003: 22).

For Foucault, even if they do not resort to violent or bloody punishments, even when they use the “soft” methods of locking or correcting, it is always

about the body: it and its strength, its usefulness and docility, its distribution and submission. For this reason, he reflects, if it is legitimate to make a history of punishments based on moral ideas or legal structures, “can one write such a history against the background of a history of bodies, when such systems of punishment claim to have only the secret souls of criminals as their objective?” (Foucault, 2005: 25). He will thus pay attention to the element that many said had disappeared from punishment. But his history of the body also differs from other studies.

Foucault recalls that historians have approached the history of the body for a long time: in the field of historical demography or pathology; as the seat for needs and appetites; as the site of physiological processes and metabolisms, etc. But for him, the body is also directly immersed in a political field, since power relations hold an immediate impact over it. This political investment of the body is linked to its economic use, but its constitution as a labor force is only possible if it is trapped in a system of subjection. The body only becomes a useful force if it is both productive and submissive. This submission is not only achieved by the instruments of violence or ideology. It can be physical, use force against force, act on material elements without, however, being violent. This is where we see Foucault’s critique of the way Marxism conceives of domination.

Foucault then proposes the study of a “knowledge” of the body that is not exactly the science of its functioning. It is about studying the control that constitutes the political technology of the body. The main characteristics of this technology are: it is diffuse, rarely formulated in systematic or continuous discourses, it is made up of parts and pieces. It is nothing more than a multiform instrumentation. Furthermore, it is impossible to locate it either in a defined type of institution or in a State apparatus. It is a microphysics of power. The history of this microphysics of power would then be a genealogy or a piece for a genealogy of the modern “soul.” Before seeing in this soul the remains of an ideology, Foucault recognizes in it the correlative of a certain technology of power over the body. Thus, the soul is not an illusion or an ideological effect, but it does exist, it has a reality that is produced within the body by the operation of a power that is exercised over those who are punished. Foucault highlights the historical reality of this soul which, unlike the soul represented by Christian theology, is not born guilty and deserving of punishment, but rather dependent on the procedures of punishment, vigilance, and coercion. It was from this soul that the moral claims of humanism were valorized. But the soul, the illusion of the theologians, was

not replaced by a real man. Hence Foucault's great critique of humanism, because: "The man described for us, whom we are invited to free, is already in himself the effect of a subjection much more profound than himself" (Foucault, 2005: 29). The soul, then, is understood by him as one more piece in the domination exercised by power over the body, as the effect and instrument of a political anatomy and, finally, as the prison of the body. The critique of Christian and modern notions of the soul will reappear in his history of sexuality.

Foucault's genealogy and *The use of pleasure*: ancient philosophies as the space of difference

How does Michel Foucault see the past as the space of difference in his studies of ancient philosophies, especially in the 1980s? To answer this question, I turn to Foucault's initial reflections in his *History of Sexuality II. The use of pleasure* (Foucault, 2006).

Foucault's return to Antiquity continues his 1970s critique of the notion of power seen exclusively in its repressive sphere. This is because he wants to escape from a scheme of thought that makes sexuality an invariant and assumes that the historically unique forms it takes are the result of the various mechanisms of repression to which it is exposed throughout society. This movement, for Foucault, would be equivalent to placing desire and the subject of desire outside the historical field, and making the interdiction account for what is historical in sexuality. Foucault (2006: 15) thus continues his project of carrying out a genealogy of morality, as he indicated in 1971:

From these elements, however, genealogy retrieves an indispensable restraint: it must record the singularity of events outside of any monotonous finality; it must seek them in the most unpromising places, in what we tend to feel is without history – in sentiments, love, conscience, instincts (Foucault, 2003: 15).

The notion of desire or the desiring subject was a generally accepted theoretical theme. It therefore seemed difficult for Foucault to analyze the formation and development of the experience of sexuality from the 18th century onwards without carrying out a historical and critical work on desire and the desiring subject, in other words, without undertaking a "genealogy." This story would talk about the analysis of the practices by which individuals were led to pay attention to themselves, to decipher themselves, to recognize themselves, and to confess themselves as subjects of desire, establishing a

relationship between themselves that allows them to discover, in desire, the truth of their being, whether natural or fallen. He says:

In short, it was a matter of seeing how an “experience” came to be constituted in modern Western societies, an experience that caused individuals to recognize themselves as subjects of a “sexuality” (Foucault, 2006: 11).

It was therefore necessary to reorganize all his work around the slow formation, during Antiquity, of a hermeneutic of the self. He approaches his studies with the following philosophical exercise: to what extent can the work of thinking about his history free thought from what he thinks silently, allow him to think differently?

For Foucault, in this sense, the image that we created and which points to the differences between Christianity and paganism must be problematized, in the same way that he distrusted the humanization of penalties with the advent of prison and the disappearance of tortures. Christianity would have associated the sexual act with evil, sin, the fall, and death, whereas Antiquity would have endowed it with positive connotations. Christianity would only have accepted monogamous marriage and only for the purpose of procreation, unlike Greek and Roman societies. Regarding same-sex relations, Christianity would have excluded them, whereas Greece would have exalted them. Christianity would also have placed a high moral value on sexual abstinence, chastity, and virginity. It seems that the ancients were indifferent to the nature of the sexual act, monogamous fidelity, homosexual relations, and chastity, and that these problems did not constitute very acute problems for them.

Foucault shows that these perceptions are not accurate, since it is clearly possible to perceive the continuity between the first Christian doctrines and the moral philosophy of Antiquity. We can follow the permanence of certain concerns, certain themes, and certain demands that have marked Christian ethics and the morals of modern European societies, but which were already present in the ancient world. To understand the themes present in ancient culture, in Christianity, and in modern times, Foucault points to four issues: the association between evil and masturbation or sexual expenditure, since the Greeks always insisted on advice of prudence in the use of sexual pleasures; the sexual “fidelity” of the husband towards his legitimate wife, since, even though it was not demanded by either the laws or customs in ancient culture, it was nevertheless a relevant matter; love for boys was not condemned, however, it is necessary to recognize the effect of strongly negative appraisals of aspects of relations between men, as well as a criticism

of anything that departed from the prestige of the manly role; and, finally, the theme of a relationship between sexual abstinence and access to truth was already strongly marked in ancient philosophy.

But, even making these similarities explicit, Foucault does not claim that the sexual morality of Christianity and that of paganism conform a continuity, because although we can find various common themes, they do not hold the same place or the same value in both. The church and the Christian ministry had a morality whose precepts were universal. On the other hand, in ancient thought, the demands for austerity were not organized in a unified, coherent, authoritarian morality imposed on everyone in the same way. They were prescriptions, suggestions. Foucault explains that from the approximations that can be made between the Christian morality of sex and ancient thought, we should not conclude that Christian morality was already “pre-formed” in ancient culture. Hence ancient culture emerges as the space of difference in relation to the mode of production of modern subjectivity, which is in continuity with Christian morality.

These themes of sexual austerity do not coincide with the boundaries that the great social, civil, and religious prohibitions could draw. It is still, as Foucault stresses, a morality of men and addressed to men (in which women are defined as objects). It is not a morality that tries to define a field of conduct and a domain of rules valid for both sexes. Foucault points out: “it was an elaboration of masculine conduct carried out from the point of view of men in order to give form to their behavior” (Foucault, 2006: 24). Nor does this mean that Foucault praises the exclusion of women. He criticized these precepts of Greek ethics in an interview given in 1983, saying:

The Greek ethics was linked to a purely virile society with slaves, in which the women were underdogs whose pleasure had no importance, whose sexual life had to be only oriented toward, determined by their status as wives, and so on. (Foucault, 1995: 256).

Foucault’s studies are therefore completely refocused, since he does not start from the interdictions that are hidden or manifested in the demands of sexual austerity, but researches which regions of experience, and in what forms, sexual behavior has been problematized, becoming an object of care, an element for reflection, a subject for stylization. And he asks: Why were these four domains of relationships, which seemed to have been able to be developed by the free man in ancient society without major prohibitions, the object of an intense problematization of sexual practice?

In view of this, he also expresses his opinion on the type of history he is writing, establishing differences in relation, firstly, to the history of “moralities” – the one that studies the extent to which the actions of such individuals or groups conform or not to the rules and values proposed by different instances; secondly, he is also not interested in a history of “codes” – which analyzes the different systems of rules and values that prevail in a given society or in a given group, the instances and apparatuses of coercion that enforce them; instead, he proposes to write a history of “ethics” and “asceticism:” a history of the way in which individuals are called upon to constitute themselves as subjects of moral conduct by developing relationships from self to self, to reflection on self, to the deciphering of self by self, in other words, the transformations that one seeks to effect on oneself.

Going back to ancient Greco-Roman philosophy, he understands that morality comprises two aspects: codes of behavior and forms of subjectivation. They cannot be dissociated, but in certain morals the importance is given above all to the code. Under these conditions, subjectivation takes place in a quasi-juridical way, in which the moral subject refers to laws to which they must submit under penalty of incurring faults that expose them to punishment. It would be inaccurate to reduce Christian morality to such a model, but the prison system provoked a very strong “codification” of moral experience, which produced a strong reaction from the ascetic movements before the Reformation.

But there are morals that rely more heavily on forms of subjectivation and practices of the self. In this case, the system of codes and rules of behavior is very rudimentary. The emphasis is on forms of relationships with oneself. These ethics-oriented morals were very important in Christianity alongside the code-oriented morals: there was juxtapositions, rivalry, and conflict between them. Moral reflections in Greek or Greco-Roman Antiquity, on the other hand, were much more oriented towards practices of the self. The emphasis is on the relationship with oneself that allows one not to be carried away by appetites and pleasures in order to achieve a way of being defined by one’s sovereignty over oneself. Foucault thus transformed the question so often asked about the continuity or rupture between the philosophical morals of Greco-Roman Antiquity and Christian morality: he did not ask which elements of the code Christianity borrowed from ancient culture, but how, in the continuity, transference, or modification of codes, the forms of relation to oneself were defined, reworked, and diversified.

The space that Antiquity occupies in Foucault's thought, therefore, is very different from the space that the Old Regime occupied in his critique of the humanization thesis brought about by modernity. In this case, the past is used by Foucault to criticize progress and the image that bourgeois society itself created of itself in the 18th and 19th centuries, but at no point does he praise court society or find similar problems in its present day. The mode of production of subjectivity in the Old Regime, thus aligned with relations of sovereign and Christian morality, is not valued by Foucault. This is because, in a different way, when he analyzed another historical period, Antiquity, he saw similarities between the Greeks' concern to create a type of ethics that was an aesthetics of existence and the problem faced by Western society in the 1980s, as we can see below:

Well, I wonder if our problem nowadays is not, in a way, similar to this one, since most of us no longer believe that ethics is founded in religion, nor do we want a legal system to intervene in our moral, personal, private life. Recent liberation movements suffer from the fact that they cannot find any principle on which to base the elaboration of a new ethics. They need an ethics, but they cannot find any other ethics than an ethics founded on so-called scientific knowledge of what the self is, what desire is, what the unconscious is, and so on. I am struck by this similarity of problems. (Foucault, 1995: 255).

I emphasize, however, Foucault's critical view of the Greeks, when he says: "the Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, an obsession with penetration, and a kind of threat of being dispossessed of your own energy" (Foucault, 1995: 258). He insists: "All that is quite disgusting!" (Foucault, 1995: 258). Foucault's return to Antiquity, in this way, is not a return to our true origins and an idyllic past, since, as he wrote in the 1970s about history:

History also teaches us to laugh at the solemnities of the origin. The lofty origin is no more than "a metaphysical extension which arises from the belief that things are most precious and essential at the moment of birth." We tend to think that this is the moment of their greatest perfection (Foucault, 2003: 18).

In other words, for Foucault, it is not a question of finding a return to the Greeks as an attractive alternative for us. He takes a stand against the reading that sees a return to the past as a solution to the problems of its contemporaneity but, at the same time, he highlights the field that opens up for constructing the present in a different way, with a genealogically careful reading of the past:

I am not looking for an alternative; you can't find the solution of a problem in the solution of another problem raised at another moment by other people. (...) My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. (Foucault, 1995: 256).

References

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II. O uso dos prazeres*. 11a ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A HISTÓRIA DA RECEPÇÃO DA ANTIGUIDADE EM TEMPOS DE DECOLONIZAÇÃO

Anderson Zalewski Vargas¹

Resumo

Neste artigo, reflito sobre a situação dos estudos de Recepção da Antiguidade neste tempos em que, certa apropriação do pensamento decolonial conduz ao questionamento geral, especialmente nos ambientes acadêmicos, da propriedade dos estudos da Antiguidade Greco-Romana no Brasil. Primeiramente, mostro que há certos elementos que podem ajudar a entender desejos de depuração intelectual. Contudo, a leitura de alguns textos de intelectuais de destaque da teoria decolonial mostra, com certa facilidade, que a superação do eurocentrismo não transforma em anátema o passado greco-latino, muito menos seu estudo e investigação. Por fim, trato da pertinência da História da Recepção da Antiguidade na realização dos desideratos decoloniais.

Palavras-chave

Decolonização; eurocentrismo; Recepção da Antiguidade; anátema.

¹ Professor Associado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
E-mail: zalewski.vargas@ufrgs.br.

Abstract

In this article, I reflect on the state of Reception Studies of Antiquity in these times when a certain appropriation of decolonial thought leads to general questioning, especially within academic circles, regarding the legitimacy of studying Greco-Roman Antiquity in Brazil. Firstly, I highlight certain elements that can help us understand intellectual purification desires. However, reading texts by prominent decolonial theorists reveals quite easily that overcoming Eurocentrism does not render the Greco-Latin past anathema, nor does it negate its study and investigation. Finally, I discuss the relevance of the History of Reception of Antiquity in achieving decolonial goals. Keywords: Decolonization. Eurocentrism. Reception of Antiquity.

Keywords

Decolonization; eurocentrism; Reception of Antiquity; anathema.

Cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de ‘histórias alternativas dos excluídos’, que produziriam, segundo alguns, uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para a estabelecimento de conexões internacionais. (Bhabha, 1998: 25)

A origem deste texto foi a necessidade que senti de situar meu estudo sobre Recepções Retóricas da Antiguidade no contexto da reflexão decolonial². O que escrevi não é resultado de pesquisa de largo escopo, ainda; não é nem mesmo o resultado definitivo de minhas reflexões a respeito, ainda. É um juízo em elaboração e o considero relevante pelas razões expostas na sequência.

Em primeiro lugar, minha incursão em parcela da vasta bibliografia sobre decolonialidade ocorre porque tal perspectiva se tornou incontornável pela sua presença e pelo seu uso acadêmicos, e não por ser um caminho obrigatório em minha trajetória de ensino e pesquisa. Em minhas leituras sobre Retórica e Recepção da Antiguidade em contextos brasileiros, e mesmo lusitanos, não encontrei nada que me levasse necessariamente àquele universo. Na outra dimensão de minha vivência profissional – a de sala de aula e a da vida de departamento e pós-graduação – porém, o viés decolonial é, há tempo considerável, onipresente: fui algumas vezes indagado a respeito (“Como o senhor coloca a Recepção em relação à teoria decolonial ou pós-colonial?”) e ouvi muitas referências a respeito de temas e bibliografia que mal conhecia e, por vezes, fui confrontado com argumentos que insinuavam ou afirmavam o despropósito do interesse por qualquer outro assunto que não fosse o daquele âmbito ou não fosse informado por ele.

Todos nós sabemos do imbróglio causado pela quase exclusão da História Antiga pela primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC)³. Em texto em que o colega Dominique Santos analisa os argumentos usados para o seu restabelecimento no ensino escolar de nosso país, fica claro que os idealizadores daquele documento supunham que o conhecimento da história brasileira implicava o expurgo de boa parte da história mundial (Santos, 2019: 132). Em artigo ainda no prelo, “As

² A primeira versão foi apresentada em junho de 2022, no X Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais (X CIEAM). A segunda, na sessão anual do LIMES, em novembro de 2024.

³ “A primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), anunciada em setembro de 2015 e publicada em 2016, objetivava padronizar o ensino no Brasil, apontando temas que deveriam corresponder a 60% da carga horária do Ensino Fundamental e Médio.” (Santos, 2019: 128)

trajetórias da História Antiga no Rio Grande do Norte: o ensino e a pesquisa”, Pedro Hugo Canto Núñez e Ruan Kleberson Pereira da Silva observam: “ainda percebemos algumas suposições de que o Ensino de História Antiga e Medieval não apresenta argumentos suficientes para condizerem às competências e habilidades necessárias para a formação do cidadão em formação nas escolas.” (2023: 1).⁴

Em outro plano, o das revisões curriculares, temos as exclusões ou limitações de disciplinas de História Antiga, Medieval, Moderna e mesmo Contemporânea – mesmo daquelas qualificadas como “orientais”. Sim, eu sei que a Europa se apropriou da Antiguidade Mesopotâmica, ao fazer daquele passado a origem de uma civilização que alcançaria sua melhor formulação com gregos e romanos. Ponderou o respeitado Mario Liverani: é correto que os europeus usem o rótulo “a primeira metade da nossa história” ao estudar o Antigo Oriente Próximo porque aquela “longa trajetória é hoje considerada parte e mesmo a verdadeira fundação da nossa história ‘ocidental’ – não com outras civilizações mais remotas, como na Índia, na China ou qualquer outro lugar.” (2005: 1) Não surpreende, então, que, como escreveu Fábio Morales: “hoje a História Antiga precisa se defender continuamente dos ataques ao seu eurocentrismo e sua eventual inadequação à memória coletiva local” (2017: 79). Se isto acontece com o campo dos Estudos Antigos como um todo, o que dizer da História da Recepção da Antiguidade em nosso país, nesta quadra intelectual que vivemos?

Não há razão para desespero.

Neste texto, pretendo mostrar, primeiro, que há certa ambiguidade nas proposições decoloniais, as quais podem nos ajudar a explicar a sombra do anátema que nos ameaça. Posteriormente, argumentarei que as formulações decoloniais mesmas não afirmam que o “desprendimento” da modernidade eurocêntrica implica em rompimento com saberes europeus, modernos, contemporâneos ou antigos. Ao contrário de serem rejeitados, os estudos de Recepções da Antiguidade, em especial, podem desempenhar papel relevante na compreensão e superação do caráter colonizante de algumas apropriações peculiares do passado antigo, como aquelas feitas pela extrema direita contemporânea⁵. Por fim, espero que minha argumentação também demonstre que a decolonialidade, e tudo o mais que a acompanha, oferece a nós elementos importantes para refletirmos sobre o que fazemos e podemos fazer quando a universidade

⁴ Agradeço aos autores pela cessão do texto.

⁵ O que tem sido demonstrado há certo tempo no campo vizinho dos Usos da Antiguidade. Ver Silva, 2007.

brasileira, pela primeira vez em sua história, é confrontada com o desafio de lidar com uma realidade social desafiadora, como indica esta manifestação do jovem literato porto-alegrense, José Falero:

Esse mundo literário, que sempre cagou e andou para mim e pra gente como eu, agora me traga, na onda da representatividade...Pois bem. Aviso de antemão que sou indigesto. Não serei bem digerido. Me recuso. Terão de me engolir como eu sou e sentir a dor de barriga depois, ou então me cuspir para fora. Porque onde eu for levarei sempre comigo a minha origem social, a minha visão de mundo, os meus valores, a minha luta e a luta de meu povo, a luta de uma nação criminalizada e empurrada pro fundo das grandes cidades, pros becos, pras ruas de terra, pros barracos de pau. Onde eu for eu serei eu, sem tirar nem pôr.⁶

Alguns indícios que podem explicar desejos de depuração

Inicialmente, esclareço que uso “decolonial” (e não “descolonial”) pelo alerta de Ana Maria Barrera Conrad Sackl em sua tradução de *Popoh Vuhl*⁷, ao citar distinção original de Eduardo Restrepo y Axel Rojas em *Inflexión decolonial- fuentes, conceptos y cuestionamientos* (2010: 16):

No se debe confundir descolonización y decolonialidad. Con descolonización se indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos. La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, [...] **La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colegialidad.** Por esto la decolonialidad supone un proyecto con un calado más profundo y una labor urgente en nuestro presente; **supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado.**” (Restrepo; Rojas apud Stackl: 29-30, nota 15).⁸

⁶ José Falero, 2022. Crônica para a semana de 19 a 25 de junho, na Agenda Todavia, 2023. O primeiro romance de Falero, “Os supridores” teve especial repercussão: “ ‘Os supridores’ é, assim como *O avesso da pele*, de Jeferson Tenório, *Marrom e amarelo*, de Paulo Scott, e *Torto Arado*, de Itamar Vieira Júnior, resultado de uma geração contemporânea de escritores que, apesar das diferenças narrativas e das influências literárias, têm em comum o foco na discussão do racismo e da desigualdade social no Brasil. ‘Cada um deles tem sua própria carga de inconformismo, mas o Falero possui um tom irônico que lhe é próprio. Ele leva a discussão a sério, mas sabe que é possível rir disso também’, explica Leandro Sarmatz, editor responsável por encontrá-lo e levá-lo à Todavia.” (Henrique; Mendes, 2021).

⁷ “O *Popol vuh* nos apresenta uma instigante narrativa com a perspectiva dos maias-quichés de meados do século XVI sobre a longa e movimentada história que esboçamos acima. Sua narrativa foi produzida com base em livros e registros anteriores, os quais, por sua vez, derivavam de tradições de pensamento e sistemas de escritura e calendários próprios e com pelo menos dois milênios de existência.” (Santos, 2020: 111-112).

⁸ Os destaques, salvo observação em contrário, são meus.

Se descolonização refere o processo de independência de seções imperiais, o decolonialismo pretende designar um outro, contemporâneo, cujo propósito é superar a persistência, transformada, do colonialismo no mundo de sociedades formalmente independentes de suas antigas metrópoles. No entanto, o argentino Walter Mignolo, um dos expoentes do Grupo Modernidade/Colonialidade⁹, usa também “des-colonialidade”, a partir de sua apropriação de ideias do sociólogo peruano Aníbal Quijano:

el pensamiento des-colonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (...) a posibilidades en-cubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la **racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín** y de las seis lenguas imperiales europeas modernas. (Mignolo, 2005: 06)

Para melhor identificar a ideia, opto pelo “decolonial” pelas razões expostas por Restrepo e Rojas. A decolonialidade, portanto, busca se *desprender* da racionalidade moderna que, conformada e transmitida pelo grego e latim antigos e pelas línguas europeias modernas, enviou para os bastidores da existência o que foi estigmatizado como “tradicional, bárbaro, primitivo, místico” e mítico, como veremos a seguir. É incômodo, mas deve ser ressaltado este elemento da definição de Mignolo, a relação entre dominação colonial e as línguas do mundo greco-romano, repetida por ele em outro momento:

Permitaseme repetir lo que el lector no puede confundir por la vieja costumbre de pensar teniendo por sentado que Occidente es una geografía y *un no idioma-memoria-aparato conceptual* que penetraron directa o indirectamente miles de millones de conciencias en todo el mundo: **en griego, latín y las seis lenguas imperiales moderno/coloniales europeas**. (Mignolo, 2010: 97, nota 71)

Creio que essas duas passagens são indícios de fontes que permitem sustentar teses de rejeição e mesmo de exclusão do que, em outros textos, pode ser chamado de “tradição greco-romana. O o grego e o latim (e o hebraico em menor grau, certamente) compuseram o “idioma-memoria-

⁹ “Desde os anos 1990 o movimento Modernidade/Colonialidade vem promovendo uma renovação teórica com importantes implicações políticas. A revisão dos fundamentos do conhecimento, instituições e valores ocidentais, subsumida no termo ‘colonialidade’, permitiu aos diversos membros do grupo desenvolverem estratégias de pesquisas e intervenções teóricas críticas orientadas por uma ética libertária. São iniciativas que partem das universidades e visam instaurar uma relação orgânica com os modos de resistência, visões de mundo e utopias dos povos e grupos sociais que sofreram ao longo da história um reatualizado processo de silenciamento que tem na globalização neoliberal sua face mais contemporânea.” (Freitas, 2018: 146). O coletivo se reuniu pela primeira vez em 1998, na Universidade Central de Venezuela, mas sua organização e desenvolvimento ocorreu no ambiente universitário norte-americano. (Freitas, 2018: 152).

aparato conceptual que penetraron directa o indirectamente miles de millones de conciencias en todo el mundo”. Um exemplo intelectualmente doloroso (certamente eles são inumeráveis) dessa penetração encontrei recentemente, ao ler a abertura do texto cosmogônico maia-quiche, Popol Vuh, anteriormente referido:

Agora escreveremos isso já permeados pela palavra de Deus, da Cristandade, agora. E o revelaremos porque não existe mais onde ver o *Popo Vuh*, o instrumento de claridade – que veio lá dos lados do mar – com o relato de nossas sombras, o instrumento sobre a aurora da vida(...) (Popol Vuh: 247)

O paradoxo de termos acesso a este importante documentos graças à língua do dominador espanhol não obscurece o fato de que foi a imposição da tradição ocidental a responsável pela perda do texto original, o “instrumento de claridade”. Certamente: colocar Atenas, Roma ou Jerusalém como origem privilegiada de nossos mundos latino-americanos é corroborar a visão da história como trajetória unilinear e unidirecional, um dos princípios do eurocentrismo. O outro seria a “racionalidade etnocêntrica”, que teria gerado uma ruptura ontológica entre corpo e mente, objeto e sujeito (Lander; Quijano apud Bravo, 2017: 36). Sabemos, neste sentido, que certa compreensão de *mythos* e *logos* serviu e serve para estigmatizar outras formas de pensamento. Já faz muitos anos que apresento em sala de aula esta passagem de uma história sobre a Guerra do Contestado, como indício do poder cegante de certa concepção de racionalidade:

Ao lado da História, a Etnografia e o Folclore constituem as ciências que estudam a cultura material e intelectual dos povos, formando ramos da Antropologia Cultural. A região do Contestado, pela sua riqueza cultural, apresenta-se hoje como fonte quase inesgotável de assuntos da **tradição popular**. Assim, temos que as mais diversas manifestações populares, desde que tradicionais e coletivas, são objetos de estudo do Folclore, disponíveis para deleite dos seus especialistas. **A ausência de historiadores em nossa região**, para estudar os acontecimentos pelo lado específico da História, permitiu que fatos de alto significado para as transformações sociais fossem estudados apenas pelo lado da fantasia e isso fez com que a **fértil imaginação do brasileiro** transformasse muitas histórias do nosso povo em contos, **mitos** e lendas, que se incorporam à herança cultural e são tidos somente como folclóricos. (Tomé, 1999: 169-170)

Nesta passagem, o lamento é particularmente distinto dos informantes do texto espanhol de Popol Vuh. Considerando a hegemonia de tal concepção de racionalidade, é possível que muitos perguntem o que há de errado no vaticínio que responsabiliza a “fértil imaginação do brasileiro” pela metamorfose destruidora do que poderiam ter sido fontes racionais da pesquisa historiográfica. É um exemplo notável da desclassificação

conjunta de um grupo social e de sua forma de ver o mundo pelo uso de ideias de razão e mito.

Neste ponto, podemos lembrar do que nos alerta a teoria da recepção em geral: por mais antigas que sejam ditas as tradições, por mais que seja aventada uma continuidade e mesmo que seja afirmada a coincidência entre passado e presente, as “tradições” são compostas por “cadeias de recepções” características de contexto singulares (Vargas, 2020). Podemos afirmar com segurança que não há coincidência entre uma moderna noção desclassificatória de mito e as compreensões antigas daquele vocábulo. Os já muito conhecidos trabalhos de Marcel Detienne (1992) e Claude Calame (1996) nos facultam destacar o uso indiferenciado de *mythos* e *lógos*, na documentação mais antiga de que dispomos da trajetória dos dois termos:

Elas [as Musas]um dia ensinaram belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
Esta **palavra** [*mýthos*] primeiro disseram-me as Deusas
Musas Olímpíades, virgens de Zeus porta-égide
'Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só (...)

(Hesíodo, *Teogonia*, vv. 22-26, tradução de Jaa Torrano)

Se queres, com outra **estória** (*lógos*) este encimarei; bem e sabiamente lança-a em teu peito!
[Como da mesma origem nasceram deuses e homens.] (...)
Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
(...)

(Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, vv. 106-109, tradução de Mary de Camargo Neves Lafer)

Na abertura da *Teogonia*, *mýthos* designa a fala das Musas ao poeta-pastor; em *Os trabalhos e os dias*, é *lógos* a fala sobre a origem de homens e deuses. Mesmo quando *mýthos* passa a ser um vocábulo de discriminação, os usos mais antigos não correspondem aos das apropriações modernas e contemporâneas. Em Heródoto, temos um exemplo do uso de mito na luta daquele escritor com seu rival, Hecateu de Mileto:

Quanto àquele [Hecateu] que falou d'Oceano, baseou seu *mito* no *invisível*, não precisando por isso ser provado ou refutado; eu, com efeito, não conheço qualquer rio Oceano e creio que Homero, ou algum outro poeta mais antigo, *inventou* esse nome e o introduziu em sua poesia. (Hdt., II 23).

De Tucídides, também temos um uso de mito para discriminar adversários, no caso os poetas:

Com base nos indícios que foram enunciados, não erraria quem julgasse os fatos, de modo geral, tais como eu os apresentei, e não confiasse nem no que a seu

respeito os poetas celebraram, tendo antes em vista adornos engrandecedores, e nem no que os logógrafos compuseram, tendo antes em vista o que é mais do agrado do auditório ao que é mais verdadeiro, dado que eles são improváveis e, na sua maioria, pela ação do tempo, foram transportados para a dimensão incrível do *mítico* [*mythodes*]. Entendo, todavia, com base no que são os *sinais mais evidentes*, em se tratando dos tempos antigos, que os fatos foram suficientemente bem determinados. (Tuc., 21, 1)

De qualquer forma, reforço, o leitor não informado, ou o motivado de certa forma pelas lutas de nossos tempos, pode deduzir ou inferir da leitura de passagens de autoridades da teoria decolonial que todas as “teias” de apropriações da Antiguidade greco-romana e judaico-cristã estão de tal forma contaminadas pelo seu uso discriminatório que aquele passado deve ser abandonado para pensar e viver de forma alternativa.

Porque a decolonialidade não implica a transformação do estudo da Antiguidade greco-romana em anátema¹⁰

No entanto, esta cisão não está de acordo nem com a definição de eurocentrismo de Aníbal Quijano, pois ele afirma que aquela categoria designa “perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática

¹⁰ Emprego este termo pela possível dimensão sagrada de atos de depuração intelectual. Como podemos ler no texto bíblico, tendo recebido a doação divina de uma terra já habitada, Josué advertiu os hebreus prestes a devastar Jericó: “A cidade será consagrada como **anátema** a Iahweh, com tudo o que nela existe. Somente Raab, a prostituta, viverá e todos aqueles que estiverem com ela na sua casa, porque ocultou os mensageiros que enviamos. Mas vós, guardai-vos do anátema, para que não tomeis alguma coisa do que é anátema, movidos pela cobiça, pois isso tornaria anátema o acampamento de Israel e traria sobre ele confusão. Toda prata e todo ouro, todos os objetos de bronze e de ferro serão consagrados a Iahweh; entrarão no seu tesouro. O povo gritou com força e tocaram-se as trombetas. Quando o povo ouviu o som da trombeta, gritou com força e a muralha ruiu por terra, e o povo subiu à cidade, cada qual no lugar à sua frente, e se apossaram da cidade. Então consagraram como anátema [isto é, mataram] tudo o que havia na cidade: homens e mulheres, crianças e velhos, assim como bois, ovelhas e jumentos, passando-os ao fio da espada. (JOSUÉ 6 17-21)” Explica o comentarista desta passagem na Bíblia de Jerusalém: “O anátema, em hebraico *herem*, comporta a renúncia a toda presa de guerra e sua atribuição a Deus: os homens e os animais são mortos, os objetos preciosos são dados ao santuário. É um ato religioso, uma regra da guerra santa, que cumpre uma ordem divina(...) ou um voto para garantir a vitória (...). Toda omissão se torna um sacrilégio que é severamente punido(...). A regra absoluta admite, contudo, flexibilidade(...). Esta noção primitiva do poder absoluto de Deus será corrigida pela noção da sua paternidade misericordiosa (...).”

começou na Europa Ocidental”¹¹ na primeira metade do XVII, se tornou hegemônica no período burguês” não é

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa(...) NÃO É uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular (...) não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. (2005: 115)

A cisão, e uma possível exclusão, também é explicitamente repudiada por Walter Mignolo, quando ele escreve que o “vuelco des-colonial” é caracterizado como um “*desprendimiento* epistêmico em la esfera de lo social”¹², incluindo universo acadêmico (2010: 15), resultando em uma *Pachakuti*, termo indígena usado para referir a mudança radical de seu mundo pelo invasor europeu (Mignolo, 2012: 98, nota 76). Para sustentar sua ideia de que o desprendimento começa com a “descolonização del conocimiento”, ele cita passagem de Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidade* (1992: 447) que é de importância central para meu argumento por lá podemos ler que:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en lo discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. **Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.** Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la

¹¹ Citação completa da passagem parafraseada: “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América.” (Quijano, 2015: 115).

¹² Destaque original.

modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano apud Mignolo, 2010: 15)¹³

O próprio pensamento decolonial resulta de diálogo e da apropriação de vertentes intelectuais europeias, como indica Mignolo ao informar que uma das perguntas-guia da reunião de seu grupo “modernidade/colonialidad” no ano de 2004 foi: “De que maneira a teoria crítica de Max Horkheimer poderia ajudar a pensar o momento em que viviam, caracterizado, entre outras coisas, por “revoluções globais e pluriversais” e de “insurgência e disputa pelo controle da história universal pela diversidade e pluriversalidade das histórias locais. (2010: 8). Depois segue-se a crítica de Marx muitos outros indivíduos centrais do pensamento moderno que expôs o caráter predatório de certa modernidade na Europa, mas que foi incapaz de ver a situação peculiar da predação no resto do mundo. Há, pois, um intento de superação de conjunto composto de personalidades destacadas do pensamento intelectual europeu,.

É necessário criticar o paradigma transmitido pelas línguas antigas e imperiais, ou melhor, pela apropriação da Antiguidade pelas línguas imperiais e isto, destaco, não determina a simples negação de suas categorias ou mesmo da ideia de totalidade. A crítica, claro, pode repudiar a ideia de uma razão única, pode mesmo fazer da “racionalidade ocidental” uma forma de raciocínio a ser cotejada com outras, sugestão de Sanjay Seth, em *Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?* (apesar de ele manter a distinção mito/razão em sua proposição). Mas encontrar uma nova razão decolonial não implica em um rompimento, mas como defende a antropóloga moçambicana radicada em Portugal, Maria Paula Meneses, em *Desafios à descolonização epistêmica, práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais*:

Com efeito, a possibilidade de descolonização epistêmica está intimamente associada à ideia de **diálogo**, muito além de qualquer tentativa de **essencialismo estratégico** em relação a qualquer **grupo diaspórico fechado sobre si mesmo**. É este encerramento e, em geral, do “resto” do mundo em relação ao Norte global, que importa questionar, pois é uma das mais fortes heranças de dominação e opressão epistemológica e ontológica. (2020: 1071)

Como escreveu Mignolo, criar novas universalidades seria cair na mesma lógica que domina os fundamentalismos, europeu ou mesmo indígenas, africano e latino-americano e acreditar tal como eles na universalidade de suas experiências e “horizontes de expectativas” (2010: 120). Ainda preciso explorar as relações entre a hermenêutica gadameriana – uma das fontes

¹³ Negrito original.

da noção de “horizontes de expectativas” - e o pensamento decolonial. Há quem considere que aquela hermenêutica não seria adequada à teoria decolonial porque supõe um diálogo com um “tu impessoal”, o da tradição, e não com alguém de carne e osso (Oliveira, 2020).

Talvez subsista uma ambiguidade na argumentação decolonial ao propor uma “reviravolta” epistêmica baseada em “diálogo” esta ambiguidade explique as suas leituras redutoras que conduzam ao anátema do interesse pelo estudo do Mundo Greco-Romano. Porém, há considerável defesa de “intercâmbio”, “tradução” e “diálogo”. Há mesmo exemplos de interpretações decolonias por parte de indivíduos que viveram no que é prescrito como uma “fronteira”.

Me refiro aos dois exemplos oferecidos por Walter Mignolo em seu “Manifiesto”: Waman Puma de Ayala, mestiço descendente da nobreza inca, que escreveu e enviou a Felipe III, sua *Nueva Corónica y Buen Gobierno*; e Otabbah Cugoano, um escravo liberto que publicou em Londres, no ano de 1787 seus *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. O primeiro escreveu em espanhol; o segundo, em inglês; ambos criticam suas realidades e elaboram suas alternativas a partir da religião à qual foram convertidos, o cristianismo. Destaco apenas um ponto: isto não impediu o primeiro de pensar nos humanos em geral, sem distinção entre europeus e indígenas. Escreveu Mignolo:

Cristianismo en el argumento de Waman Puma es equivalente al de democracia en la pluma y la palabra de los Zapatistas: democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de occidente, sino unos principios de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño (2005: 17)

Neste ponto, não posso deixar de observar que a crítica indígena ao mundo europeu colonizador desempenha papel essencial na proposição dos Davids Gaeber e Wengrow de uma nova história mundial em “O despertar de tudo” (2022), pois eles asseveram ter sido ela apropriada pelo pensamento iluminista europeu. Aliás, um elemento importante da proposição de uma nova história universal presente naquela obra inclui uma reformulação de nosso vocabulário, adequado a uma nova forma de pensar o mundo e o ser humano.

E a recepção nisso tudo, por fim

E como situar, por fim, a História da Recepção da Antiguidade neste contexto em particular? Acredito que podemos tranquilamente contribuir, se quisermos, com o processo de “vuelco epistêmico”.

Por um lado, evidenciando a apropriação de brasileiros do modelo moderno e eurocêntrico. A imagem desta apresentação é o estudo de Antonio Medeiros para uma de suas pinturas neoclássicas do Palácio da Liberdade, a sede de governo mineiro construída sobre as ruínas do mundo colonial, com o qual queria romper de forma absoluta: pela destruição.

As ideias da teoria da recepção, mas não apenas elas, podem auxiliar a descortinar o caráter retrógrado do “classicismo” da extrema direita planetária. Permitam-me indicar a leitura de um trabalho de conclusão de disciplina de meu orientando de mestrado, Rafael Santos de Abreu intitulado “Proteja sua herança”: os usos da Antiguidade Clássica pela Alt-right”. Reparem que Rafael optou por empregar “uso” e não “recepção” ou “apropriação”, porque concluiu que se trata de instrumentação “com objetivo claro de legitimar condutas e posicionamentos ideologicamente alinhados no presente. Não se trata apenas de uma interpretação equivocada ou desconhecimento acerca da extensa bibliografia e pesquisa sobre a história grega.” (2023: 29)

Kim Kataguirí, líder do Movimento Brasil Livre (MLB), eleito deputado federal em 2018, a respeito do conteúdo dos vídeos por eles produzidos, afirmou em entrevista que esses tratariam dos “pilares da Civilização Ocidental, que são a filosofia grega, o direito romano e a religiosidade judaico-cristã” (REDAÇÃO, 2017). Essa “tríade” é frequentemente utilizada por grupos conservadores no intuito de reforçar as bases ocidentais brasileiras. Ela também foi apresentada no programa da *Aliança pelo Brasil* - partido que Bolsonaro pretendeu criar após declarar a sua saída do Partido Social Liberal (PSL) -, em novembro de 2019. (Abreu, 2023: 9)

Outro exemplo: abundaram no Brasil, no século XIX, pretensões de constituição de identidades regionais a partir de recepções da Antiguidade greco-romana. Apresento outro exemplo: a investigação em desenvolvimento de Marina Soares Zuchetti, intitulada “Antigos, farrapos e heróis: Antiguidade e heroicidade na Sociedade Partenon Literário”, o qual poderá evidenciar um momento da “cadeia de recepções” de uma apropriação eurocêntrica da heroicidade antiga.¹⁴

¹⁴ Nada citarei deste trabalho para não usurpar o lugar de Mariana como desveladora daquele capítulo da História Intelectual sul-rio-grandense.



Imagem 01: Estudo “Carro de Apolo”, de Antônio Parreiras para painel do Palácio da Liberdade/Belo Horizonte/MG.

Recentemente, em maio de 2023, visitei o Palácio da Liberdade em Belo Horizonte. Meu deleite com sua arquitetura e decoração, com o caráter aprazível do local, não me impediu de examinar como a apropriação de motivos greco-romanos antigos serviu ao propósito de construir uma cidade moderna e excludente¹⁵. Não há menção disto no site do Circuito da Liberdade, mas flagrei a fala de uma monitora-guia de um grupo de estudantes comentando a existência de um muro invisível que impedia certa população mineira de frequentar o local logo após a inauguração da nova capital mineira, em 1898¹⁶. Como diversas outras capitais e grandes

¹⁵ Pela mediação da modernidade de então, como indica o texto do site do Palácio da Modernidade: “A arquitetura eclética do Palácio da Liberdade, projetado pelo arquiteto José de Magalhães, reflete a influência do estilo francês, com requintes de acabamento e riqueza de elementos decorativos. No interior do Palácio podem ser vistos os candelabros em bronze dourado, o piso em parquet, seus lustres em cristal, os painéis alegóricos, seus torreões, a beleza da escadaria principal encomendada a uma empresa da Bélgica e o rico mobiliário. Na área externa do Palácio encontram-se os jardins, projetados originalmente por Paul Villon seguindo o estilo inglês e que passaram por reformulações ao longo do tempo, quando foram incluídos elementos decorativos como esculturas e fontes.” Disponível em: <http://circuitoliberaldade.mg.gov.br/pt-br/espacos-br/palacio-da-liberdade>. Acesso em: 27 jan. 2024.

¹⁶ “Inspirado nos ideais políticos republicanos e alinhado aos ideais de modernização, a Cidade de Minas, que posteriormente recebeu o nome de Belo Horizonte, foi um laboratório de experimentação de novas possibilidades de urbanidade (Veiga, 1994), que resultou em um perímetro urbano circundado pela então Avenida 17 de Dezembro, atualmente Avenida do Contorno, que circunda o Hipercentro da cidade de Belo Horizonte. O plano urbano foi inicialmente organizado em três perímetros: a zona urbana, a zona suburbana e a zona rural, cada qual com definições de uso e ocupação pré-definidas. Ou seja, um plano urbanístico, cumprindo sua função natural de ordenação e gestão direcionada do território, o que posteriormente se mostrou evidente,

idades brasileiras do início do século XX, a transição para a “civilização republicana” foi acompanhada por uma remodelação urbana material e social. Salvo engano, está por ser feita uma história da recepção da Antiguidade greco-romana neste processo neocolonial.

Por fim, é possível mesmo identificar recepção da Antiguidade em textos decoloniais, quando eles procuram traduzir as pluriversalidades da história latino-americana. Oswaldo Mignolo cognominou “Tawantinsuyu, Anahuac y el Caribe Negro” como: “*Las ‘Grecias’ y ‘Romas’ del pensamiento des-colonial*”. Da mesma forma, ao tratar da última seção da obra de Puma ele escreve:

La última sección del ‘buen gobierno’, extensa, está dedicada a la **descripción de ‘los trabajos y los días’** en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* [e.g., seres vivientes que en occidente se describen como “seres humanos”]) conviven en la armonía del ‘buen vivir’. (Mignolo, 2005: 19.)

Há nesta referência cifrada à obra de Hesíodo um esforço de tradução para um leitor específico, letrado na tradição clássica, ao mesmo tempo, claro, um sinal de distinção intelectual. Existe, latente, uma História da Recepção da Antiguidade pelo pensamento decolonial em sua tarefa de identificar e superar a “memoria-aparato conceptual” que marcou, e marca, “directa o indirectamente miles de millones de conciencias en todo el mundo”, em especial o nosso.

Concluindo

A despeito dos usos excludentes da teoria decolonial, creio que nós, pesquisadores da Recepção da Antiguidade, podemos ficar tranquilos quanto à legitimidade de nossos. E, por decorrência, os colegas dos Estudos Antigos de forma geral, caso tenham se preocupado a respeito, também podem continuar com seu trabalho. Penso, no entanto, que a decolonialidade é um universo devemos conhecer, e do qual devemos nos

no processo deliberado e orientado de expulsão da então população presente no Curral del Rey, composta majoritariamente de pessoas negras.” (Dias, 2023: 183). Logo na sequência desta passagem, Daniel Dias reproduz estas palavras do padre Francisco Dias: “Movemo-nos à compaixão por vermos as dificuldades com que lutavam os pobres, para de novo se estabelecerem, por vermo-los, muitas vezes, com as lágrimas nos olhos, se queixarem da sorte, pelas peripécias e amarguras porque iam tão bruscamente passando. Era uma cena triste e comovedora essa da emigração da maioria dos habitantes para outras paragens mais recônditas e solitárias de seu querido Curral D’El-Rei!” (Dias, 2023: 183)

apropriar, pelos desafios que coloca ao estudo e ao ensino Antiguidade Greco-Romana em nosso país. Também podem auxiliar a entender, aceitar e lidar com sentimentos como o de José Faleiro, o jovem literato proveniente de uma área social e intelectualmente segregada de Porto Alegre. Certamente a situação dos Faleros de nosso país foram resultantes de processos alimentados por certa Antiguidade, como aquelas de noções excludentes de razão e mito. Por outro lado, o próprio entendimento da colonização e da persistência do colonialismo entre nós não pode renunciar ao conhecimento daquela história. Estudá-la é caminho para retirar o aspecto eurocêntrico daquela tradição espoliadora e estigmatizadora lastreada em uma “racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín”. A nossa própria visão do Mundo Antigo poderá ser transformada por este empreendimento intelectual.

Fontes

Estudo “Carro de Apolo”, de Antônio Parreiras para painel do Palácio da Liberdade/Belo Horizonte/MG. Disponível em: <https://www.wikidata.org/wiki/Q56878589>. Acesso em 15 jun. 2023.

GOVERNO DE MINAS GERAIS. *Palácio da Liberdade*. Site de divulgação. Disponível em: <http://circuitoliberalidade.mg.gov.br/pt-br/espacos-br/palacio-da-liberdade>. Acesso em: 27 jan. 2024.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

Popol Vuh. O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: aurora sangrenta, história e mito. Tradução, crítica e notas de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ubu, 2019.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Livro I. Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Bibliografia

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 8, n. 2, 2023. p. 156-175.
DOI: 10.34024/herodoto.2023.v8.20107 - 171 -

ABREU, Rafael. “Proteja sua Herança”: Os usos da Antiguidade Clássica pela Alt-Right. Trabalho de conclusão. Disciplina *Os usos políticos do passado. Análises sobre os usos políticos do passado a partir de estudos de caso*, ministrada pela professora Carolina Bauer, PPG em História/UFRGS, 2022.

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. Tradução e (des)colonização. O caso de Medeia. *Archai*, Brasília, n. 22, jan./abr. 2018, p. 299-318.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 (1994).

BRAVO, Lucía. El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial. In: TOMÁS Claudio Luis; BOLINAGA, Luciano Damián. *América Latina ante una nueva encrucijada*. Buenos Aires: Teseo, 2017. p. 25-72.

BACKMAN, Jussi. Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy: Hermēneia and Phronēsis. In: KEANE, Niall; GJESDAL, KRISTIN (eds). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Malden: John Wiley & Sons, 2016. p. 22-33. Disponível em: <https://core.ac.uk/>. Acesso em: 29 out. 2023.

BRAVO, El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial. In: TOMÁS, Claudio Luis; BOLINAGA, Luciano Damián (orgs). *América Latina ante una nueva encrucijada*. Buenos Aires: Teseo, 2017, p. 25-72.

CALAME, Claude. *Mythe et Histoire dans l'Antiquité Grecque*. La Création Symbolique d'une Colonie. Lausanne: Payot, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005. Introducción, p. 11-18.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992 (1981).

FAVERSANI, Fábio; SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos; ROSILLO-LÓPEZ, Cristina. Apresentação. Dossiê: A História Antiga entre o local e o global: integração, conflito e usos do passado. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 40, nº 84, p. 13-17, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-01>. Acesso em: 24 ago. 2020.

FREITAS, Altieri Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/Colonialidade/Universidade, horizontes utópicos, desafios teóricos. *Realis*, v.8, n. 02, jul./dez. 2018, p. 145-171.

FRIZZO, Fábio; LEITE, Priscilla Gontijo; SILVA, Uiran Gebara da. Devemos fazer Tábula Rasa dos Passados Distantes? A Antiguidade na Cultura Histórica e nas escolas brasileiras. *Revista História Hoje*. São Paulo, v. 12, nº 24, p. 5-27, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.20949/rhhj.v12i24.1074>. Acesso em: 19 abr. 2023.

GLORIA, Rafael. José Falero coloca a voz da periferia na literatura brasileira. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14 de julho de 2022. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/especiais/reportagem-cultural/2022/07/855165-jose-falero-coloca-a-voz-da-periferia-na-literatura-brasileira.html>. Acesso em: 15 nov. 2023.

HARTOG, François. *De Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 43. Tradução de Jacyntho Lins Brandão.

HENRIQUE, Guilherme; MENDES, Vinícius. Um escritor em busca da fórmula mágica da paz *El País*. 06 ago. 2021. Cultura. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-08-09/um-escritor-em-busca-da-formula-magica-da-paz.html>. Acesso em: 22 jan. 2024.

LEITE, Priscilla Gontijo; GURGEL, Victor Leite Braga. Apropriações da Tradição Clássica no Brasil e o ensino de História Antiga. In: BUENO, André; CREMA, Dulceli Estacheski Everton; ZARBATO, Jaqueline (orgs). *Aprendendo História: Ensino*. União da Vitória: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/38896267/APRENDENDO_HIST%C3%93RIA_ENSINO. Acesso em: 19 dez. 2022.

LIVERANI, Mario. Antigo Oriente Próximo. Tradução de Fábio Fortes e Anita Fattori de: _____. *Historical Overview*. In: SNELL, Daniel (org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Londres: Blackwell, 2005 .p. 3-19.

MACEDO, André Luan Nunes. A História do eurocentrismo na História Intelectual. *Revista de Teoria da História*. Vol. 23, nº 01, jul. 2020, p. 257-281. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/61801>. Acesso em: 9 jun. 2023.

MALKIN, Irad. Postcolonial_Concepts_and_Ancient_Greek Colonization. *Modern Language Quarterly*. Washington, v. 65, n. 3, set. 2004, p. 341-64.

MENESES, Maria Paula. Desafios à descolonização epistêmica, práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Contemporânea*. São Carlos, v. 10, n. 3 p. 1067-1097, set./dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.10>. Acesso em: 01 jun. 2022.

MIGNOLO, Oswaldo. *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: del Signo, 2010.

_____. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Tristes Trópicos*. 2005. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso em: 14 jun. 2023.

MORALES, Fábio Augusto. Por uma didática da História Antiga no Ensino Superior. *Mare Nostrum*, São Paulo, vol. 8, nº 8, out. 2017, p. 79-114. Disponível em: <https://doi.org/10.11606>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MUNSBURG, João Alredo Steffen; SILVA, Gilberto Ferreira da. A interculturalidade como estratégia de aproximação entre pesquisadores brasileiros e hispano-americanos na perspectiva da descolonização. *EccoS – Rev. Cient.*, São Paulo, n. 45, jan./abr. 2018, p. 21-40.

NÚÑEZ, Pedro Hugo Canto; SILVA, Ruan Kleberson Pereira da. “As trajetórias da História Antiga no Rio Grande do Norte: o ensino e a pesquisa”. 2023. No prelo.

OLIVEIRA, Renato Carvalho de. Gadamer e Dussel: da hermenêutica do diálogo impessoal ao diálogo que liberta o rosto da máscara colonial. *Revista Ideação*, Feira de Santana, n. 41, jan./jun. 2020, p. 87-104.

PORTER, James L. What is 'Classical' about Classical Antiquity? Eight Propositions. In: ____ (ed). *Classical pasts: the classical traditions of Greece and Rome*. Princeton: Princeton U.P. 2006. p.1-65.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Eduardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires, 2005. p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

SACKL, Ana Maria Barrera Conrad. *Tradução & Paratradução do Popol Wuj, Paratextos e Excertos do Gênesis*. Tese (Doutorado). PPG em Estudos da Tradução, UFSC, 2015. 218p.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Histórias e cosmologia indígenas no Popol vuh, livro maia-quiché. *Revista USP*, São Paulo, n. 125, abr./maio/jun. 2020, p. 109-124. Disponível em: <https://doi.org/10.11606>. Acesso em: 27 jan. 2024.

SAGREDO, Raisa. (Re)pensando o Egito antigo em sala de aula: estratégias e metodologias decoloniais. *Revista História Hoje*. São Paulo, v. 12, nº 24, 2023, p. 253-273. Disponível em: <https://doi.org/10.20949/rhhj.v12i24.995>. Acesso em: 19 abr. 2023.

SANTOS, Dominique. O ensino de História Antiga no Brasil e o debate da BNCC. *Outros Tempos*, vol. 16, n. 28, 2019, p. 128 – 145. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v16i28.703> . Acesso em: 22 jul. 2019.

SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da Historiografia*. Ouro Preto, nº 11, abr. 2013, p. 173-189, 2013. Disponível em: 10.15848/hh.v0i11.554. Acesso em: 26 dez. 2022

SILVA, Glaydson José da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007

THOMÉ, Nilson. *Os iluminados*. Personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

VARGAS, Anderson Zalewski. A recepção da Antiguidade e os Estudos Clássicos. In: CARVALHO, Alexandre Galvão. SILVA, Glaydson José da. *Como se escreve a história da Antiguidade*. São Paulo: UNIFESP, 2020. p. 513-527.

THE HISTORY OF THE RECEPTION OF ANTIQUITY IN DECOLONIAL TIMES

Anderson Zalewski Vargas¹

Abstract

In this article, I reflect on the state of Reception Studies of Antiquity in these times when a certain appropriation of decolonial thought leads to general questioning, especially within academic circles, regarding the legitimacy of studying Greco-Roman Antiquity in Brazil. Firstly, I highlight certain elements that can help us understand intellectual purification desires. However, reading texts by prominent decolonial theorists reveals quite easily that overcoming Eurocentrism does not render the Greco-Latin past anathema, nor does it negate its study and investigation. Finally, I discuss the relevance of the History of Reception of Antiquity in achieving decolonial goals. Keywords: Decolonization. Eurocentrism. Reception of Antiquity.

Keywords

Decolonization; eurocentrism; Reception of Antiquity; anathema.

¹ Associate Professor – Federal University of Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil. E-mail: zalewski.vargas@ufrgs.br.

Resumo

Neste artigo, reflito sobre a situação dos estudos de Recepção da Antiguidade neste tempos em que, certa apropriação do pensamento decolonial conduz ao questionamento geral, especialmente nos ambientes acadêmicos, da propriedade dos estudos da Antiguidade Greco-Romana no Brasil. Primeiramente, mostro que há certos elementos que podem ajudar a entender desejos de depuração intelectual. Contudo, a leitura de alguns textos de intelectuais de destaque da teoria decolonial mostra, com certa facilidade, que a superação do eurocentrismo não transforma em anátema o passado greco-latino, muito menos seu estudo e investigação. Por fim, trato da pertinência da História da Recepção da Antiguidade na realização dos desideratos decoloniais.

Palavras-chave

Decolonização; eurocentrismo; Recepção da Antiguidade; anátema.

Increasingly, 'national' cultures are being produced from the perspective of, disenfranchised minorities. The most significant effect of this process is not the proliferation of 'alternative histories of the excluded' producing, as some would have it, a pluralist anarchy, What my examples show is the changed basis for making international connections. (Bhabha, 1994: 6)

The origin of this text arose from the need I felt to position my study on Rhetorical Receptions of Antiquity within the context of decolonial reflection¹. What I have written is not the result of extensive research yet; it is not even the definitive outcome of my reflections on the matter. It is a judgment in progress, and I consider it relevant for the reasons explained below.

Firstly, my foray into a portion of the vast bibliography on decoloniality occurs because such a perspective has become unavoidable due to its presence and its academic use, and not because it is a mandatory path in my teaching and research journey. In my readings on Rhetoric and Reception of Antiquity in Brazilian contexts, and even Portuguese ones, I found nothing that necessarily led me to that universe. However, in the other dimension of my professional experience - the classroom and the life of the department and post-graduation - the decolonial bias has been omnipresent for a considerable time: I was sometimes questioned about it ("How do you place Reception in relation to decolonial or post-colonial theory?") and I heard many references to topics and bibliography that I barely knew and, at times, I was confronted with arguments that insinuated or affirmed the inappropriateness of interest in any other subject that was not from that scope or was not informed by it.

We all know of the imbroglio caused by the near exclusion of Ancient History by the first version of the National Common Curricular Base (BNCC). In a text where colleague Dominique Santos analyzes the arguments used for its reinstatement in our country's school education, it becomes clear that the creators of that document assumed that knowledge of Brazilian history implied the purge of a large part of world history (Santos, 2019: 132). In an article still in press, "The trajectories of Ancient History in Rio Grande do Norte: teaching and research," Pedro Hugo Canto Núñez and Ruan Kleberson Pereira da Silva observe: "we still perceive some assumptions that the Teaching of Ancient and Medieval History does not present sufficient arguments to match the competencies and skills necessary for the formation of the citizen in formation in schools." (2023: 1).

On another level, that of curricular revisions, we have the exclusions or limitations of subjects of Ancient, Medieval, Modern, and even Contemporary History - even those qualified as "oriental". Yes, I know that

Europe appropriated Mesopotamian Antiquity, making that past the origin of a civilization that would reach its best formulation with the Greeks and Romans. The respected Mario Liverani pondered: it is correct that Europeans use the label “the first half of our history” when studying the Ancient Near East because that “long trajectory is today considered part and even the true foundation of our ‘western’ history - not with other more remote civilizations, such as in India, China or anywhere else.” (2005: 1) It is not surprising, then, that, as Fábio Morales wrote: “today Ancient History needs to continually defend itself from attacks on its Eurocentrism and its eventual inadequacy to local collective memory” (2017: 79). If this happens with the field of Ancient Studies as a whole, what can be said about the History of the Reception of Antiquity in our country, in this intellectual quarter that we live in?

There is no reason for despair.

In this text, I intend to show, first, that there is a certain ambiguity in decolonial propositions, which can help us explain the shadow of the anathema that threatens us. Subsequently, I will argue that the decolonial formulations themselves do not affirm that the “detachment” from Eurocentric modernity implies a break with European, modern, contemporary or ancient knowledge. Contrary to being rejected, the studies of Receptions of Antiquity, in particular, can play a relevant role in understanding and overcoming the colonizing character of some peculiar appropriations of the ancient past, such as those made by the contemporary far right. Finally, I hope that my argument also demonstrates that decoloniality, and everything else that accompanies it, offers us important elements to reflect on what we do and can do when the Brazilian university, for the first time in its history, is confronted with the challenge of dealing with a challenging social reality, as indicated by this manifestation of the young Porto Alegre literato, José Falero:

This literary world, which has always disregarded me and people like me, now brings me in, riding the wave of representation... Well then. I warn in advance that I am indigestible. I will not be well digested. I refuse. They will have to swallow me as I am and feel the stomachache afterwards, or spit me out. Because wherever I go, I will always carry with me my social origin, my worldview, my values, my struggle and the struggle of my people, the struggle of a criminalized nation pushed to the bottom of the big cities, to the alleys, to the dirt roads, to the wooden shacks. Wherever I go, I will be me, without adding or subtracting.²

José Falero, 2022. Chronicle for the week of June 19 to 25, in *Agenda Todavia*, 2023. Falero's first novel, “*Os supridores*” had a special repercussion: “‘*Os supridores*’ is, just like ‘*O avesso da pele*’, by Jeferson Tenório, ‘*Marrom e amarelo*’, by Paulo Scott, and

Some indications that may explain purification desires

Initially, I clarify that I use “decolonial” (and not “descolonial”) due to the alert from Ana Maria Barrera Conrad Sackl in her translation of Popoh Vuhl³, when citing the original distinction of Eduardo Restrepo and Axel Rojas in *Inflexión decolonial- fuentes, conceptos y cuestionamientos* (2010: 16):

No se debe confundir descolonización y decolonialidad. Con descolonización se indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos. La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, [...] **La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colegialidad.** Por esto la decolonialidad supone un proyecto con un calado más profundo y una labor urgente en nuestro presente; **supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado.**” (Restrepo; Rojas apud Stackl: 29-30, note 15).³

If decolonization refers to the process of independence from imperial sections, decolonialism intends to designate another, contemporary one, whose purpose is to overcome the transformed persistence of colonialism in the world of societies formally independent from their old metropolises. However, the Argentine Walter Mignolo, one of the exponents of the Modernity/Coloniality Group, also uses “de-coloniality”, based on his appropriation of ideas from the Peruvian sociologist Aníbal Quijano:

el pensamiento des-colonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre (...) a posibilidades en-cubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la **racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín** y de las seis lenguas imperiales europeas modernas. (Mignolo, 2005: 06)

To better identify the idea, I opt for “decolonial” for the reasons exposed by Restrepo and Rojas. Decoloniality, therefore, seeks to detach itself from modern rationality that, shaped and transmitted by ancient Greek and Latin and by modern European languages, sent to the backstage of existence what was stigmatized as “traditional, barbaric, primitive, mystical” and mythical, as we will see next. It is uncomfortable, but this element of Mignolo’s definition must be highlighted, the relationship

‘Torto Arado’, by Itamar Vieira Júnior, the result of a contemporary generation of writers who, despite the narrative differences and literary influences, have in common the focus on the discussion of racism and social inequality in Brazil. ‘Each of them has their own load of nonconformity, but Falero has an ironic tone that is his own. He takes the discussion seriously, but knows that it is also possible to laugh at it,’ explains Leandro Sarmatz, the editor responsible for finding him and taking him to *Todavía*.” (Henrique, Mendes, 2021).

³ Highlights, unless otherwise noted, are mine.

between colonial domination and the languages of the Greco-Roman world, repeated by him at another time:

Permitaseme repetir lo que el lector no puede confundir por la vieja costumbre de pensar teniendo por sentado que Occidente es una geografía y *un no idioma-memoria-aparato conceptual* que penetraron directa o indirectamente miles de millones de conciencias en todo el mundo: **en griego, latín y las seis lenguas imperiales moderno/coloniales europeas**. (Mignolo, 2010: 97, note 71)

I believe that these two passages are indications of sources that allow us to support theses of rejection and even exclusion of what, in other texts, can be called the “Greco-Roman tradition”. Greek and Latin (and Hebrew to a lesser extent, certainly) composed the “language-memory-conceptual apparatus that directly or indirectly penetrated billions of consciences around the world”. An intellectually painful example (certainly there are countless) of this penetration I found recently, when reading the opening of the Mayan-Quiche cosmogonic text, Popol Vuh, previously referred to:

Now we will write this already permeated by the word of God, of Christianity, now. And we will reveal it **because there is no longer anywhere to see the Popol Vuh**, the instrument of clarity - which came from the sides of the sea - with the account of our shadows, the instrument on the dawn of life (...) (Popol Vuh: 247)

The paradox of having access to this important document thanks to the language of the Spanish dominator does not obscure the fact that it was the imposition of the Western tradition that was responsible for the loss of the original text, the “instrument of clarity”. Certainly: placing Athens, Rome or Jerusalem as the privileged origin of our Latin American worlds is to corroborate the view of history as a unilinear and unidirectional trajectory, one of the principles of Eurocentrism. The other would be the “ethnocentric rationality”, which would have generated an ontological rupture between body and mind, object and subject (Lander; Quijano apud Bravo, 2017: 36). We know, in this sense, that a certain understanding of mythos and logos served and serves to stigmatize other forms of thought. It has been many years since I presented in the classroom this passage from a story about the Contestado War, as an indication of the blinding power of a certain conception of rationality:

Alongside History, Ethnography and Folklore constitute the sciences that study the material and intellectual culture of peoples, forming branches of Cultural Anthropology. The Contestado region, due to its cultural richness, presents itself today as an almost inexhaustible source of subjects of **popular tradition**. Thus, we have that the most diverse popular manifestations, as long as they are traditional and collective, are objects of study of Folklore, available for the delight of its specialists. **The absence of historians in our region**, to study the events from the specific side of History, allowed facts of high significance for social transformations to be studied only from the side of fantasy and this made the

fertile imagination of the Brazilian transform many stories of our people into tales, **myths** and legends, which are incorporated into cultural heritage and are only considered as folkloric. (Tomé, 1999: 169-170)

In this passage, the lament is particularly distinct from the informants of the Spanish text of Popol Vuh. Considering the hegemony of such a conception of rationality, it is possible that many ask what is wrong with the prophecy that blames the “fertile imagination of the Brazilian” for the destructive metamorphosis of what could have been rational sources of historiographic research. It is a notable example of the joint disqualification of a social group and its way of seeing the world through the use of ideas of reason and myth.

At this point, we can remember what the theory of reception in general warns us: no matter how old the traditions are said to be, no matter how much continuity is ventured and even if the coincidence between past and present is affirmed, the “traditions” are composed of “chains of receptions” characteristic of singular contexts (Vargas, 2020). We can safely affirm that there is no coincidence between a modern disqualifying notion of myth and the ancient understandings of that word. The already well-known works of Marcel Detienne (1992) and Claude Calame (1996) allow us to highlight the undifferentiated use of mythos and logos, in the oldest documentation we have of the trajectory of the two terms:

Elas [as Musas]um dia ensinaram belo canto
quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.
Esta **palavra** [*mýthos*] primeiro disseram-me as Deusas
Musas Olímpíades, virgens de Zeus porta-égide
‘Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só (...)

(HESÍODO, *Tegonia*, vv. 22-26, Tradução de Jaa Torrano)

Se queres, com outra **estória** (*lógos*) este encimarei; bem e sabiamente lança-a em teu peito!
[Como da mesma origem nasceram deuses e homens.] (...)
Primeiro de ouro a raça dos homens mortais
(...)

(HESÍODO, *Os trabalhos e os dias* vv. 106-109, tradução de Mary de Camargo Neves Lafer)

In the opening of Theogony, *mýthos* designates the speech of the Muses to the shepherd-poet; in Works and Days, it is *lógos* the speech about the origin of men and gods. Even when *mýthos* becomes a word of discrimination, the oldest uses do not correspond to those of modern and

contemporary appropriations. In Herodotus, we have an example of the use of myth in that writer's struggle with his rival, Hecateus of Miletus.

As for that one [Hecateu] who spoke of the Ocean, he based his myth on the invisible, therefore not needing to be proven or refuted; I, in fact, do not know any Ocean river and I believe that Homer, or some other older poet, invented this name and introduced it into his poetry. (Hdt., II 23).

From Thucydides, we also have a use of myth to discriminate against opponents, in this case the poets:

Based on the evidence that has been stated, one would not be wrong to judge the facts, in general, as I have presented them, and not trust either what the poets have celebrated about them, having in view enhancing adornments, nor what the logographers composed, having in view what is more pleasing to the audience than what is truer, given that they are unprovable and, for the most part, by the action of time, have been transported to the incredible dimension of the mythical [mythodes]. However, I understand, based on what are the most evident signs, when it comes to ancient times, that the facts have been sufficiently well determined." (Tuc., 21, 1)

In any case, I reinforce, the uninformed reader, or the one motivated in a certain way by the struggles of our times, can deduce or infer from reading passages of authorities of decolonial theory that all the "webs" of appropriations of Greco-Roman and Judeo-Christian antiquity are so contaminated by their discriminatory use that that past must be abandoned to think and live alternatively.

Why Decoloniality Does Not Imply The Transformation Of The Study Of Greco-Roman Antiquity Into Anathema⁴

4 I use this term because of the possible sacred dimension of acts of intellectual purification. As we can read in the biblical text, having received the divine gift of an already inhabited land, Joshua warned the Hebrews about to devastate Jericho: "The city will be consecrated as anathema to Yahweh, with all that is in it. Only Rahab the harlot will live, and all those who are with her in her house, because she has hidden the messengers whom We have sent. But beware of the accursed, lest ye take anything of that which is accursed out of covetousness, for that would make the camp of Israel accursed and bring confusion upon it. All silver and gold, all articles of bronze and iron, shall be consecrated to Yahweh; they will enter into his treasury. The people shouted loudly, and the trumpets were blown. When the people heard the sound of the trumpet, they shouted loudly, and the wall fell to the ground, and the people went up into the city, each in the place in front of him, and took possession of the city. Then they consecrated as anathema [that is, they killed] everything that was in the city: men and women, children and old men, as well as oxen, sheep and donkeys, and put them to the

However, this split is not in agreement with Aníbal Quijano's definition of Eurocentrism, as he states that that category designates a "perspective of knowledge whose systematic elaboration began in Western Europe" in the first half of the 17th century, became hegemonic in the bourgeois period.

Eurocentrism is, here, the name of a perspective of knowledge whose systematic elaboration began in Western Europe before the middle of the 17th century, although some of its roots are undoubtedly older, or even ancient, and that in the following centuries became globally hegemonic, following the same flow of the dominance of bourgeois Europe(...) It is NOT a category that implies all cognitive history in all of Europe, nor in Western Europe in particular (...) it does not refer to all ways of knowing of all Europeans and at all times, but to a specific rationality or perspective of knowledge that becomes globally hegemonic, colonizing and superimposing itself on all others, previous or different, and their respective concrete knowledge, both in Europe and in the rest of the world. (2005: 115)

The split, and a possible exclusion, is also explicitly repudiated by Walter Dignolo, when he writes that the "vuelco des-colonial" is characterized as an "epistemic detachment in the sphere of the social", including the academic universe (2010: 15), resulting in a Pachakuti, an indigenous term used to refer to the radical change of their world by the European invader (Dignolo, 2012: 98, note 76). To support his idea that detachment begins with the "decolonization of knowledge", he cites a passage from Aníbal Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad* (1992: 447) which is of central importance to my argument because there we can read that:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso *que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en lo discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad.* La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (Quijano apud Dignolo, 2010: 15)⁵

sword. (Joshua 6:17-21) The commentator on this passage in the Jerusalem Bible explains: "The anathema, in Hebrew herem, entails the renunciation of every prey of war and its attribution to God: man and beast are killed, precious objects are given to the sanctuary. It is a religious act, a rule of holy war, which fulfills a divine command or a vow to ensure victory. Every omission becomes a sacrilege that is severely punished. The absolute rule, however, allows for flexibility (...). This primitive notion of God's absolute power will be corrected by the notion of his merciful fatherhood.

⁵ Original bold

The decolonial thought itself results from dialogue and the appropriation of European intellectual currents, as Mignolo indicates when he informs that one of the guiding questions of the meeting of his “modernity/coloniality” group in 2004 was: “How could Max Horkheimer’s critical theory help to think about the moment they were living in, characterized, among other things, by “global and pluriversal revolutions” and “insurgency and dispute for the control of universal history by the diversity and pluriversity of local histories. (2010: 8). Then follows the criticism of Marx and many other central individuals of modern thought who exposed the predatory character of a certain modernity in Europe, but who were unable to see the peculiar situation of predation in the rest of the world. There is, therefore, an attempt to overcome a set composed of prominent personalities of European intellectual thought.

It is necessary to criticize the paradigm transmitted by ancient and imperial languages, or rather, by the appropriation of Antiquity by imperial languages and this, I highlight, does not determine the simple denial of their categories or even the idea of totality. The critique, of course, can reject the idea of a single reason, it can even make “Western rationality” a form of reasoning to be compared with others, a suggestion by Sanjay Seth, in *Reason or Reasoning? Clio or Shiva?* (although he maintains the distinction myth/reason in his proposition). But finding a new decolonial reason does not imply a break, but as defended by the Mozambican anthropologist based in Portugal, Maria Paula Meneses, in *Challenges to epistemic decolonization, practices, contexts and struggles beyond abyssal fractures*:

Indeed, the possibility of epistemic decolonization is intimately associated with the idea of dialogue, far beyond any attempt at strategic essentialism in relation to any diasporic group closed in on itself. It is this closure and, in general, of the ‘rest’ of the world in relation to the global North, that matters to question, as it is one of the strongest legacies of epistemological and ontological domination and oppression. (2020: 1071)

As Mignolo wrote, creating new universalities would fall into the same logic that dominates fundamentalisms, European or even indigenous, African and Latin American and believe like them in the universality of their experiences and “horizons of expectations” (2010: 120). I still need to explore the relationships between Gadamerian hermeneutics - one of the sources of the notion of “horizons of expectations” - and decolonial thought. There are those who consider that this hermeneutics would not be suitable for decolonial theory because it presupposes a dialogue with an “impersonal you”, that of tradition, and not with someone of flesh and blood (Oliveira, 2020).

Perhaps there is an ambiguity in the decolonial argument when proposing an “epistemic turnaround” based on “dialogue” this ambiguity explains its reductive readings that lead to the anathema of interest in the study of the Greco-Roman World. However, there is considerable defense of “exchange”, “translation” and “dialogue”. There are even examples of decolonial interpretations by individuals who lived in what is prescribed as a “border”.

I refer to the two examples offered by Walter Mignolo in his “Manifesto”: Waman Puma de Ayala, a mestizo descendant of the Inca nobility, who wrote and sent to Philip III, his *Nueva Corónica y Buen Gobierno*; and Otabbah Cugoano, a freed slave who published in London, in the year 1787 his *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. The first wrote in Spanish; the second, in English; both criticize their realities and elaborate their alternatives from the religion to which they were converted, Christianity. I highlight just one point: this did not prevent the first from thinking about humans in general, without distinction between Europeans and indigenous people. Mignolo wrote:

Cristianismo en el argumento de Waman Puma es equivalente al de democracia en la pluma y la palabra de los Zapatistas: democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de occidente, sino unos principios de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño (2005: 17)

At this point, I cannot fail to observe that the indigenous critique of the European colonizing world plays an essential role in the proposition of Davids Ggaerber and Wengrow of a new world history in “*The Awakening of Everything*” (2022), as they assert that it was appropriated by European Enlightenment thought. In fact, an important element of the proposition of a new universal history present in that work includes a reformulation of our vocabulary, suitable for a new way of thinking about the world and the human being.

And the reception in all this, finally

And how, finally, to situate the History of the Reception of Antiquity in this particular context? I believe we can comfortably contribute, if we wish, to the process of “epistemic overturning”.

On the one hand, it highlights the appropriation of Brazilians of the modern and Eurocentric model. The image of this presentation is Antonio Medeiros’ study for one of his neoclassical paintings of the Liberty Palace,

the seat of the Minas Gerais government built on the ruins of the colonial world, with which he wanted to break absolutely: through destruction.

The ideas of reception theory, but not only them, can help to unveil the retrograde character of the “classicism” of the global far right. Allow me to indicate the reading of a final course work by my master’s student, Rafael Santos de Abreu, entitled “Protect your heritage”: the uses of Classical Antiquity by the Alt-right”. Notice that Rafael chose to use “use” and not “reception” or “appropriation”, because he concluded that it is an instrumentation “with a clear objective of legitimizing behaviors and ideologically aligned positions in the present. It is not just a matter of a mistaken interpretation or ignorance about the extensive bibliography and research on Greek history.” (2023: 29)

Kim Kataguirí, leader of the Free Brazil Movement (MLB), elected federal deputy in 2018, stated in an interview regarding the content of the videos they produced, that these would deal with the ‘pillars of Western Civilization, which are Greek philosophy, Roman law and Judeo-Christian religiosity’ (REDAÇÃO, 2017). This ‘triad’ is frequently used by conservative groups in order to reinforce Brazilian western bases. It was also presented in the program of the Alliance for Brazil - a party that Bolsonaro intended to create after declaring his departure from the Social Liberal Party (PSL) -, in November 2019. (Abreu, 2023: 9)

Another example: in Brazil, in the 19th century, there were many attempts to constitute regional identities based on receptions of Greco-Roman antiquity. I present another example: the ongoing investigation by Marina Soares Zuchetti, entitled “Ancients, ragamuffins and heroes: Antiquity and heroism in the Partenon Literary Society”, which may reveal a moment of the “chain of receptions” of a Eurocentric appropriation of ancient heroism.⁶

⁶ I will not mention anything from this work so as not to usurp Mariana's place as the unveiler of that chapter of the Intellectual History of Rio Grande do Sul.



Figure 01: Study “Carro de Apoio”, by Antônio Parreiras for the panel of the Palácio da Liberdade/Belo Horizonte/MG

Recently, in May 2023, I visited the Liberty Palace in Belo Horizonte. My delight with its architecture and decoration, with the pleasant character of the place, did not prevent me from examining how the appropriation of ancient Greco-Roman motifs served the purpose of building a modern and exclusive city⁷. There is no mention of this on the Liberty Circuit website, but I caught a monitor-guide of a group of students commenting on the existence of an invisible wall that prevented a certain Minas Gerais population from frequenting the place shortly after the inauguration of the new Minas Gerais capital, in 1898. Like several other capitals and large Brazilian cities at the beginning of the 20th century, the transition to the “republican civilization” was accompanied by a material and social urban remodeling. Unless mistaken, a history of the reception of Greco-Roman antiquity in this neocolonial process is yet to be made.

Finally, it is indeed possible to identify the reception of Antiquity in decolonial texts, when they seek to translate the pluriversality of Latin American history. Oswaldo Mignolo nicknamed “Tawantinsuyu, Anahuac and the Black Caribbean” as: “The ‘Greeces’ and ‘Romes’ of decolonial thought”. Similarly, when dealing with the last section of Puma’s work, he writes:

La última sección del ‘buen gobierno’, extensa, está dedicada a la **descripción de ‘los trabajos y los días’** en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas* [e.g., seres vivientes que en occidente se describen como “seres humanos”]) conviven en la armonía del ‘buen vivir’. (Mignolo, 2005: 19.)

There is in this coded reference to Hesiod’s work an effort to translate for a specific reader, literate in the classical tradition, at the same time, of course, a sign of intellectual distinction. There exists, latent, a History of

the Reception of Antiquity by decolonial thought in its task of identifying and overcoming the “memory-conceptual apparatus” that marked, and marks, “directly or indirectly billions of consciences around the world”, especially ours.

Concluding

Despite the exclusionary uses of decolonial theory, I believe that we, researchers of the Reception of Antiquity, can be at ease regarding the legitimacy of ours. And, consequently, colleagues from Ancient Studies in general, if they have been concerned about it, can also continue with their work. However, I think that decoloniality is a universe we should know, and from which we should appropriate, due to the challenges it poses to the study and teaching of Greco-Roman Antiquity in our country. They can also help to understand, accept and deal with feelings like those of José Faleiro, the young literate from a socially and intellectually segregated area of Porto Alegre. Certainly, the situation of the Faleros in our country resulted from processes fueled by a certain Antiquity, such as those of exclusionary notions of reason and myth. On the other hand, our own understanding of colonization and the persistence of colonialism among us cannot renounce the knowledge of that history. Studying it is a way to remove the Eurocentric aspect of that plundering and stigmatizing tradition anchored in a “modern rationality mounted and enclosed in the categories of Greek and Latin”. Our own view of the Ancient World may be transformed by this intellectual endeavor.

Sources

Estudo “Carro de Apolo”, de Antônio Parreiras para painel do Palácio da Liberdade/Belo Horizonte/MG. Disponível em: <https://www.wikidata.org/wiki/Q56878589>. Acesso em 15 jun. 2023.

GOVERNO DE MINAS GERAIS. *Palácio da Liberdade*. Site de divulgação. Disponível em: <http://circuitoliberaldade.mg.gov.br/pt-br/espacos-br/palacio-da-liberdade>. Acesso em: 27 jan. 2024.

HESÍODO. *Teogonia. A origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

Popol Vuh. O esplendor da palavra antiga dos Maias-Quiché de Quauhtlemallan: aurora sangrenta, história e mito. Tradução, crítica e notas de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Ubu, 2019.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Livro I. Tradução e apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Bibliography

ABREU, Rafael. “Proteja sua Herança”: Os usos da Antiguidade Clássica pela Alt-Right. Trabalho de conclusão. Disciplina *Os usos políticos do passado. Análises sobre os usos políticos do passado a partir de estudos de caso*, ministrada pela professora Carolina Bauer, PPG em História/UFRGS, 2022.

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. Tradução e (des)colonização. O caso de Medeia. *Archai*, Brasília, n. 22, jan./abr. 2018, p. 299-318.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 (1994).

BRAVO, Lucía. El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial. In: TOMÁS Claudio Luis; BOLINAGA, Luciano Damián. *América Latina ante una nueva encrucijada*. Buenos Aires: Teseo, 2017. p. 25-72.

BACKMAN, Jussi. Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy: Hermēneia and Phronēsis. In: KEANE, Niall; GJESDAL, KRISTIN (eds). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Malden: John Wiley & Sons, 2016. p. 22-33. Disponível em: <https://core.ac.uk/>. Acesso em: 29 out. 2023.

BRAVO, El pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial. In: TOMÁS, Claudio Luis; BOLINAGA, Luciano Damián (orgs). *América Latina ante una nueva encrucijada*. Buenos Aires: Teseo, 2017, p. 25-72.

CALAME, Claude. *Mythe et Histoire dans l'Antiquité Grecque*. La Création Symbolique d'une Colonie. Lausanne: Payot, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005. Introducción, p. 11-18.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992 (1981).

FAVERSANI, Fábio; SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos; ROSILLO-LÓPEZ, Cristina. Apresentação. Dossiê: A História Antiga entre o local e o global: integração, conflito e usos do passado. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 40, nº 84, p. 13-17, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-01>. Acesso em: 24 ago. 2020.

FREITAS, Altieres Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/Colonialidade/Universidade, horizontes utópicos, desafios teóricos. *Realis*, v.8, n. 02, jul./dez. 2018, p. 145-171.

FRIZZO, Fábio; LEITE, Priscilla Gontijo; SILVA, Uiran Gebara da. Devemos fazer Tábula Rasa dos Passados Distantes? A Antiguidade na Cultura Histórica e nas escolas brasileiras. *Revista História Hoje*. São Paulo, v. 12, nº 24, p. 5-27, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.20949/rhhj.v12i24.1074>. Acesso em: 19 abr. 2023.

GLORIA, Rafael. José Falero coloca a voz da periferia na literatura brasileira. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14 de julho de 2022. Disponível em: <https://www.jornaldocomercio.com/especiais/reportagem-cultural/2022/07/855165-jose-falero-coloca-a-voz-da-periferia-na-literatura-brasileira.html>. Acesso em: 15 nov. 2023.

HARTOG, François. *De Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 43. Tradução de Jacyntho Lins Brandão.

HENRIQUE, Guilherme; MENDES, Vinícius. Um escritor em busca da fórmula mágica da paz *El País*. 06 ago. 2021. Cultura. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-08-09/um-escritor-em-busca-da-formula-magica-da-paz.html>. Acesso em: 22 jan. 2024.

LEITE, Priscilla Gontijo; GURGEL, Victor Leite Braga. Apropriações da Tradição Clássica no Brasil e o ensino de História Antiga. In: BUENO, André; CREMA, Dulceli Estacheski Everton; ZARBATO, Jaqueline (orgs). *Aprendendo História: Ensino*. União da Vitória: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/38896267/APRENDENDO_HIST%C3%93RIA_ENSINO. Acesso em: 19 dez. 2022.

LIVERANI, Mario. Antigo Oriente Próximo. Tradução de Fábio Fortes e Anita Fattori de: _____. *Historical Overview*. In: SNELL, Daniel (org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Londres: Blackwell, 2005 .p. 3-19.

MACEDO, André Luan Nunes. A História do eurocentrismo na História Intelectual. *Revista de Teoria da História*. Vol. 23, nº 01, jul. 2020, p. 257-281. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/61801>. Acesso em: 9 jun. 2023.

MALKIN, Irad. Postcolonial_Concepts_and_Ancient_Greek Colonization. *Modern Language Quarterly*. Washington, v. 65, n. 3, set. 2004, p. 341-64.

MENESES, Maria Paula. Desafios à descolonização epistêmica, práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais. *Contemporânea*. São Carlos, v. 10, n. 3 p. 1067-1097, set./dez. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.10>. Acesso em: 01 jun. 2022.

MIGNOLO, Oswaldo. *Desobediencia epistémica, retórica de la modernidad, lógica de colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: del Signo, 2010.

_____. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. *Tristes Trópicos*. 2005. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br>. Acesso em: 14 jun. 2023.

MORALES, Fábio Augusto. Por uma didática da História Antiga no Ensino Superior. *Mare Nostrum*, São Paulo, vol. 8, nº 8, out. 2017, p. 79-114. Disponível em: <https://doi.org/10.11606>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MUNSBURG, João Alredo Steffen; SILVA, Gilberto Ferreira da. A interculturalidade como estratégia de aproximação entre pesquisadores brasileiros e hispano-americanos na perspectiva da descolonização. *EccoS – Rev. Cient.*, São Paulo, n. 45, jan./abr. 2018, p. 21-40.

NÚÑEZ, Pedro Hugo Canto; SILVA, Ruan Kleberson Pereira da. “As trajetórias da História Antiga no Rio Grande do Norte: o ensino e a pesquisa”. 2023. No prelo.

OLIVEIRA, Renato Carvalho de. Gadamer e Dussel: da hermenêutica do diálogo impessoal ao diálogo que liberta o rosto da máscara colonial. *Revista Ideação*, Feira de Santana, n. 41, jan./jun. 2020, p. 87-104.

PORTER, James L. What is 'Classical' about Classical Antiquity? Eight Propositions. In: ____ (ed). *Classical pasts: the classical traditions of Greece and Rome*. Princeton: Princeton U.P. 2006. p.1-65.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Eduardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires,

2005. p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 15 nov. 2023.

SACKL, Ana Maria Barrera Conrad. *Tradução & Paratradução do Popol Wuj, Paratextos e Excertos do Gênesis*. Tese (Doutorado). PPG em Estudos da Tradução, UFSC, 2015. 218p.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Histórias e cosmologia indígenas no Popol vuh, livro maia-quiché. *Revista USP*, São Paulo, n. 125, abr./maio/jun. 2020, p. 109-124. Disponível em: <https://doi.org/10.11606>. Acesso em: 27 jan. 2024.

SAGREDO, Raísa. (Re)pensando o Egito antigo em sala de aula: estratégias e metodologias decoloniais. *Revista História Hoje*. São Paulo, v. 12, nº 24, 2023, p. 253-273. Disponível em: <https://doi.org/10.20949/rhhj.v12i24.995>. Acesso em: 19 abr. 2023.

SANTOS, Dominique. O ensino de História Antiga no Brasil e o debate da BNCC. *Outros Tempos*, vol. 16, n. 28, 2019, p. 128 - 145. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v16i28.703>. Acesso em: 22 jul. 2019.

SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da Historiografia*. Ouro Preto, nº 11, abr. 2013, p. 173-189, 2013. Disponível em: 10.15848/hh.v0i11.554. Acesso em: 26 dez. 2022

SILVA, Gláydson José da. *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007

THOMÉ, Nilson. *Os iluminados*. Personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado. Florianópolis: Insular, 1999.

VARGAS, Anderson Zalewski. A recepção da Antiguidade e os Estudos Clássicos. In: CARVALHO, Alexandre Galvão. SILVA, Gláydson José da. *Como se escreve a história da Antiguidade*. São Paulo: UNIFESP, 2020. p. 513-527.

A DIMENSÃO SIMBÓLICA DA ARQUITETURA NEOCLÁSSICA NO RIO DE JANEIRO/BRASIL, NO SÉCULO XIX

Lourdes Madalena Gazarini Conde Feitosa¹

Hélio Gustavo da Silva Andrade²

Resumo

O intuito deste texto é o de analisar a dimensão simbólica da presença do neoclássico em obras arquitetônicas do Rio de Janeiro/Brasil na composição da nova nação brasileira. Exemplo histórico único de cidade colonial a tornar-se capital de seu império, a atenção para o neoclássico inicia-se com a chegada da família real portuguesa ao seu domínio colonial na América. Em terra escravocrata, mestiça e tropical, tornar-se um país exigia reelaborar a sua história e sua projeção no conjunto das nações. Discute-se a importância do vínculo com a Antiguidade greco-romana para a composição de uma nova terra chamada Brasil.

Palavras-chave

Neoclássico; Rio de Janeiro; Império do Brasil; nacionalidade.

¹ Professora Doutora - Universidade Sagrado Coração, Bauru, Brasil. E-mail: loufeitosa@uol.com.br.

² Mestrando no programa de Ciências da Cultura, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal. E-mail: gustavo-andrade@hotmail.com.

Abstract

The aim of this text is to analyze a symbolic dimension of the presence of the neoclassical in the architectural works in Rio de Janeiro in the composition of the new Brazilian nation. A unique historical example of a colonial city becoming the capital of its empire, the attention to neoclassical begins with the arrival of the Portuguese royal family to its colonial rule in America. In a land of slavery, mestizo and tropical, becoming a new country require reworking its history and its projection in the group of nations. It discusses the importance of the link with Greco-Roman antiquity for the composition of a new land called Brazil.

Keywords

Neoclassic; Rio de Janeiro; Empire of Brazil; nationality.

Nacionalidade brasileira e o neoclassicismo

Com o advento da independência do Brasil ocorrida em 1822, mais precisamente no dia 07 de setembro, um novo país surgia no continente americano. No período, os países que se separavam de seus colonizadores, além da emancipação, buscavam autonomia nas mais diversas questões e tentavam demonstrar, para o concerto das nações europeias, que, de algum modo, o novo Estado se aproximaria do projeto de nacionalidade baseado nos valores liberais da moderna Europa (Angelo, 2015).

Este interesse iniciara-se com a chegada da dinastia de Bragança e de sua corte na então colônia portuguesa da América, em 1808, após pressão do Bloqueio Continental declarado por Napoleão Bonaparte (Hermann, 2007). Ao se instalarem no Rio de Janeiro, cerca de aproximadamente 15 mil pessoas encontraram uma cidade que em nada lembrava Lisboa. Casas baixas, geminadas e de lotes compridos e estreitos compunham grande parte das edificações locais e os materiais utilizados para erigir os prédios eram precários se comparados aos encontrados em Portugal.

Estruturas europeias de organização política e cultural foram gradativamente implantadas como demonstração de civilidade por parte do governo local, algo que já vinha acontecendo em Portugal (Rocha-Peixoto, 2000). Após o terremoto de 1755, Lisboa havia sido praticamente reconstruída, empregando um arrojado projeto pombalino que a tornava uma importante capital europeia com traços neoclássicos, movimento cultural europeu do século XVIII e parte do século XIX que defendia a retomada da arte antiga, especialmente greco-romana, considerada modelo de equilíbrio, clareza e proporção.

Utilizada na Europa como forma de se aproximar do desenvolvimento humanístico e intelectual dos antigos gregos e romanos, dos quais se consideravam herdeiros, a arquitetura neoclássica se destacou em diversos países do continente como legitimação de autoridade e orgulho nacional. Vários países, dentre eles Portugal, evocavam para si, por meio de suas referências arquitetônicas, parte da força que impérios como o romano desempenharam no passado, assim como a glória e a superioridade do saber que se designava aos gregos-romanos. O uso do antigo estilo clássico seria uma maneira de institucionalizar discursos a partir de uma chancela oficial de sabedoria, poder e civilidade tal qual se atribuíam a povos da Antiguidade (Andrade *et al*, 2021; Shultz, 2008). Também os Estados Unidos da América buscaram para sua nova capital, Washington D. C., o estilo neoclássico, executado pelo arquiteto francês Pierre Charles L'Enfant, no findar do século XVIII. O projeto do arquiteto ficou conhecido como *Worthy of the nation*, ou seja, digno da nação, e a frase “certamente

um grande e glorioso plano da cidade” seria divulgada por muitas décadas (Gutheim; Lee, 2006: 14).

No Brasil, d. João foi o responsável por trazer pintores, escultores, gravadores e arquitetos que, por ironia, como afirma Schwarcz (2008: 14), outrora haviam servido a Napoleão, justamente o responsável pela transferência da corte portuguesa para os trópicos. Em uma sociedade basicamente iletrada, usar o visual seria significativo para a corte produzir uma nova e oficial representação a seu respeito. Consolidada a presença de artistas e arquitetos franceses em terras brasileiras desde 1816, a influência neoclássica na arquitetura, tão recorrente em grandes construções europeias, foi adotada como política de civilidade para a colônia. Em contrapartida, havia também certo repúdio por parte de tradicionalistas lusitanos à ideia de um neoclassicismo francês influenciar o Brasil, visto que mesmo precário, era o estilo arquitetônico de estética lusitana que prevalecia no local. Com estas duas concepções, acabam por predominar na capital carioca, após 1808, dois estilos, o lusitano e o neoclássico de ascendência francesa (Hoirisch; Ribeiro, 2010).

No contexto da missão artística francesa que trouxe para o Brasil mestres reconhecidos em diversas áreas das artes e a qual se deve o plantel inicial da Academia Imperial de Belas Artes, se destaca um indivíduo que mudaria a arquitetura no Brasil - Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny. Segundo Schwarcz (2008: 311):

O arquiteto inaugurou a fase neoclássica da arquitetura brasileira e foi o primeiro urbanista da corte, preocupando-se com a higiene dos edifícios e com a construção de praças, parques e vias públicas. Assim, depois dos templos, arcos do triunfo e demais cenários para engrandecer as festas de coroação do rei e, em seguida, do imperador Pedro I, Grandjean projetou uma série de edifícios do governo e da elite local.

Conhecido na Europa e vencedor de prêmios de arquitetura, Montigny ficou incumbido pelo ensino de arquitetura no prédio projetado por ele que viria a ser a sede da Escola Real de Ciências Artes e Ofícios. Ao finalizar a construção do edifício, em 1826, já após a independência, o edifício passa a sediar a Academia Imperial de Belas Artes.

O apelo de d. João em transformar o Rio de Janeiro na primeira e única capital da América a sediar o centro de poder de um reino, denominado, em 1815, como Reino Unido do Brasil, Portugal e Algarves, foi tão forte que construções emblemáticas foram erigidas, tanto em forma de monumentos efêmeros, de caráter temporário, utilizadas habitualmente para a realização de festas, desfiles e solenidades, como a de sua coroação como monarca em 13 de maio de 1818.

No largo do Paço foram erguidos, pelo arquiteto Montigny, três monumentos neoclássicos que evocavam a Antiguidade. O primeiro deles era um templo grego, dedicado a Minerva e ao rei que continha 17 metros e 60 centímetros de altura e 63 metros e 80 centímetros de fachada. Templo de arquitetura dórica, com doze colunas estriadas em cujo centro postou-se uma estátua colossal de Minerva e debaixo de sua égide o busto do rei d. João VI, em um pedestal.

De um lado do largo construiu-se um imenso arco do triunfo com 13 metros e 20 centímetros de altura e 15 metros e 40 centímetros de largura. Outra vez foram colocadas colunas, estátuas e alegorias de todos os tipos. No centro da praça instalou-se um obelisco de estilo egípcio (Schwarcz, 2008: 219-220; Hoirisch; Ribeiro, 2010: 262). “A civilização surgia disposta num teatro, nesses cenários – egípcios, romanos e gregos – como se a tradição alcançasse finalmente os trópicos” (Schwarcz, 2008: 221). A imagem um, abaixo, é uma tela do pintor francês Thomas-Marie Hippolyte Taunay, em homenagem à aclamação do senhor d. João VI, Rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, apresentada em Schwarcz (2008: 220).

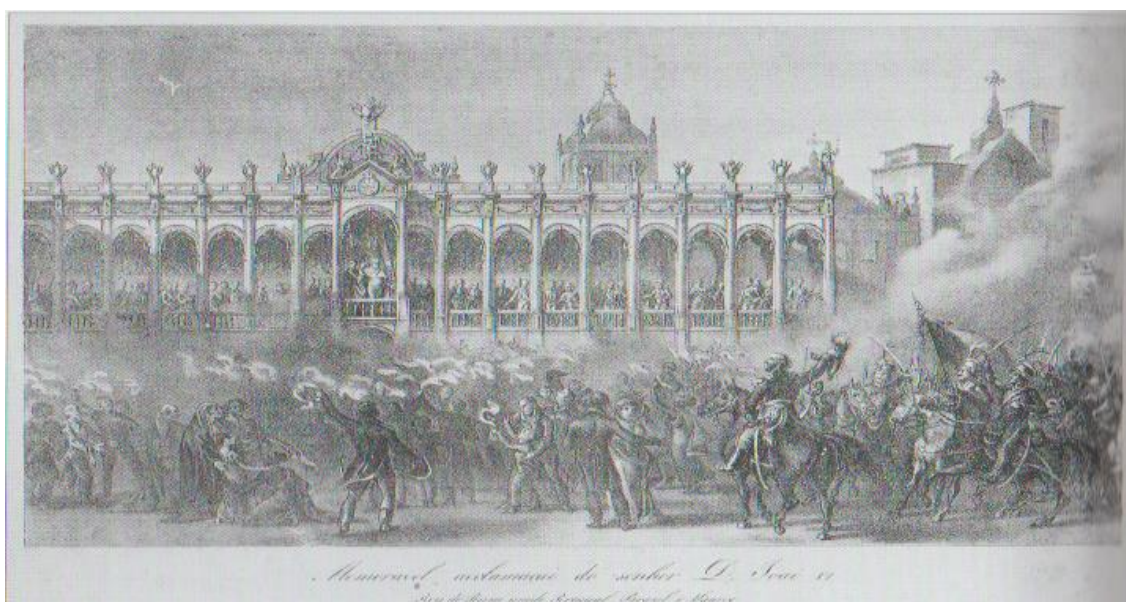


Figura 01: Memorável aclamação do senhor d. João VI, Rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, s/d.

Após a independência, a formação da nova Nação deveria caracterizar o novo país, alicerçado em uma combinação de normas como língua, etnia, território, traços culturais e história em comum (Hobsbawm, 1990: 15). Poucos desses critérios eram aplicáveis para o Brasil. Havia no território uma massa heterogênea das mais distintas origens étnicas; grande parte da população era de procedência africana, por nascimento ou descendência,

portanto, escravos ou negros forros; havia também indígenas, mestiços, brancos pobres nascidos no Brasil, em Portugal e de outras paragens (Silva, 2009; Alvin, 1998; Schwarcz, 1998). Estes formavam a base populacional do novo país.

A situação era dramática a ponto de o francês Saint-Hilaire (1974: 74), que registrou em suas telas traços das diferenças étnicas e culturais em viagens realizadas entre 1816 e 1822, declarar sua visão sobre a monarquia sul americana: “Havia um país chamado Brasil, mas que absolutamente não havia brasileiros”. É certo o necessário cuidado ao considerarmos tal afirmação, fruto de seu olhar europeu, particularmente influenciado pelos valores da corte francesa. Ademais, os conceitos de formação da nacionalidade e o ato de assumir-se como parte de um determinado povo é uma situação bastante complexa e histórica. Por isso não há que se desprezar a fala do autor. O Brasil era um país com situação ímpar no momento, já que a maioria de sua população, responsável pela formação de características culturais próprias, desenvolvidas a partir de um hibridismo étnico e cultural, estava descolada do conceito que se queria cunhar, que era o mais próximo do que se considerava desenvolvido: o padrão europeu.

Outro aspecto era a existência de grupos reduzidos de pessoas, unidas por aspectos econômicos, políticos e ideológicos, que formavam as elites regionais, cujos interesses variavam e divergiam-se de uma província a outra neste país de dimensões continentais (Carvalho, 2007). Mas havia o desejo de formar um Estado nacional centrado na “unidade cultural”, intolerante quanto à sua diversidade (Funari, 1997: 90), e a heterogeneidade demandava que o império assegurasse algum tom de unidade. Neste Estado que se idealiza forte e coeso, centralizado na figura de um monarca de linhagem nobre, legitimado não só por sua ascendência, mas também pela igreja e pelas elites cafeeiras do Sudeste, é que se solidifica a unidade territorial e política, diferente da fragmentação que ocorria na América espanhola. Estado com um projeto civilizatório que se desejava único para o país, para o qual a arte imperial, dentre ela a arquitetura neoclássica, serviria de sustentáculo.

Embora fosse esse o desejo imperial, a sucessão de movimentos ocorridos em profusos lugares do Brasil evidencia os questionamentos à ordem estabelecida e ao seu anseio de país e cidadania (Guimarães, 1988)³. Assim

³ Como exemplos destes movimentos pode-se citar, dentre diversos outros, a Confederação do Equador - revolta separatista, Nordeste (1823-1824); a Noite das Garrafadas- insurreição popular e confronto entre brasileiros e portugueses, Rio de Janeiro (abril de 1831); a Cabanada - insurreição popular, Pernambuco e Alagoas (1832-1835); a Revolta de Carrancas - insurreição escrava, Minas Gerais 1833); a Cabanagem -

considerado, destaca-se que, de modo geral, a produção artística foi usada no sentido de criar símbolos e imagens capazes de dar forma à identidade nacional e de representar a grandeza do Império até a sua queda, em 1889, mas que a polifonia de interesses não deixou de existir e de conflitar com o vigente, mesmo em telas expostas na Academia de Belas Artes do Rio de Janeiro. Portanto, o projeto posto em ação não correspondeu aos anseios do “povo brasileiro” e de sua história e tradições partilhadas, mas é seguro que os estilos artísticos e arquitetônicos produzidos foram significativos, de alguma forma, para uma parcela da sociedade que os idealizou, valorizou e consumiu (Cardoso, 2007).

O frontão triangular encimando nas fachadas, as colunatas de inspiração grega e com capitel, as rotundas coroando os tetos e as linhas simétricas e equilibradas passaram a fazer parte das construções oficiais do novo país, em especial no Rio de Janeiro, sua capital. Era o estilo neoclássico, presente nos palácios, hospitais, escolas e residências que passava, então, a dividir espaço com a tradição colonial, entrelaçado no desejo de modernização e na necessidade de construção de um imaginário da nova nação (Ribeiro, 2005: 144). Segundo Souza (2012: 40), o Neoclássico foi considerado “a arte iluminista por excelência. Ao acompanhar a revolução científica e filosófica dos séculos XVIII e XIX, revalorizou o estudo da natureza e da racionalidade dos antigos como fonte de inspiração, contrariando os estilos anteriores”.

É nesta complexa tessitura étnico-social que se define o desafio de transformar o Brasil em um país legítimo e civilizado. Nos caminhos particulares trilhados pela modernidade brasileira, diferente daqueles percorridos pela Europa nos quais as formas fizeram da cidade um módulo de desenvolvimento da nação, no Brasil, a modernidade foi pensada no geral – a nação – para o particular – a cidade – em especial o Rio de Janeiro, como espaço constituinte e revelador dos elementos da nação. Para isso, o governo imperial programou uma série de ações para o estabelecimento de elementos que validassem a nação brasileira como legítima (Hoirisch; Salgado; Ribeiro, 2010: 09). Uma das medidas para alcançar o pretensão objetivo foi o Estado assumir-se como integrador do heterogêneo país e as tentativas foram incisivas durante o Primeiro Reinado (1822 a 1831) e a

insurreição popular, Pará (1835-1840); a Revolta dos Malês - insurreição de escravos, Bahia (1835); a Revolução Farroupilha - revolta separatista e republicana, Rio Grande do Sul (1835-1845); a Sabinada - insurreição popular, Bahia (7 de novembro de 1837-1838); a Balaiada - insurreição popular, Maranhão (1838-1841); a Insurreição Praieira - revolta liberal e republicana, Pernambuco (1848-1850); a Revolta do Quebra-Quilos - insurreição popular, Nordeste (1874-1875); a Guerra das Mulheres - insurreição popular, Nordeste (1875-1876) e as Revoltas do Vintém - insurreição popular, Rio de Janeiro (1880) e em Curitiba (1883).

Regência (1831 a 1840)⁴. A arquitetura neoclássica foi um dos caminhos definidos para a construção de uma identidade brasileira e, como consequência, para o fortalecimento do próprio país e de sua monarquia, como enfatizado acima, e sobre a qual esta análise se deterá.

A arquitetura neoclássica acabou por se tornar oficial no Estado brasileiro. A valorização da arte antiga, do espírito heroico e dos padrões decorativos greco-romanos tornaram-se elementos comuns nos edifícios públicos. Dentre eles, merece destaque a sede da Academia Imperial de belas Artes, de 1826.

O projeto de construção da Academia Imperial de Belas Artes nada teve de aleatório. O edifício planejado e erigido em estilo neoclássico seria a materialização de uma instituição que abrigaria os estudos das formas e das artes plásticas. Sua construção começou quando o Rio de Janeiro ainda era a capital provisória do império português e foi concluída quando esta já era a capital do império brasileiro. Neste projeto, com os detalhes do neoclássico, mostrado na imagem dois, observa-se a ideia mestra do edifício marcada por suas linhas clássicas, claras e simples, em oposição às formas do Barroco e do Rococó. Apenas alguns elementos construtivos incluíam toques romanos, como arcos ou colunas, a simetria e as linhas retas substituíam as curvas irregulares. Cornijas e platibandas eram exploradas na fachada e em sua entrada colunatas e frontões de pedra aparente formavam um conjunto que atendia às normas vitruvianas, com as suas linhas severas e retas (Imbroisi; Martins, 2021).

⁴ Período em que o Brasil foi governado por regentes devido a pouca idade de Pedro de Alcântara, filho de d. Pedro I, sucessor ao trono, assumir como Pedro II. Mais detalhes conferir em Basile, 2018.

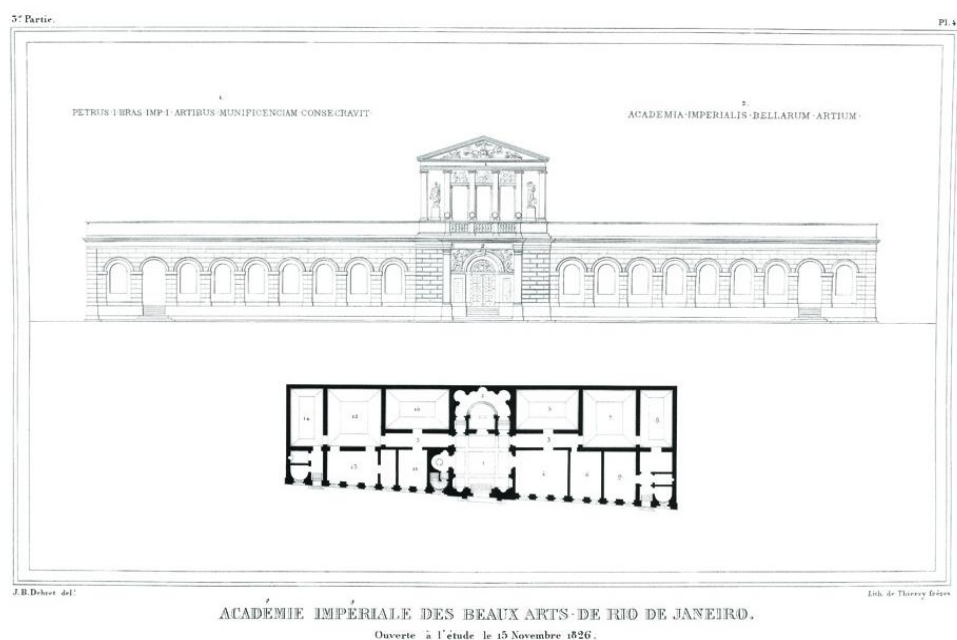


Figura 02: Projeto da Academia Imperial de Belas Artes, in: <https://www.emaze.com/@AWOFLLT/missoartsticafrancesa-compat.pptx>.

A fachada do edifício foi preservada e em dias atuais serve como pórtico do Jardim Botânico do Rio de Janeiro, cuja origem remonta à época da transferência da corte ao Brasil. Compõe uma das mais bem preservadas áreas verdes da cidade e é um exemplo da diversidade da flora brasileira e estrangeira.

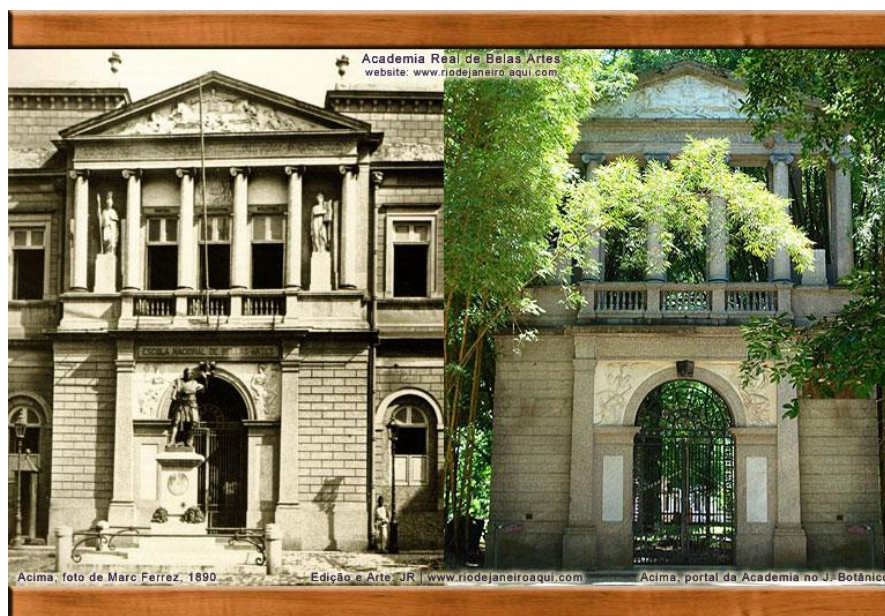


Figura 03: Imperial Academia de Belas Artes do Rio de Janeiro. Fotografia de Marc Ferrez, de 1891 e atual, in: <https://arquiteturado brasil.wordpress.com/arquitetura-neoclassica-no-brasil/>.

Entretanto, foi durante o Segundo Reinado, a partir da ascensão de Dom Pedro II ao trono, em 1840, que a formação de um conceito de nacionalidade brasileira torna-se mais acentuado. No reinado de Pedro de Alcântara houve o intenso esforço em constituir um estado nacional e seu conceito de cidadania se estabeleceu no Brasil (Carvalho, 2007; Franz, 2007). Essa opção definitiva pelo neoclassicismo proveniente da França, principalmente a partir deste período, acaba por desnudar o desejo de internacionalizar e civilizar a cultura vigente, indo na posição contrária da realidade lusitana que tinha um caráter local e regionalista (Rocha-Peixoto, 2000).

Para realizar tal tarefa, um dos notáveis dentre os arquitetos desse período foi Manuel de Araújo Porto-Alegre, estudante da academia imperial e posteriormente responsável pela unificação do estilo arquitetônico do Palácio da Quinta da Boa Vista, no qual o paço deixou de ter uma fachada com elementos díspares e ganhou uma frontaria uniforme e de caráter neoclássico, como observado na imagem abaixo.



Figura 04: Palácio Imperial da Quinta da Boa Vista, in: <http://www.riototal.com.br/riolindo/tur018.htm>.

Seguindo os passos de seu mestre francês, Porto-Alegre projetou obras efêmeras para a coroação do imperador Pedro II, além da antiga sede do Banco do Brasil e alfândega do Rio de Janeiro, que foram demolidas há cerca de um século. Destacam-se, também, José Maria Jacintho Rebello e Joaquim Cândido Guillobel, engenheiros e alunos de Montigny na academia imperial. Os dois participaram da construção de dois grandes exemplares de arquitetura que evocam as linhas clássicas no período do Segundo Reinado, sendo a reforma e ampliação da Santa Casa da

Misericórdia entre 1840 e 1852 – ainda em funcionamento e com elementos do período presentes na fachada – e também o Hospício Pedro II, construído entre 1842 e 1852 para abrigar a primeira instituição de saúde psiquiátrica no Brasil. Atualmente é sede da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e conserva grande parte dos elementos neoclássicos de sua fachada original (Hoirisch; Ribeiro, 2010). As obras destacadas fazem parte de um processo de transformação urbana que a cidade passava como parte do projeto de modernidade e civilidade da coroa. Duas grandes construções que abrigariam órgãos de saúde pública sinalizavam que o Brasil estava em consonância com a tendência arquitetônica oficial de Estados poderosos como a França.

Ressalta-se, também, que os projetos não possuem apenas características neoclássicas do ponto de vista estético, mas há elementos funcionais como os pátios internos presentes em ambas as construções e tão comuns na Antiguidade. Na imagem abaixo, pode-se ver a fachada neoclássica e os pátios internos do antigo asilo construído sob o patrocínio de Pedro II, conhecido como Hospício Pedro II, construído entre 1842 e 1852. José Clemente Pereira, ex-titular da pasta do Império e provedor da Santa Casa de Misericórdia, foi o autor do projeto de construção deste asilo (Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil).



Figura 05: Prédio do antigo hospício Pedro II (atual Universidade Federal do Rio de Janeiro), in: <http://www.panoramio.com/photo/62514249>.

Individualmente, Rebello coordenou a reforma que transformou o palacete do comerciante José Machado de Melo no Palácio Isabel, um paço em estilo neoclássico que foi residência oficial da princesa Dona Isabel e de sua família até 1889, quando confiscado pelo Estado no ato da Proclamação da República. Já Guillobel se responsabilizou pela construção do Palácio Imperial de Petrópolis, uma das mais importantes construções imperiais

do Brasil, residência de verão do imperador D. Pedro II, e um dos principais expoentes de construção de inspiração clássica no país. Em dias atuais, o Paço Isabel é sede do governo do Estado do Rio de Janeiro e possui características ecléticas na fachada. Já o Palácio de Petrópolis abriga o Museu Imperial e ostenta ainda muito de suas características originais.



Figura 06: Palácio da Guanabara – Sede do governo do Estado do Rio de Janeiro. Antigo Paço Isabel, in: <https://diariodorio.com/historia-do-palacio-guanabara/>.



Figura 07: Museu Imperial está instalado no antigo Palácio de Verão do imperador brasileiro D. Pedro II, Petrópolis/RJ, in: <https://www.petropolis.rj.gov.br/fct/index.php/petropolis/historia>.

Destaca-se, ainda, a importância das escavações arqueológicas para a formulação do conceito neoclássico, em particular das descobertas das cidades de Herculano, em 1738, e de Pompéia, em 1748. No jogo político de articulação entre os reinos, Teresa Cristina Bourbon-Duas Sicílias (1822-1889), princesa do então Reino das Duas Sicílias, sediado em Nápoles, torna-se esposa de D. Pedro II e imperatriz do Brasil. Em sua juventude, a

princesa, que era entusiasta da arqueologia, participou de diversas escavações em terras de sua família, dentre as quais em localidades próximas a Pompéia e Herculano. Financiadas por Teresa Cristina, as pesquisas no solo foram feitas entre 1853 e 1889. A primeira parte do material foi trazido ao se casar. Ela chegou a terras brasileiras em 1843, para o encontro com o marido, e esse conjunto inicial fez parte de seu dote. Outro lote da coleção veio 12 anos depois a mando do irmão de Teresa, Ferdinando II, rei das Duas Sicílias. Ele atendeu a um pedido da irmã, que queria robustecer o Museu Nacional, fundado em 1818 como Museu Real por D. João VI, avô de D. Pedro II, no centro do Rio (Pennafort, 2016).

O museu, destruído por um incêndio em 2018⁵, guardava cerca 759 peças em sua Coleção Teresa Cristina; parte constituía sua exposição permanente. A nobre conseguiu reunir uma considerável coleção de achados, em especial artefatos oriundos do período de dominação do Império Romano. Também faziam parte da coleção peças encontradas em escavações de antigas colônias gregas no sul da Itália e nas proximidades da cidade de Roma, como vasos, estatuetas, amuletos, painéis, objetos de uso pessoal como caixas de joias, pulseiras e anéis, amuletos fálicos, dentre outros. As mais antigas datam do século 7 a.C.

Em 2005 o “Museu Nacional” realizou a exposição Afrescos de Pompéia. A beleza revelada, apresentando numerosas peças de antiguidades pompeianas e etruscas, restauradas por iniciativa da União Latina. A partir de então, o público pode desfrutar parte significativa do notável patrimônio arqueológico chegado ao Brasil graças a Teresa Cristina. Tal coleção, contando com mais de 700 itens, é a maior do gênero na América Latina (Avella, 2010: 02).

Não se pode atribuir o interesse da imperatriz por arqueologia como quesito do projeto de formação do estado brasileiro, pois seu gosto é anterior ao seu contato com o Brasil. Porém, é inevitável relacionar seu patrocínio ao processo de robustecimento da produção de conhecimento no país. Ao trazer para cá tais artefatos, a imperatriz elevou a nação ao seleto grupo de pesquisa e prospecção de objetos referentes à Antiguidade, formado no período por países como França, Inglaterra e Itália, aproximando o Brasil ainda mais do ideal almejado.

⁵ O Museu Nacional do Brasil é sediado, desde 1892, na antiga residência oficial da família imperial brasileira, o Palácio da Quinta da Boa Vista. No dia 02 de setembro de 2018 a sede da instituição ruiu devido a um incêndio, que mais tarde foi comprovado ter sido acidental por conta das más condições de conservação do prédio. Até 2023, parte do acervo foi recuperado, inclusive com cooperação internacional. Conferir mais detalhes em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/aos-205-anos-museu-nacional-busca-preservar-missao-educativa> e <https://harpia.mn.ufrj.br/afresco-restaurado/>

Vê-se, desta maneira, que a grandiosidade, inscrita nas alegorias do passado, era a busca por perpetuar a nação e passar a certeza de uma Europa possível em terras americanas (Schwarcz, 2008: 226). Um modo de construir uma identidade, mesmo que frágil e ilusória para a maioria dos brasileiros.

Referências

ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *República: da Belle époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ANDRADE, Hélio G. S.; FEITOSA, Lourdes M. G. C.; FUNARI, Pedro P. A. A tradução de Ovídio, o poeta do amor, no Império do Brasil: o “erótico”, a moral e a educação no século XIX. *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 208-220, maio/ago. 2021. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/18847/1125614283>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

ANGELO, Leonardo B. Projetos e perspectivas na construção da nação brasileira (1822-1840). *SÆculum, Revista de História*, João Pessoa, v. 33, p. 31-47, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/27713>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

AVELLA, Aniello A. Teresa Cristina Maria de Bourbon, uma imperatriz silenciada. In: *Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade*, 20, 01-14. Franca: Unesp, 2010.

BASILE, Marcello O. N. C. Regência e imprensa: percursos historiográficos. *Almanack*, Guarulhos, n. 20, p. 1-9, dez. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/alm/n20/2236-4633-alm-20-1.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CARDOSO, Rafael. Ressuscitando um Velho Cavalo de Batalha: Novas Dimensões da Pintura Histórica do Segundo Reinado. *19&20*, Rio de Janeiro, v. II, n. 3, jul. 2007. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/criticas/rc_batalha.htm>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CARVALHO, José M. de. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DICIONÁRIO Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1930) – Hospício de Pedro II. Casa de Oswaldo Cruz / Fiocruz. Disponível em:

<<http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/hospedro.htm>>. Acesso em 14 ago. 2023.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras, Neoclassicismo. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo361/neoclassicismo>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FRANZ, Teresinha S. Victor Meirelles e a Construção da Identidade Brasileira. *19&20*, Rio de Janeiro, v. II, n. 3, jul. 2007. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/obras/vm_missa.htm>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FUNARI, Pedro P. A. Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antiguidade clássica no Brasil. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 3, p. 83-97, jan./jun. 1997.

GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

GUTHEIM, Frederick; LEE, Antoinette J. *Worthy of the Nation*: Washington, DC, from L'Enfant to the National Capital Planning Commission. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOIRISCH, Marisa; RIBEIRO, Rosina T. M. Academia Imperial de Belas Artes: sua criação e seus arquitetos. *Cadernos de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo*, n. 10, v. 1, p. 252-271, 2010.

HOIRISCH, Marisa; SALGADO, Mônica S.; RIBEIRO, Rosina T. M. Influência das Tecnologias Construtivas nas decisões de Projeto: uma análise da arquitetura neoclássica no Rio de Janeiro. In: *Anais do Simpósio Brasileiro de qualidade do projeto no ambiente construído*, 09, 68. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

IMBROISI, Margaret; MARTINS, Simone. Neoclássico. *História das Artes*, 2024. Disponível em: <<https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-seculo18/neoclassico/>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

PENNAFORT, Roberta. Imperatriz arqueóloga é revelada em exposição. *Estadão*, 30 jun. 2016. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/artes,imperatriz-arqueologa-e-revelada-em-exposicao,10000023937>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

RIBEIRO, Gladys S. O Tratado de 1825 e a construção de uma determinada identidade nacional: os sequestros de bens e a Comissão Mista Brasil – Portugal. In: CARVALHO, José M. (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ROCHA-PEIXOTO, Gustavo. Introdução ao neoclassicismo na arquitetura do Rio de Janeiro. In: CZAJKOWSKI, J. (org.). *Guia da Arquitetura Colonial, neoclássica e romântica no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2000.

SAINT-HILAIRE, Augusto. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1974.

SCHULTZ, Kirsten. Perfeita civilização: a transferência da corte, a escravidão e o desejo de metropolizar uma capital colonial. Rio de Janeiro, 1808-1821. *Tempo*, n. 12, v. 24, p. 05-27, 2008. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167013399002>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

SCHWARCS, Lilia M. *As Barbas do Imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHWARCZ, Lilia M. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHWARCZ, Lilia M. Romantismo Tropical: a estetização da política e da cidadania numa instituição imperial brasileira. *Latin America Literary Review*, n. 50, v. 25, p. 47-68, jul./dec. 1997. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20119753>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

SILVA, Kalina V. A Plebe do Açúcar: a população livre na retomada da jurisdição portuguesa na capitania de Pernambuco (séc. XVII-XVIII), *História*, São Paulo, n. 28, v. 1, p. 215-241, 2009.

SOUZA, Antonio G. A. *Arquitetura neoclássica e cotidiano social do Centro Histórico de Fortaleza: da Belle Époque ao ocaso do início do século XXI*. Tese (Doutorado em Artes) – Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, p. 376. 2012. Disponível em:

<<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/JSSS-8Z8P5V>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

THE SYMBOLIC DIMENSION OF NEOCLASSIC ARCHITECTURE IN 19TH-CENTURY RIO DE JANEIRO

Lourdes Madalena Gazarini Conde Feitosa¹

Hélio Gustavo da Silva Andrade²

Abstract

This study analyzes the symbolic dimension of neoclassical architectural works in Rio de Janeiro as constitutive elements of the new Brazilian nation. A unique historical example of a colonial city becoming the capital of its empire, attention to neoclassical elements begins with the arrival of the Portuguese royal family to its colonial rule in the Americas. In a slave-owning, mixed-race, and tropical land, becoming a country required reworking its history and its projection among nations. We discuss the importance of tie-ins with Greco-Roman antiquity for creating a new land called Brazil.

Keywords

Neoclassic; Rio de Janeiro; Empire of Brazil; nationality.

¹ Assistant Professor - Sacred Heart University, Bauru, Brazil. E-mail: loufeitosa@uol.com.br.

² Master's student in the Cultural Sciences program, University of Trás-os-Montes and Alto Douro, Portugal. E-mail: gustavo-andrade@hotmail.com.

Resumo

O intuito deste texto é o de analisar a dimensão simbólica da presença do neoclássico em obras arquitetônicas do Rio de Janeiro/Brasil na composição da nova nação brasileira. Exemplo histórico único de cidade colonial a tornar-se capital de seu império, a atenção para o neoclássico inicia-se com a chegada da família real portuguesa ao seu domínio colonial na América. Em terra escravocrata, mestiça e tropical, tornar-se um país exigia reelaborar a sua história e sua projeção no conjunto das nações. Discute-se a importância do vínculo com a Antiguidade greco-romana para a composição de uma nova terra chamada Brasil.

Palavras-chave

Neoclássico; Rio de Janeiro; Império do Brasil; nacionalidade.

Brazilian nationality and neoclassicism

Following Brazil's independence in September 7, 1822, a new country emerged on the American continent. Besides emancipation, countries which separated from their colonizers in the period sought autonomy in various aspects and tried to show the concert of European nations that the new State would draw closer to a project of nationality based on the liberal values of modern Europe (Angelo, 2015).

Such interest began with the arrival of the Braganza dynasty and its court in the then Portuguese colony of America in 1808 after pressure from the Continental Blockade declared by Napoleon Bonaparte (Hermann, 2007). When they settled in Rio de Janeiro, around 15,000 people found a city that in no way resembled Lisbon. Low row houses and long narrow lots constituted most of the local constructions that were built using precarious materials compared to those found in Portugal.

European structures of political and cultural organization were gradually implemented as a demonstration of civility from the local government, process which had already been occurring in Portugal (Rocha-Peixoto, 2000). Lisbon was practically rebuilt after the 1755 earthquake, employing Pombal's bold project that made it an important European capital with neoclassical features, an 18th- and mid-19th-century European cultural movement that considered ancient art aesthetics, especially Greco-Roman, a model of balance, clarity, and proportion.

Used in Europe as a means to emulate the humanistic and intellectual development of Ancient Greece and Rome, of whom they considered themselves heirs, neoclassical architecture acted in several countries to legitimize authority and national pride. Several countries, including Portugal, evoked for themselves part of the power the Roman Empire and others like it held in the past, as well as the glory and knowledge superiority that was attributed to the Greek-Romans via architectural references. Employing the old classical style was a way of institutionalizing discourses based on an official seal of wisdom, power, and civility, as was attributed to Antiquity (Andrade *et al*, 2021; Shultz, 2008). Even the United States of America acquired a neoclassical style for its new capital, Washington D.C., built by French architect Pierre Charles L'Enfant at late 18th century. L'Enfant's project became known as *Worthy of the nation*, and the phrase "certainly a great and glorious city plan" would be used for many decades to come (Gutheim; Lee, 2006: 14).

In Brazil, King João VI was responsible for bringing painters, sculptors, engravers, and architects who ironically, as Schwarcz (2008: 14) states, had

once served Napoleon, who was precisely responsible for transferring the Portuguese court to the tropics. In a mostly illiterate society, this visual language would enable the court to produce a new and official representation for itself. Once the presence of French artists and architects in Brazil had been consolidated since 1816, the neoclassical influence in architecture, so recurrent in great European buildings, was adopted as a policy of civility for the colony. On the other hand, some Lusitanian traditionalists repudiated the idea of a French neoclassicism influencing Brazil, as the architectural style of Lusitanian aesthetics predominated there, even if precariously. With these two conceptions, two styles ended up predominating in Rio de Janeiro after 1808: the Lusitanian and the French-inspired neoclassical (Hoirisch; Ribeiro, 2010).

In the context of the French artistic mission that brought to Brazil recognized masters in various areas of the Arts and to which the initial roster of the Imperial Academy of Fine Arts is indebted, one individual stands out who would change architecture in Brazil: Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny. According to Schwarcz (2008: 311):

This architect inaugurated the neoclassical phase of Brazilian architecture and was the court's first urban planner, concerned with the hygiene of buildings and the construction of squares, parks and public roads. After the temples, triumphal arches and other settings to enhance the coronation celebrations of the king and then of Emperor Pedro I, Grandjean designed a series of buildings for the government and the local elite.

Renowned in Europe and winner of architectural prizes, Montigny was entrusted with teaching architecture in the building he designed, which would become the head office of Escola Real de Ciências Artes e Ofícios [Royal School of Science, Arts, and Crafts]. When construction was completed in 1826, after the independence, the building became home to the Imperial Academy of Fine Arts.

King João's appeal to turn Rio de Janeiro into the first and only capital in America to host the center of power of a kingdom (named in 1815 the United Kingdom of Brazil, Portugal. and the Algarves) was so strong that emblematic buildings were erected in the form of temporary monuments, usually used for parties, parades, and solemnities, such as his coronation as monarch on May 13, 1818.

At the palace square, Montigny built three neoclassical monuments evoking Antiquity. The first was a Greek temple dedicated to Minerva and the king, a 17 meter and 60 centimeter high building with a 63 meter and 80 centimeter façade. A temple of Doric architecture with 12 grooved

columns in the center of which stands a colossal statue of Minerva and, underneath it, the bust of King João VI on a pedestal.

On one side of the square, an immense triumphal arch was built, 13 meters and 20 centimeters high and 15 meters and 40 centimeters wide. Once again, columns, statues, and allegories of all kinds were built. An Egyptian-style obelisk was installed in the center of the square (Schwarcz, 2008: 219-220; Hoirisch; Ribeiro, 2010: 262). “Civilization appeared in a theater, on these stages – Egyptians, Romans, and Greeks – as if tradition had finally reached the tropics” (Schwarcz, 2008: 221). Figure 1 is a canvas by the French painter Thomas-Marie Hippolyte Taunay in homage to the acclamation of Dom João VI, King of the United Kingdom of Portugal, Brazil, and the Algarves, reproduced in Schwarcz (2008: 220).

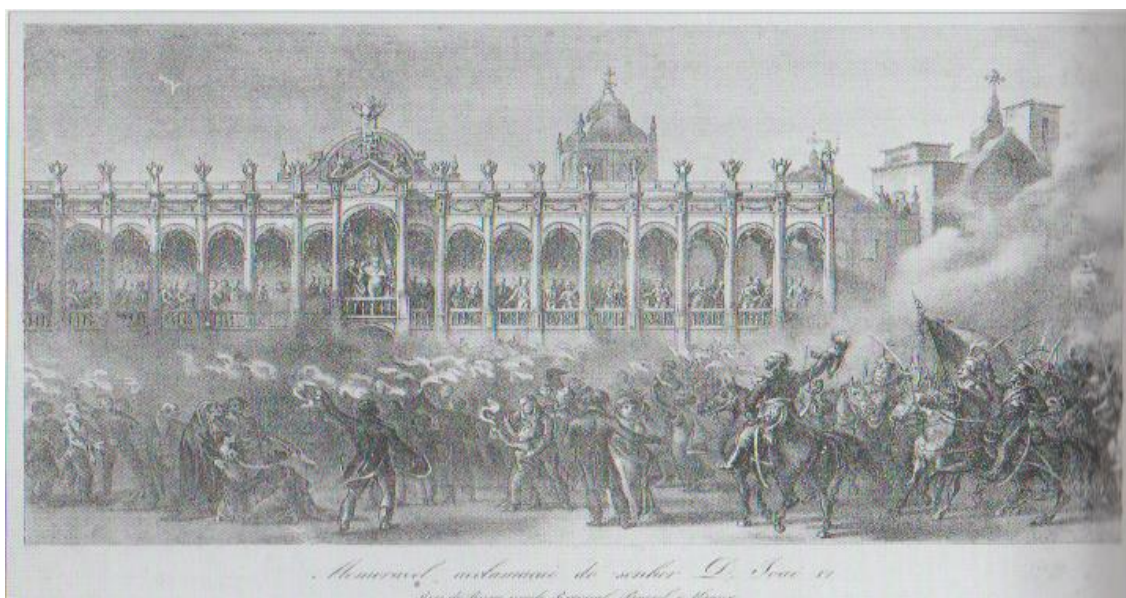


Figure 01: Memorable acclamation of Dom João VI, King of the United Kingdom of Portugal, Brazil and the Algarves, n.d.

After independence, the new country should be defined by a new nation based on a combination of norms such as language, ethnicity, territory, cultural traits, and common history (Hobsbawm, 1990: 15). Few of these criteria applied to Brazil. The territory hosted a heterogeneous mass of the most distinct ethnic origins. Apart the large population of African origin – by birth or descent, therefore enslaved or free Black individuals –, and Indigenous people, mestizos, poor Whites born in Brazil, Portugal, and elsewhere (Silva, 2009; Alvin, 1998; Schwarcz, 1998). They formed the population base of the new country.

The situation was so dramatic that the Frenchman Saint-Hilaire (1974: 74), who recorded ethnic and cultural differences on his canvases during his travels from 1816 to 1822, declared his vision of the South American

monarchy: “There was a country called Brazil, but there were absolutely no Brazilians”. We must be careful when considering this statement, colored by his European interpretation particularly influenced by the values of the French court. Moreover, forging a nationality and assuming oneself as part of a certain people is a complex and historical situation. That explains the reason for still considering the author’s observation. Brazil faced a unique situation at the time. Most of its population, responsible for its singular cultural characteristics developed from an ethnic and cultural hybridism, in no way resembled that which was considered developed: the European standard.

Another issue referred to the small groups of people united by economic, political, and ideological aspects that formed the regional elites, whose interests varied and diverged from one province to another in this country of continental dimensions (Carvalho, 2007). But there we also find the desire to form a national state centered on “cultural unity,” intolerant of its diversity (Funari, 1997: 90), and heterogeneity demanded that the empire ensure some shade of unity. Such nation state, idealized as strong and cohesive, centered on the figure of a monarch legitimized not only by his noble ancestry but also by the church and the Southeastern coffee elites, would solidify the territorial and political unity, unlike the fragmentation seen in Spanish America. A state with a civilizing project that was intended to be unique for the country and supported by imperial art, including neoclassical architecture.

Against this imperial desire, the succession of movements that took place throughout Brazil highlights the questioning of the established order and its desire for country and citizenship (Guimarães, 1988).³ Thus, artistic production generally served to create symbols and images that could shape national identity and represent the greatness of the Empire until its fall in 1889, but the polyphony of interests remained in conflict with the prevailing one, even in canvases exhibited at the Academy of Fine Arts of

³ Some examples of such movements include the Confederation of the Equator – secessionist rebellion, Northeast (1823-1824); Night of the Bottle Fight – popular riot and conflict between Brazilians and Portuguese, Rio de Janeiro (April 1831); War of Cabanos – popular rebellion, Pernambuco and Alagoas (1832-1835); Revolta de Carrancas – slave uprising, Minas Gerais (1833); Cabanagem – popular revolution, Pará (1835-1840); Malê revolt – Muslim slave rebellion, Bahia (1835); Ragamuffin War – separatist and republican uprising, Rio Grande do Sul (1835-1845); Sabinada – popular rebellion, Bahia (November 7, 1837-1838); Balaiada – popular rebellion, Maranhão (1838-1841); Praieira revolt – liberal and republican revolt, Pernambuco (1848-1850); Quebra-Quilos revolt – popular revolt, Nordeste (1874-1875); Guerra das Mulheres – popular uprising, Nordeste (1875-1876), and the Revoltas do Vintém – popular uprisings, Rio de Janeiro (1880) and Curitiba (1883).

Rio de Janeiro. The project put into action failed to correspond to the aspirations of the “Brazilian people” and their shared history and traditions, but the artistic and architectural styles produced were certainly significant for a portion of society that idealized, valued, and consumed them (Cardoso, 2007).

The triangular pediment surmounting the facades, the Greek-inspired colonnades with capitals, the rotundas crowning the ceilings, and the symmetrical and balanced lines became part of the official buildings of the new country, especially in Rio de Janeiro, its capital. The neoclassical style, now present in palaces, hospitals, schools, and residences, began to share space with the colonial tradition, intertwined with the desire for modernization and the need to build an imaginary of the new nation (Ribeiro, 2005: 144). According to Souza (2012: 40), Neoclassicism was considered “the Enlightenment art par excellence. Following the scientific and philosophical revolution of the 18th and 19th centuries, it revalued the study of nature and the ancients’ rationality as a source of inspiration, contrary to previous styles”.

It is this complex ethnic-social fabric that defines the challenge of transforming Brazil into a legitimate and civilized country. In the particular paths taken by Brazilian modernity, unlike those taken by Europe in which the city shaped the development of the nation, modernity was thought from the general – the nation – to the particular – the city – especially Rio de Janeiro, as a constituent and revealing space of national elements. To this end, the imperial government programmed a series of actions to establish elements that would legitimize the Brazilian nation (Hoirisch; Salgado; Ribeiro, 2009: 09). One such measure was for the State to become the cohesive element of the heterogeneous country, which saw incisive attempts during the First Reign (1822 to 1831) and the Regency (1831 to 1840).⁴ Neoclassical architecture was one of the paths defined for elaborating a Brazilian identity and thus strengthening the country itself and its monarchy, as emphasized above, which constitutes the focus of this analysis.

Neoclassical architecture eventually became official in the Brazilian state. Appreciation for ancient art, heroic spirit, and Greco-Roman decorative patterns became common elements in public buildings. Chief among them was the headquarters of the Imperial Academy of Fine Arts, dated 1826.

⁴ Period in which Brazil was ruled by regents as Pedro de Alcântara, son of Pedro I, successor to the throne, was too young to take over as Pedro II. For more details, see Basile, 2018.

Its construction project was by no means random. The building, planned and built in the neoclassical style, would materialize an institution that would house the study of forms and the visual arts. It began when Rio de Janeiro was still the provisional capital of the Portuguese empire, its construction was only completed when the city was already the capital of the Brazilian empire. As shown in Figure 2, its neoclassic project design was marked by clear and simple classical lines in opposition to the Baroque and Rococo styles. Only a few constructive elements included Roman touches such as arches or columns, whose symmetry and straight lines replaced irregular curves. Cornices and platbands were exploited on the façade and at its entrance colonnades and pediments of exposed stone formed a set that met Vitruvian standards, with its severe and straight lines (Imbroisi; Martins, 2021).

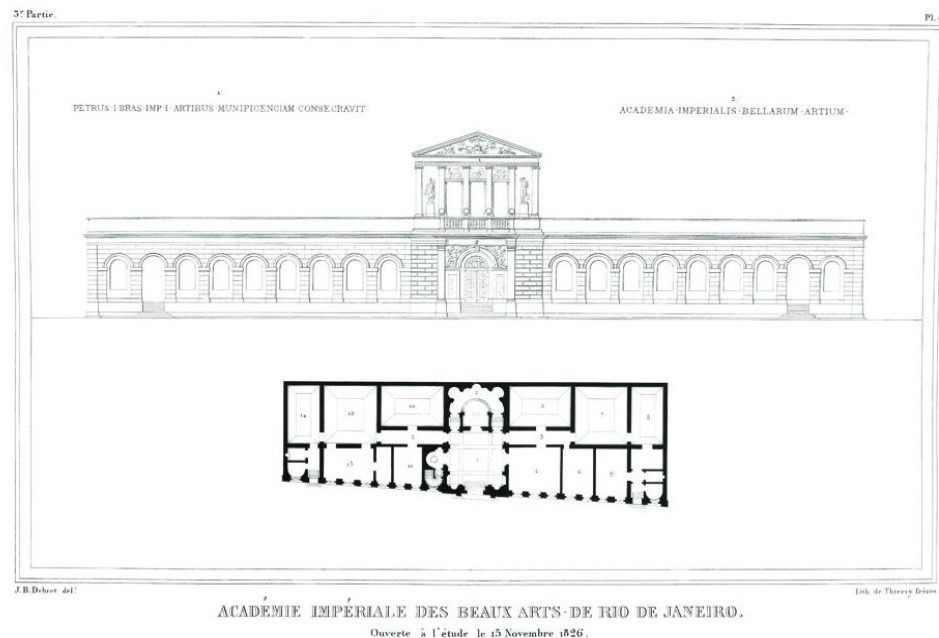


Figure 02: Project of the Imperial Academy of Fine Arts, in: <https://www.emaze.com/@AWOFLLT/missoartsticafrancesa-compat.pptx>.

The building façade has been preserved and currently serves as the portico of the Botanical Garden of Rio de Janeiro, whose origin dates back to the time of the transfer of the court to Brazil. It makes up one of the best preserved green areas of the city and exemplifies the diversity of Brazilian and foreign flora.

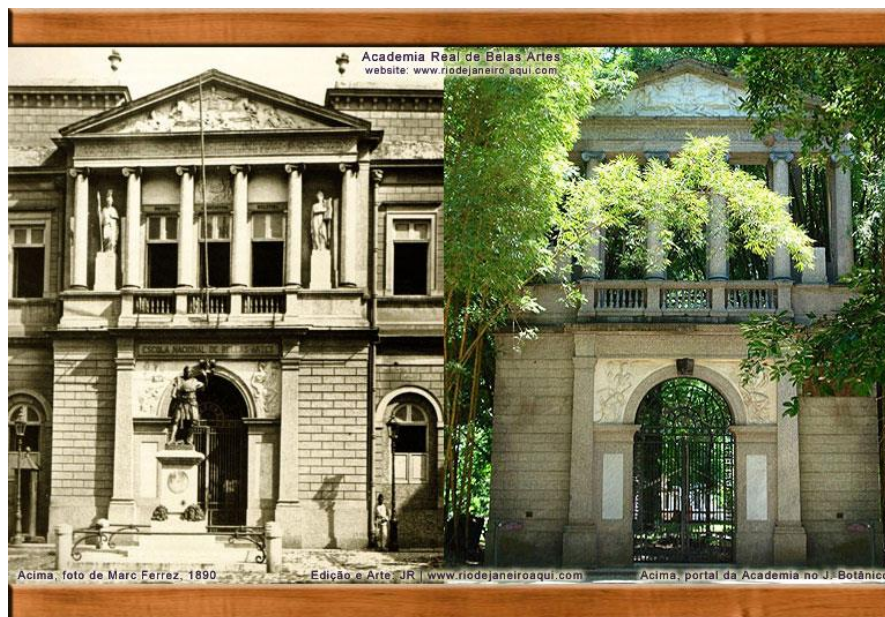


Figure 03: Imperial Academy of Fine Arts of Rio de Janeiro. Photograph by Marc Ferrez, from 1891 and present, in: <https://arquiteturado brasil.wordpress.com/arquitetura-neoclassica-no-brasil/>.

However, it was during the Second Reign, after the ascension of Dom Pedro II to the throne in 1840, that the formation of a concept of Brazilian nationality became more pronounced. The reign of Pedro de Alcântara saw an intense effort to constitute a national state and established his concept of citizenship in Brazil (Carvalho, 2007; Franz, 2007). This definitive option for French neoclassicism, especially from this period onward, laid bare the desire to internationalize and civilize the prevailing culture, going against the Lusitanian reality, which had a local and regionalist character (Rocha-Peixoto, 2000).

To accomplish this task, Manuel de Araújo Porto-Alegre, one of the notable architects of this period and a student at the imperial academy (later responsible for unifying the architectural style of the Quinta da Boa Vista Palace, in which it ceased to have a façade with disparate elements and gained a uniform neoclassical façade (as noted in the image below).



Figure 04: Imperial Palace of Quinta da Boa Vista, in: <http://www.riototal.com.br/riolindo/tur018.htm>.

Following in the footsteps of his French master, Porto-Alegre designed ephemeral works for the coronation of Emperor Pedro II and the former headquarters of the Bank of Brazil and customs in Rio de Janeiro, which were demolished about a century ago. Also noteworthy are José Maria Jacintho Rebello and Joaquim Cândido Guillobel, engineers and Montigny's students at the imperial academy. Both participated in the construction of two great examples of architecture that evoke the classical lines during the Second Reign: the renovation and expansion of the Santa Casa da Misericórdia from 1840 to 1852 – still in operation and with elements of the period on its façade – and Hospício Pedro II, built from 1842 to 1852 to house the first psychiatric health institution in Brazil. It currently serves as the headquarters of Universidade Federal do Rio de Janeiro and preserves most of the neoclassical elements of its original façade (Hoirisch; Ribeiro, 2010). The highlighted works belong to a process of urban transformation that the city was going through as part of the crown's project of modernity and civility. Moreover, two large buildings that would house public health agencies signaled that Brazil aligned with the official architectural trend of powerful states such as France.

Also note that the projects have, in addition to their neoclassical aesthetic characteristics, functional elements such as the internal courtyards in both constructions that were so common in Antiquity. The image below shows the neoclassical façade and the inner courtyards of the old asylum built under the patronage of Pedro II, known as Hospício Pedro II, built from 1842 to 1852. José Clemente Pereira, former holder of the Empire portfolio

and provider of the Santa Casa de Misericórdia, authored the project for the construction of this asylum (Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil).



Figure 05: Former Hospício Pedro II (now Universidade Federal do Rio de Janeiro), in: <http://www.panoramio.com/photo/62514249>.

Rebello individually coordinated the renovation that transformed the palace of merchant José Machado de Melo into the neoclassical Isabel Palace, which was the official residence of Princess Dona Isabel and her family up to 1889, when the State confiscated it by the act of the Proclamation of the Republic. Guillobel, on the other hand, constructed the Imperial Palace of Petrópolis, one of the most important imperial constructions in Brazil, the summer residence of Emperor D. Pedro II, and one of the main exponents of classical-inspired construction in the country. Nowadays, the Isabel Palace configures the seat of the government of the State of Rio de Janeiro and has eclectic features on its façade. The Palace of Petrópolis, on the other hand, houses the Imperial Museum and still boasts much of its original features.



Figure 06: Guanabara Palace – Seat of the government of the State of Rio de Janeiro. Former Isabel Palace, in: <https://diariodorio.com/historia-do-palacio-guanabara/>.



Figure 07: Imperial Museum is housed in the former Summer Palace of the Brazilian Emperor D. Pedro II, Petrópolis/RJ, in: <https://www.petropolis.rj.gov.br/fct/index.php/petropolis/historia>.

The importance of these archaeological excavations for the formulation of the neoclassical concept is also highlighted, in particular the discoveries of the cities of Herculaneum, in 1738, and Pompeii, in 1748. As a political articulation between the kingdoms, Teresa Cristina Bourbon-Two Sicilies (1822-1889), princess of the then Kingdom of the Two Sicilies, based in Naples, became the wife of D. Pedro II and Empress of Brazil. An archaeology enthusiast, she participated in several excavations on her family's land in her youth, including in locations near Pompeii and Herculaneum. Financed by Teresa Cristina, the excavations were carried out between 1853 and 1889. Part of the material was brought in when she got married. She arrived in Brazil in 1843 to meet her husband, and this

initial set was part of her dowry. Another part of the collection came 12 years later at the behest of Teresa's brother, Ferdinand II, king of the Two Sicilies. He complied with a request from his sister, who wanted to strengthen the National Museum, founded in 1818 as the Royal Museum by king João VI, grandfather of Pedro II, in downtown Rio (Pennafort, 2016).

Destroyed by a fire in 2018⁵, the museum housed about 759 pieces in its Teresa Cristina Collection, part of which constitutes its permanent exhibition. She managed to gather a considerable collection of finds, especially artifacts from the Roman Empire. Also part of the collection are pieces found in excavations of ancient Greek colonies in southern Italy and near the city of Rome, such as vases, figurines, amulets, pots, personal objects such as jewelry boxes, bracelets and rings, phallic amulets, among others. The oldest date back to the 7th century B.C.

In 2005 the "National Museum" held the exhibition *Frescoes of Pompeii*. The beauty revealed, presenting numerous pieces of Pompeian and Etruscan antiquities, restored by initiative of the Latin Union. From now on, the public can enjoy a significant part of the remarkable archaeological heritage arrived in Brazil thanks to Teresa Cristina. This collection, with more than 700 items, is the largest of its kind in Latin America (Avella, 2010: 02).

The Empress interest in archaeology cannot be considered part of the project for forging the Brazilian state, as her taste predates her contact with Brazil. However, it is inevitable to relate her sponsorship to the process of strengthening knowledge production in Brazil. By bringing such artifacts here, the empress elevated the nation to the select group of research and prospection of Antiquity objects, which included countries such as France, England and Italy, bringing Brazil even closer to the desired ideal.

As such, the greatness inscribed in the allegories of the past served to perpetuate the nation and give the certainty of a possible Europe in the

⁵ Since 1892, the National Museum of Brazil has been housed in the former official residence of the Brazilian imperial family, the Quinta da Boa Vista Palace. On September 2, 2018, the institution's headquarters was destroyed by a fire, which was later proven to have been accidental due to poor conservation conditions. By 2023, part of the collection had been recovered, including with international cooperation. Check out more details at <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/aos-205-anos-museu-nacional-busca-preservar-missao-educativa> and <https://harpia.mn.ufrj.br/afresco-restaurado/>.

Americas (Schwarcz, 2008: 226). A way of building an identity, even if fragile and illusory for most Brazilians.

References

ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *República: da Belle époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ANDRADE, Hélio G. S.; FEITOSA, Lourdes M. G. C.; FUNARI, Pedro P. A. A tradução de Ovídio, o poeta do amor, no Império do Brasil: o “erótico”, a moral e a educação no século XIX. *Em Tese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 208-220, maio/ago. 2021. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/18847/1125614283>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

ANGELO, Leonardo B. Projetos e perspectivas na construção da nação brasileira (1822-1840). *SÆculum, Revista de História*, João Pessoa, v. 33, p. 31-47, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/27713>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

AVELLA, Aniello A. Teresa Cristina Maria de Bourbon, uma imperatriz silenciada. In: *Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade*, 20, 01-14. Franca: Unesp, 2010.

BASILE, Marcello O. N. C. Regência e imprensa: percursos historiográficos. *Almanack*, Guarulhos, n. 20, p. 1-9, dez. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/alm/n20/2236-4633-alm-20-1.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CARDOSO, Rafael. Ressuscitando um Velho Cavalo de Batalha: Novas Dimensões da Pintura Histórica do Segundo Reinado. *19&20*, Rio de Janeiro, v. II, n. 3, jul. 2007. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/criticas/rc_batalha.htm>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CARVALHO, José M. de. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DICIONÁRIO Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1930) – Hospício de Pedro II. Casa de Oswaldo Cruz / Fiocruz. Disponível

em:

<<http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/hospedro.htm>>. Acesso em 14 ago. 2023.

ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras, Neoclassicismo. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo361/neoclassicismo>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FRANZ, Teresinha S. Victor Meirelles e a Construção da Identidade Brasileira. 19&20, Rio de Janeiro, v. II, n. 3, jul. 2007. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/obras/vm_missa.htm>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FUNARI, Pedro P. A. Cidadania, erudição e pesquisas sobre a Antiguidade clássica no Brasil. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 3, p. 83-97, jan./jun. 1997.

GUIMARÃES, Manoel L. S. Nação e civilização nos trópicos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

GUTHEIM, Frederick; LEE, Antoinette J. *Worthy of the Nation*: Washington, DC, from L'Enfant to the National Capital Planning Commission. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOIRISCH, Marisa; RIBEIRO, Rosina T. M. Academia Imperial de Belas Artes: sua criação e seus arquitetos. *Cadernos de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo*, n. 10, v. 1, p. 252-271, 2010.

HOIRISCH, Marisa; SALGADO, Mônica S.; RIBEIRO, Rosina T. M. Influência das Tecnologias Construtivas nas decisões de Projeto: uma análise da arquitetura neoclássica no Rio de Janeiro. In: *Anais do Simpósio Brasileiro de qualidade do projeto no ambiente construído*, 09, 68. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

IMBROISI, Margaret; MARTINS, Simone. Neoclássico. *História das Artes*, 2024. Disponível em: <<https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-seculo18/neoclassico/>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

PENNAFORT, Roberta. Imperatriz arqueóloga é revelada em exposição. *Estadão*, 30 jun. 2016. Disponível em: <<http://cultura.estadao.com.br/noticias/artes,imperatriz-arqueologa-e-revelada-em-exposicao,10000023937>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

RIBEIRO, Gladys S. O Tratado de 1825 e a construção de uma determinada identidade nacional: os sequestros de bens e a Comissão Mista Brasil – Portugal. In: CARVALHO, José M. (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ROCHA-PEIXOTO, Gustavo. Introdução ao neoclassicismo na arquitetura do Rio de Janeiro. In: CZAJKOWSKI, J. (org.). *Guia da Arquitetura Colonial, neoclássica e romântica no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2000.

SAINT-HILAIRE, Augusto. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1974.

SCHULTZ, Kirsten. Perfeita civilização: a transferência da corte, a escravidão e o desejo de metropolizar uma capital colonial. Rio de Janeiro, 1808-1821. *Tempo*, n. 12, v. 24, p. 05-27, 2008. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=167013399002>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

SCHWARCS, Lilia M. *As Barbas do Imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SHWARCZ, Lilia M. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHWARCZ, Lilia M. Romantismo Tropical: a estetização da política e da cidadania numa instituição imperial brasileira. *Latin America Literary Review*, n. 50, v. 25, p. 47-68, jul./dec. 1997. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20119753>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

SILVA, Kalina V. A Plebe do Açúcar: a população livre na retomada da jurisdição portuguesa na capitania de Pernambuco (séc. XVII-XVIII), *História*, São Paulo, n. 28, v. 1, p. 215-241, 2009.

SOUZA, Antonio G. A. *Arquitetura neoclássica e cotidiano social do Centro Histórico de Fortaleza: da Belle Époque ao ocaso do início do século XXI*. Tese (Doutorado em Artes) – Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, p. 376. 2012. Disponível em:

<<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/JSSS-8Z8P5V>>. Acesso em: 14 ago. 2023.

A INDIVIDUALIDADE. OU A IDENTIDADE QUANDO SE POSSUI PODER SOBRE O MUNDO¹

Almudena Hernando²

Vamos agora ao outro extremo do processo de transformação cultural e, portanto, identitária, para poder entender melhor o que, em minha opinião, definiu o processo vivido entre ambos. Pensemos como uma pessoa que possui uma posição especializada e, conseqüentemente, de poder constrói sua identidade dentro de um grupo de elevada complexidade socioeconômica, como pode ser aquele da sociedade pós-industrial na qual vivemos.

Apesar de existirem distintos focos a partir dos quais é possível analisar o poder (Lukes, 1985), a maior parte deles coincidiriam com Norbert Elias (1990a: 72) ao definir esse como «a expressão de uma possibilidade particularmente grande de influenciar a autodireção de outras pessoas e de participar na determinação de seu destino». Isso significa que, para poder exercê-lo, é necessário, por um lado, ter clara a direção que se quer outorgar a esse destino – o que implica uma consciência clara dos próprios desejos – e, por outro lado, dar mais importância aos desejos próprios que aos alheios. Quer dizer, o exercício do poder implica certo grau de individualização, por um lado, e por outro, exige coisificar em certa medida àquele/s sobre o/s qual/is se exerce, assumindo uma posição de sujeito em uma relação em que os outros são objetos dos próprios desejos. Exige objetivar o mundo, racionalizá-lo, estabelecer uma distância emocional. Daí que, quando se consegue controlar algum fenômeno da natureza, se ganha simultaneamente certo grau de individualização (porque se coisifica algo que antes se considerava humano, perdendo-se uma relação pessoal) e de poder.

Observar que uma determinada sociedade se caracteriza pela divisão de funções e a especialização do trabalho equivale a observar que as pessoas

¹ Tradução de: HERNANDO, Almudena. La individualidad. O la identidad cuando se posee 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. 95-108. Publicado com autorização da autora e da editora.

² Catedrática de Pré-história – Universidade Complutense de Madri, Madri, Espanha. E-mail: ahg@ucm.es.

que a compõem estão diversificando suas trajetórias vitais e adquirindo destrezas que implicam capacidades de conhecimento e controle diferentes, pelo que é lógico que à medida que o fazem começam a se sentir distintas entre si, porque de fato são. Quer dizer, começam a perceber uma crescente individualização. Por outro lado, a dinâmica social cotidiana vai obrigando progressivamente cada um a se relacionar com um crescente número de pessoas que desempenham funções complementares à própria, mas com as que não se estabelece nenhuma relação emocional. Por isso, Norbert Elias (1990a; 1990b; 1993) destaca que à medida que se produz a multiplicação de funções no processo histórico, as pessoas vão se acostumando, de maneira automática e inconsciente, a calcular o alcance que dão à expressão de suas emoções. Assim, por exemplo, em uma sociedade tão complexa em termos socioeconômicos como a nossa, na qual todos dependemos de todos para sobreviver, cada pessoa tem que se relacionar ao longo do dia com outras com as quais estabelece graus muito distintos de conexão emocional: se levanta e interage com sua família (no caso de tê-la), pega o ônibus e cumprimenta seu motorista (se for educado e mesmo que não o conheça), chega ao trabalho e tem colegas com os quais pode ter estabelecido uma relação amável, mas não íntima (ou desagradável, mas cotidiana) e um/a chefe/a do/a qual pode gostar ou não, mas de quem depende seu trabalho, e ao final do dia pode tomar uma cerveja com seus amigos, com os quais tem diferentes graus de confiança e intimidade enquanto cumprimenta educadamente o garçom que a serve, a quem pode conhecer por ser cliente habitual, mas com quem a relação é muito diferente da que tem com seus amigos. Uma breve contagem das pessoas com as quais nos relacionamos ao longo do dia demonstra, como dizia Elias, que estamos acostumados a variar automaticamente o alcance que damos à expressão de nossas emoções como parte das condições de interação em uma sociedade de elevada divisão de funções e especialização do trabalho.

A progressiva individualização das pessoas tem se traduzido historicamente, portanto, em um crescente ocultamento das emoções próprias na presença dos outros. A diversidade de níveis de relação que foi definindo a interação social obrigou a ocultar crescentemente as emoções sentidas em relação às demais pessoas do grupo, principalmente se não eram congruentes com os interesses da própria relação. Utilizando um exemplo atual, pensemos no que ocorreria se tivéssemos um chefe ou uma professora de quem não gostamos, sendo nós um/a empregado/a ou aluno/a que não quer colocar em risco seu trabalho ou a aprovação num exame. Parece óbvio concluir que a vida será mais fácil se ocultarmos as emoções que essa relação gera em nós, o que acontece de maneira constante na vida cotidiana e que foi se tornado consubstancial com o aumento da

complexidade socioeconômica. Porém, segundo Elias, isso teria nos levado, então, a saber que, assim como nós não expressamos sempre o que sentimos quando estamos na presença dos demais, ou, inclusive, podemos expressar emoções ou sentimentos contrários aos reais a favor de nossos interesses, também sabemos que os demais agem do mesmo modo conosco. Quer dizer, na individualidade não sabemos o que na realidade a outra pessoa está sentindo quando se relaciona conosco. Desta forma, à medida que a complexidade socioeconômica e o consequente conhecimento científico e desenvolvimento tecnológico foram aumentando, também o fez a ameaça que cada pessoa podia representar para as demais. Por isso a afirmação de Elias (1993: 504) de que, no que ele chama «o processo civilizador», «os medos exteriores diminuem em relação diretamente proporcional ao aumento dos medos interiores, os medos que professam mutuamente» os seres humanos .

Paulatinamente, então, à medida que aumentava a complexidade socioeconômica, cada pessoa tinha que reprimir mais os sentimentos que lhe suscitavam os demais membros do grupo, apesar de estar, também, cada vez mais consciente deles. Desta maneira, foi sendo criada a ideia de que existe um «eu», um núcleo interior onde reside a totalidade do que sentimos e somos, que expressamos aos demais em medidas distintas, mas nunca em sua totalidade. O conceito de indivíduo que se associa à ideia do «eu» não existia na época clássica e apesar de ser usado no latim medieval não se referia ainda às pessoas. Somente era utilizado para fazer referência a algo indivisível, inseparável de um conjunto de coisas, que é o que significam os termos *individualis* ou *individuus* (Elias, 1990a: 185). Os claros exemplos de homens com um alto percentual de individualidade no mundo clássico, associado sempre ao pensamento abstrato e à escrita, foram excepcionais em seu contexto social. Somente durante os séculos XI e XII , como resultado da expansão da escrita (associada ao cristianismo) e da aparição dos primeiros burgueses (habitantes dos burgos ou primeiros núcleos urbanos), começou a ser generalizado entre os homens do grupo social uma forma de identidade definida por alguns traços individualizadores (Morris, 1987; Hernando, 2002). De fato, no século XII surgiram as primeiras universidades no mundo ocidental, instituições por excelência para a formação e o treinamento no pensamento abstrato e racional dos homens —, pois eram âmbitos exclusivamente masculinos (Schiebinger, 1989: 13-14). Porém, este tipo de identidade somente chegou a caracterizar uma maioria de homens no século XVII, quando a sociedade alcançou um grau de divisão de funções que verdadeiramente marcava trajetórias pessoais distintas para uma maioria de seus membros. À medida que os homens se *empoderavam*, iam tirando o poder de deus, considerando-se cada vez mais donos de seu próprio destino, até chegar o

século XVII, quando começaram a conceber-se como indivíduos, instâncias de identidade isoladas e autossuficientes. Foi então que foi identificado o termo indivíduo com o de pessoa (Mauss, 1991; Elias, 1990a: 184; Weintraub, 1993: 49).³

No século XIX, o número de homens que se relacionava com o mundo através da individualidade e seus mecanismos (a razão, a tecnologia) foi tão majoritário que o discurso social que eles mesmos produziam legitimou finalmente a substituição da verdade do mito pela da ciência, e a da permanência e recorrência do sagrado pela da mudança e da razão. Lyell demonstrou em seus *Princípios de geologia* (1830-1833) que a própria Terra tinha uma história de tempos longos e mudanças graduais, o que serviu de marco temporal a Darwin para imaginar sua teoria da evolução (1859). Deus não tinha criado as espécies como as conhecemos, mas sua forma atual era resultado de mudanças rumo à complexidade, de transformações graduais cada vez mais diversificadas, de uma lógica natural que podia ser explicada através da razão. A Darwin foi difícil incluir o ser humano em sua teoria, sustentar que também sua aparição poderia ser explicada à margem de deus, mas finalmente o fez em 1871 em seu *The descent of man and selection in relation to sex*, permitindo a definitiva autonomia dos humanos em relação à instância sagrada. Paralelamente, Marx e Engels tinham publicado seu *Manifesto do Partido Comunista* em 1848, onde explicavam a sociedade daquele momento em virtude das mudanças, e na década de 1880 Freud começou a publicar sua versão psicanalítica da subjetividade individual, que, diferentemente das outras explicações psicológicas, considerava o passado e o tempo chave da interpretação. Desta forma, o discurso social transformou no século XIX as bases mais profundas que até então haviam regido, e passou a identificar a mudança como a chave de nossa sobrevivência e nossa *superioridade*. Por isso que simultaneamente o discurso sobre as origens passou a ser construído como chave do tempo, e a história substituiu definitivamente o mito como mecanismo através do qual construir nosso passado. Esse deixou, assim, de estar localizado em *outros espaços* (o céu, o inferno, o purgatório) para localizar-se nos *outros tempos* de nossa história em constante mudança. Individualidade, razão e mudança convertem-se a partir de então nos fundamentos de uma forma de entender o mundo e na própria identidade que agora nos parece universal e consubstancial ao ser humano, mas que não o é. Associa-se exclusivamente àquelas pessoas caracterizadas por um elevado grau de compreensão racional e de controle material e tecnológico da realidade.

³ Agradeço a Laura Freixas o dado de que o primeiro diário íntimo conhecido foi escrito pelo funcionário e político inglês Samuel Pepys entre 1660 e 1669.

A individualidade foi, portanto, resultado de todo um processo histórico, que foi se desenvolvendo paralelamente ao aumento do controle tecnológico e a explicação racional do mundo, dada a distância emocional que a pessoa estabelece com o que controla ou conhece através da razão. E, por sua vez, o desenvolvimento da tecnologia e a especialização do trabalho vão se correlacionando com as diferenças pessoais dentro do grupo. Isso quer dizer que o processo de individualização é a contraparte identitária do processo de incremento da complexidade socioeconômica, tenha-se ou não a escrita. No entanto, nas sociedades orais, o grau de controle tecnológico do mundo e de explicação racional de seus fenômenos têm um limite, já que não existem fórmulas abstratas ou científicas que permitam representar as recorrências e as mecânicas do funcionamento dos fenômenos da natureza. Pois bem, poderíamos dizer que em cada contexto histórico, quando esse limite foi alcançado, quando se chegou ao grau máximo de objetivação, controle tecnológico e individualização que é possível alcançar sem escrita, esses homens individualizados inventaram uma nova «tecnologia intelectual»⁴ que lhes permitiu dar vazão à tendência ao aumento da individualidade que os caracterizava: através da escrita (ainda que não de maneira imediata) disparou o controle tecnológico, a explicação racional e a individualidade. O exemplo de Zuckerberg e Facebook que mencionamos no início pode ser útil para pensar na dinâmica que pode ter caracterizado essa transição: porque a sociedade é de uma certa maneira, as pessoas vão se socializando segundo determinados traços que as levam a desenvolver a cultura material e a tecnologia que satisfaz as demandas da vez, e que por sua vez transformará a forma em que se socializarão as gerações futuras. Essas «tecnologias intelectuais» podem ter consequências transcendentais (e não planejadas) a longo prazo, transformando muito profundamente o modo pelo qual a sociedade entende o mundo e a si mesma dentro dele, a forma constrói sua identidade. Isso foi o que ocorreu com a escrita, cujo potencial, uma vez desenvolvido, transformou de tal maneira a capacidade de poder sobre o mundo e o grau de individualidade das pessoas que, como veremos, seu uso foi severamente interditado às mulheres até chegar à modernidade.

Ainda que não tratemos em profundidade o tema da escrita para não nos desviarmos do argumento principal,⁵ ao menos devemos dizer que a escrita é um mecanismo radical de individualização porque permite

⁴ Conceito utilizado por Ong (1996: 84-87) e Goody (2000) para referir-se à escrita, e que Carr (2011: 62) usa para aplicar à Internet.

⁵ É possível consultar as obras de Ong (1996), Olson (1998) ou Havelock (1996) para compreender as transcendentais diferenças nos modos de pensamento associados à oralidade e à escrita. Rodríguez Mayorgas (2010) faz a revisão da aparição histórica da segunda. É possível encontrar mais bibliografia em Hernando (2002).

desdobrar a relação com o mundo em dois níveis: o racional, através de suas representações, e o emocional, que já existia nas sociedades orais e que segue ativando-se na vivência sensível das pessoas com a escrita. Olson (1998) denominou metonímicos o tipo de signos que as sociedades orais utilizam para representar a realidade, porque nelas o signo constitui parte da própria realidade representada. Assim, por exemplo, o nome de uma pessoa é parte de seu espírito, enquanto na escrita pode ser visualizado como uma etiqueta pertencente a um nível distinto da pessoa, o nível de sua representação. Pela mesma razão, os signos que são utilizados para representar o sagrado são sagrados por si mesmos e por isso é considerado um pecado *pronunciar o nome de deus em vão* ou uma profanação atacar a imagem de um santo, porque, diferentemente das representações que a escrita viabiliza (que ele chama *metafóricas*), no mito a representação constitui parte do próprio fenômeno que representa.

A escrita, ao contrário, desdobra a realidade em dois níveis: um é o da própria realidade e outro é o de sua representação, e a pessoa pode relacionar-se com o segundo sem que isso implique uma relação com o primeiro. Por exemplo, podemos imaginar o conceito de árvore sem ter que pensar em uma árvore concreta (um limoeiro, uma árvore de pera, um pinheiro-manso), ou o conceito de círculo sem ter que pensar em elementos da natureza que apresentem sua forma (o sol, uma roda). A relação com o mundo pode ser estabelecida, portanto, em um nível racional que não implica uma relação emocional. Este nível de reflexão parece consubstancial com o próprio pensamento de quem domina a escrita, mas não é. Não existe nas sociedades orais ou nas pessoas analfabetas em grupos com escrita.

A experiência de campo com os Awá nos obrigou a tomar clara a consciência de que eles não pensam através desse desdobramento quando nos era impossível, por exemplo, perguntar pelo sentido de certas palavras ou o modo de construir alguma expressão. Entre os Awá, não é possível refletir sobre a lógica da linguagem, porque a linguagem não existe como tal. Não concebem um nível abstrato, formado por regras, palavras, morfemas ou sufixos sobre o que se possa pensar. O mesmo acontecia quando nos perguntávamos, por pura curiosidade, se no dia seguinte sairiam para caçar e obtínhamos respostas excitadas, defensivas, de evidente desconforto. Não levamos muito tempo para entender que não podíamos fazer esse tipo de perguntas, porque para eles (como para toda sociedade oral) o pensamento está sempre vinculado à ação concreta. Perguntar-lhes se sairiam para caçar fazia com que se sentissem tão pressionados como se sente um empregado a quem seu chefe pergunta: «Você levará o pacote amanhã»? ou um/a filho/a a quem a mãe pergunta:

«Lavou as mãos?». Na oralidade não existe o pensamento abstrato, desconectado da ação, nem a consciência da existência da mente, nem dos verbos que fazem alusão aos estados mentais — como pensar, decidir, crer, duvidar, equivocar-se, etc.— (Olson, 1998: 265; também Ong, 1996 e Havelock, 1996). Apesar de nas sociedades orais já haver certa dissociação entre razão e emoção em relação aos fenômenos que são controlados (pois, se são controlados é porque foi decifrada em alguma medida sua dinâmica e, portanto, já não é considerada humana), não é possível ainda conceber leis gerais para representar dinâmicas que englobem o funcionamento de fenômenos concretos diferentes, o que, diferentemente, a ciência permite fazer através da escrita. Isso significa que na oralidade não é possível isolar um nível de representação do mundo separado da experiência ou vivência pessoal desse mundo.

Em resumo, portanto, as pessoas que dominam a escrita se relacionam com os fenômenos que experimentam pessoalmente em um duplo nível: aquele com o qual se conectam através da emoção, como as sociedades orais, e esse outro com o qual se conectam através da razão. Darei um exemplo retirado de um estupendo anúncio de uma conhecida marca de relógios que há alguns anos a TVE emitia. O anúncio perguntava: «Quanto dura um minuto?» e à medida que ia expondo distintas situações humanas, umas chatas e pesadas, outras alegres e estimulantes, umas dolorosas, outras apaixonantes, umas desejadas, outras indesejáveis, ia se sobrepondo em cada imagem um pequeno rótulo com a duração do que parecia durar um só minuto em cada uma delas. O conhecimento objetivo de um minuto não coincide com a percepção subjetiva que podemos ter dele. É o mesmo que ocorre com a percepção espacial daqueles lugares em que transcorreu alguma experiência importante de nossas vidas. Pensemos, por exemplo, nos cenários em que transcorreram verões infantis felizes. Essas paisagens podem ser representadas através das duas dimensões de um mapa, calcular sua extensão ou suas distâncias, mas suas dimensões se multiplicarão quando voltamos a eles e lembramos dos sentimentos e emoções que ficaram ligados a cada árvore, cada pedra, caminho, rio ou praia, onde ocorreu qualquer dos episódios que nos ajudaram a crescer e a ser quem somos. Uma pessoa com cultura oral somente percebe a realidade através desta dimensão subjetiva e emocional, mas a escrita desdobra a percepção, e introduz um nível que se associa de maneira intrínseca ao poder sobre o fenômeno representado. Na escrita, a pessoa assume a posição de agente, de sujeito que entende a mecânica não humana que rege o fenômeno que representa, o que, unido ao fato de que o conhecimento não é transmitido através da relação, como na cultura oral, mas através do isolamento e da abstração (Ong, 1996: 75), vai potencializando cada vez mais a sensação de individualidade e poder.

Mas esse poder não deriva somente do afastamento emocional em relação aos fenômenos que se conhecem. A questão é que, na cultura oral, somente é possível conhecer os fenômenos experimentados pessoalmente (o que alguém do grupo experimentou e relatou), enquanto que a escrita permite a relação com todos aqueles fenômenos que alguém representou com fórmulas que podemos entender. A consequência é que a escrita amplia os limites do mundo e da realidade, porque permite contemplar como parte desta tudo aquilo que alguém representou através de seus signos: não somente outros espaços ou outros tempos nos quais não vivemos, mas animais, culturas, pessoas, planetas, bactérias ou buracos negros que sabemos que nunca podemos contemplar pessoalmente. Com a escrita o mundo explode, abre-se, aprofunda-se, diversifica-se, colore-se ante a visão encantada e empoderada de quem sabe lê-lo, porque no próprio fato de fazê-lo reside a sensação de que é possível controlá-lo em certa medida. A escrita foi uma «tecnologia intelectual» que permitiu disparar o processo de controle tecnológico, racionalização e individualização que vem caracterizando o desenvolvimento da pré-história.

Considerando o lugar de ação e poder no qual se situa quem a sabe dominar, a relação racional/científica foi tendo uma crescente visibilidade social, coerente com a ocultação progressiva que o mundo emocional ia experimentando nessas mesmas pessoas, integradas em interações progressivamente complexas e cada vez mais individualizadas. A escrita constituiu, então, um instrumento perfeito para (ou, voltando à relação sempre interativa entre todos os elementos da cultura, foi resultado de) a dissociação razão-emoção que já existia entre quem tinha o poder e o controle tecnológico da sociedade.

Resumindo os traços estruturais mais importantes do processo, poderíamos dizer que a individualidade, ou seja, a identificação entre os conceitos de *indivíduo* e *pessoa*, se concretiza no século XVII, correlativamente com a generalização do conceito de risco (indicador do atrevimento e desejo de mudança que caracterizava esses indivíduos) e de uma nova definição do ser que o identifica com o pensamento abstrato e dá por consolidada a existência da mente — o *cogito ergo sum* de Descartes — (Olson, 1998: 270). A dissociação razão-emoção e a idealização da razão vão potencializando-se à medida que o processo ocorre, até se consolidarem no século XVIII com o pensamento ilustrado.

A questão é que o próprio ser humano foi se vendo preso nesta dinâmica, porque à medida que a mudança era cada vez mais a condição de sua segurança, a ansiedade ia constituindo parte do tipo de identidade na qual se ia socializando de maneira crescente. A mudança não somente seria

desejada cada vez mais pelos homens quanto mais valorizada pela sociedade, mas também constituiria uma exigência vinculada ao modo que construíam sua autoestima e sua sensação de segurança. Quanto mais elevada era a posição de poder que esses homens iam ocupando, mais individualizados estariam, e, portanto, mais valor depositariam na mudança como chave da segurança. Mas isso exigiria, por sua vez, ter clara a direção que desejavam imprimir a essas mudanças, e, portanto, um conhecimento de seus próprios desejos e, principalmente, uma luta para os satisfazer, condição para que se gerasse a sensação de segurança que o *eu* e a mudança prometem. Por isso, os autores que estudam a individualidade concordam que um dos traços que a caracterizam é a *reflexividade*, a consciência unitária de um mesmo e da coerência que tem guiado a própria transformação (Veyne, 1987: 7; Giddens, 1987: 33 e 72; Weintraub, 1993: 166). A segurança não depende desta forma de identidade de satisfazer os desejos de Outro, mas de gerar, conhecer, perseguir e satisfazer desejos para Si (ver um resumo destes traços na figura 2).

Elevada divisão de funções e especialização do trabalho
Atividades variadas definidas pela mudança
A natureza não humana é considerada regida por suas próprias dinâmicas: ciência
Relação racional-abstrata com muitos elementos da natureza com os quais não se estabelece nenhuma relação emocional
Ausência de medo (inconsciente) diante da natureza não humana (porque é compreendida/controlada)
Medo da natureza humana (pela alta diferenciação de comportamentos)
Seu núcleo se situa no «eu»
A mudança é avaliada positivamente
O tempo constitui o eixo mais visível de ordenação da realidade.
Sente-se poder diante do mundo
A confiança no destino e na sobrevivência é depositada na iniciativa e no trabalho pessoal
Segurança baseada em ser o agente da ação que se controla: posição de sujeito

A identidade pessoal manifesta-se através da consciência dos desejos particulares e da capacidade de sua satisfação

Figura 01: Traços estruturais da *individualidade*.

A modernidade, o estado de cultura iniciado com a Revolução Industrial (Giddens, 1987: 26-27), quando se chegou à máxima expressão de todos os traços destacados (ciência, controle tecnológico e individualização masculina), se ergue, então, em termos de identidade, sobre duas categorias complementares e contraditórias entre si: por um lado, a objetivação do mundo que se controla tecnologicamente, quer dizer, o conhecimento científico baseado na razão universal e, por outro, a individualidade como forma de identidade, com sua contraparte reflexiva, a subjetividade, na qual se concentra todo um núcleo de emoções reprimidas que por não serem expressas deixam de agir na relação com o mundo.

Ambos, razão universal e individualidade, associam-se de maneira intrínseca com a sensação de poder (a mais capacidade de racionalização do mundo, mais capacidade de poder e mais individualização). E todos esses traços foram incorporados de maneira progressiva pelos homens no mundo ocidental. A questão é que a história nos relata seu desenvolvimento como se tivessem sido produzidos de maneira independente e separada de dinâmicas do tipo emocional, que os pesquisadores não consideram necessário levar em consideração porque nada têm a ver, na sua opinião, com as da razão. Esta *negação* das dinâmicas emocionais implicadas no processo de racionalização e individualização constitui o núcleo mais profundo do discurso no qual nos socializamos, o qual reproduzimos dia a dia, ensinamos nas aulas de história e transmitimos a nossos filhos. É o discurso que nos constrói, que tece o véu com o qual todos, desde que nascemos, aprendemos a ver o mundo, a sociedade e a nós mesmos. Idealizamos a razão e negamos a importância da emoção, ou, inclusive, desprezamos sua expressão quando é produzida.

É precisamente esta *negação*, elevada ao nível de *verdade* pelo pensamento ilustrado e à qual contribuimos tanto homens como mulheres individualizados da modernidade — porque é a chave para serem admitidos nos circuitos de poder (político, científico, acadêmico, econômico) — a que permite entender, na minha opinião, a chave mais profunda da dominação dos homens sobre as mulheres.

Porque a individualidade que temos descrito é um modo de identidade muito custoso em termos emocionais, considerando que é inerente a um grau de ansiedade constante, derivada da sensação de que nunca se acaba

de chegar a ser, já que a mudança define a existência. Os sucessos alcançados nunca são suficientes, a insatisfação é perpétua, a aspiração intransponível, porque sempre fará falta voltar a mudar se alguém deseja estar seguro de si mesmo. Além disso, quanto mais individualidade definir a identidade daqueles que regem o grupo, mais mudança a sociedade definirá (recorde-se a relação fractal), a pessoa não somente terá uma necessidade subjetiva de mudar, mas também uma exigência objetiva, social, se quer ter recompensas em termos de êxito ou de poder. E, desta forma, é possível ver-se impelida a mudar, inovar, transformar, avançar, gerar constantemente novas ideias, tecnologias, relações e etapas na própria vida, mesmo que não saiba para que, mesmo que em seu foro íntimo, deseje ficar parado, saltar de um mundo em marcha acelerada.

Ao mesmo tempo, e como parte do mesmo processo, quanto mais mudança definir à sociedade e à vida pessoal, mais fenômenos são compreendidos cientificamente e mais dinâmicas do mundo exterior são controladas tecnologicamente, o que faz com que deixem de ser explicadas pela chave humana. Isso significa que à medida que se controlam os fenômenos da natureza, deixam de se sustentar *relações pessoais ou humanas* com eles, e, portanto, entender o mundo através da razão vai deixando o ser humano progressivamente sozinho, sem deuses que o protejam, confrontando a um universo que gira à margem do próprio grupo, guiado por dinâmicas que não têm relação com ele. Compreender as mecânicas racionais do mundo empodera, mas emocionalmente isola, deixando um sabor frio e metálico. E é que o poder sempre tem um preço emocional. Norbert Elias (1990b: 93) perguntava-se como o ser humano tinha podido pagar este preço ao longo da história e respondia que a sensação de domínio e de controle dos fenômenos devia compensar a perda emocional que representou.

O que sustentarei nas próximas páginas é que desvelar a armadilha da ordem patriarcal consiste em compreender *que esse preço (emocional) não foi pago, porque não é possível pagá-lo*. Se o ser humano tivesse se desvinculado realmente de seu grupo como pretende a individualidade, se tivesse deixado de se conectar com o mundo através da emoção, como pretende a razão autônoma, e se com ele realmente se tivesse sentido progressivamente sozinho diante do universo, então, o processo não teria ocorrido. Porque se tivesse sido assim, a segurança que o ser humano ganharia com a razão teria sido neutralizada pela insegurança muito maior que lhe haveria produzido a constatação da óbvia realidade de sua pequenez e impotência diante de um universo muito mais poderoso e inevitavelmente fora de seu controle, o que por sua vez o teria impedido de promover mais mudanças. Se o processo de aumento da individualidade e da razão ocorreu com as características, o ritmo e a

progressão com que ocorreu, é porque os homens que iam incorporando essa forma de identidade desenvolveram mecanismos para não ficarem sozinhos apesar de compreenderem o universo, para terem sensação de estabilidade apesar de mudarem cada vez mais depressa, para sentirem o calor das emoções apesar do frio que sentiam quando deixavam aberta a porta da razão. Isto é, porque desenvolveram mecanismos através dos quais puderam evitar o pagamento do preço emocional que o aumento da razão implicava. Estes mecanismos são os que a história não conta, os que o discurso social oculta e invisibiliza, pelo simples fato de que não foram reconhecidos pessoalmente por aqueles que desenvolveram historicamente a individualidade e a razão. Não os reconheceram porque não os viam, tão ocultos que ficavam nessa subjetividade que construíam como contraparte de sua relação racional com o mundo.

O que me proponho a seguir, é analisar como foi possível construir esta *negação* a partir do ponto de vista identitário, para poder entender com ele, por um lado, por que a subordinação das mulheres é necessária para uma ordem que se baseia na *fantasia da individualidade* e da razão autônoma; e por outro, por que não pode ser eficaz nenhuma luta pela igualdade que esteja focada exclusivamente em discutir razões sem considerar a necessidade de reivindicar o valor das emoções.

E é que ao utilizar uma abordagem de arqueóloga e dirigir a atenção ao que os homens individualizados, mestres da ciência e da técnica e da razão, e de mentalidade patriarcal fazem, e não somente ao que o discurso social diz que fazem, são descobertas novas dimensões de uma realidade que sempre esteve diante dos nossos olhos, mas que não podíamos ver porque a olhávamos através dos cristais do discurso social dominante. E ao conhecer a parte que esse discurso oculta, a que não se reconhece porque ficou tão invisibilizada que nosso próprio olhar a atravessa sem poder a ver, se entende a verdadeira dimensão da fantasia em que se sustenta uma ordem que finge que pode prescindir da emoção em seus mecanismos de segurança.

Referências Bibliográficas

CARR, Nicholas. *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus, 2011.

ELIAS, Norbert. *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, 1990a.

ELIAS, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península, 1990b.

ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización*. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1987.

GOODY, Jack. *The power of the written tradition*. Washington; Londres: Smithsonian Institution Press, 2000.

HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós, 1996 [1986].

HERNANDO, Almudena. *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal, 2002.

HERNANDO, Almudena. La individualidad. O la identidad cuando se posee 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. 95-108.

LUKES, Steven. *El poder*. Un enfoque radical. Madrid: Siglo xxi, 1985.

MAUSS, Marcel. Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”. In: Idem. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1991 [1968], p. 307-333.

MORRIS, Colin. *The discovery of the individual*. 1050-1200. Toronto: University of Toronto Press; Medieval Academy of America, 1987.

OLSON, David R. *El mundo sobre el papel*. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento. Gedisa: Barcelona, 1998.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RODRÍGUEZ MAYORGAS, Ana. *Arqueología de la palabra*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

SCHIEBINGER, Londa. *The mind has no sex? Women in the origins of modern Science*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1989.

VEYNE, Paul. L'individu atteint au coeur par la puissance publique. In: Idem; et al. *Colloque de Royaumont Sur l'individu*. París: Édition du Seuil, 1987, p. 7-19.

WEINTRAUB, Karl J. *La formación de la individualidad*. Autobiografía e Historia. Madrid: Megazul-Endymion, 1993.